



## Danısname

e-ISSN: 2717-9974

www.danısname.com

Sayı/Issue: 5 (Eylül/September 2022)

### Yayıncı/Publisher

Prof. Dr. Murat Demirkol / ORCID: 0000-0002-1770-4288 / murat60demirkol@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University /

### Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Osman Selvi / ORCID: 0000-0002-9004-8627 / osselvi@gmail.com

### Editör/Editor

Arş. Gör. Musa Eşit / ORCID: 0000-0002-7100-2084 / musaesit1@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

### Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Arş. Gör. Hayriye Özlem Süer / ORCID: 0000-0002-1945-3937 / hayriyeilahiyat57@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Arş. Gör. Ahmet Şehit Tuna / ORCID: 0000-0002-7365-4596/ astuna@ybu.edu.tr  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

### İngilizce Dil Editörü/English Language Editor

Arş. Gör. Bilge Sever Kıyak / ORCID: 0000-0001-5593-7675 / bsever@ybu.edu.tr  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

### Türkçe Dil Editörü/Turkish Language Editor

Arş. Gör. Hüseyin Şıra / ORCID: 0000-0002-7690-2217 / tosyevi@myynet.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

### Basın ve İndeks Editörü/Press and Index Editor

Arş. Gör. Aygün Yılmaz Uzunöz / ORCID: 0000-0002-3347-0776 / aygnymz94@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

e-ISSN: 2717-9974

### Tasarım / Design

Osman Selvi

### Yayın Tarihi / Publishing Date

20.09.2022

### Adres / Address

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sok. No:14/2 Altındağ 06050 Ankara/Türkiye

Web: [www.danısname.com](http://www.danısname.com)

e-posta: bilgi@danısname.com

Danısname yılda iki defa yayınlanan hakemli bir dergidir / *Danısname is a refereed journal and is published biennially*

## Alan Editörleri/Section Editors

### Arap Dili/Arabic Language

Arş. Gör. Mehmet CANDAN ORCID: 0000-0002-0154-8655  
m.candan766@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University

### İslam Mezhepleri Tarihi/History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf YAPICI ORCID: 0000-0002-3087-9680  
yusufyapici3801@gmail.com Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Ondokuz Mayıs University

### İslam Tarihi/History of Islam

Arş. Gör. Okan UZUNÖZ ORCID: 0000-0001-8295-5588  
okan.uzunoz@hbv.edu.tr Ankara Hacı Bayram Veli  
Üniversitesi Ankara Hacı Bayram Veli University

### Dinler Tarihi/History of Religions

Arş. Gör. Nisa Yağmur BOZOK ORCID: 0000-0002-2215-6095  
nisayagmurbozok@kilis.edu.tr Kilis 7 Aralık Üniversitesi  
Kilis 7 Aralık University

### Hadis/Hadith

Arş. Gör. Musa EŞİT ORCID: 0000-0002-7100-2084  
musaesit1@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University

### Din Felsefesi/Philosophy of Religion

Arş. Gör. Hatice Kübra OMEROĞLU  
ORCID: 0000-0002-2401-1666  
haticekubrasengul@gmail.com Kilis 7 Aralık Üniversitesi  
Kilis 7 Aralık University

### Din Eğitimi/Religious Education Sociology of Religion

Arş. Gör. Yunus TÜKEN ORCID: 0000-0002-9192-2670  
yunus.tuken@kilis.edu.tr Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis 7  
Aralık University

### Din Sosyolojisi/Sociology of Religion

Abdullah YARGI ORCID: 0000-0001-9351-4622  
abdullahyargi@outlook.com

### Tefsir/Tafsir

Arş. Gör. Ubeytullah ALTUNTAŞ ORCID: 0000-0001-6075-139X  
ubeydullahaltuntas@gmail.com Gümüşhane Üniversitesi  
Gümüşhane University

### Kelam/Kalām

Hatice Betül TURGANALI ORCID: 0000-0001-6011-4163  
betul.turganali@outlook.com İslam Düşünce Enstitüsü  
Institute of Islamic Thought

### İslam Hukuku/Islamic Law

Arş. Gör. Gamze ARSLAN ORCID: 0000-0001-8870-638X  
gamzearslan92@hotmail.com Ankara Üniversitesi Ankara  
University

### İslam Felsefesi/Philosophy of Islam

Arş. Gör. Muhammed Abdullah HAKSEVER  
ORCID: 0000-0002-6624-5225  
muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr Ankara Sosyal  
Bilimler Üniversitesi Social Sciences University of Ankara

### Türk-İslam Edebiyatı/Turkish-Islamic Literature

Arş. Gör. Cihat EKİZ ORCID: 0000-0003-0642-2530  
ekizc@ankara.edu.tr Ankara Üniversitesi Ankara University

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

ORCID: 0000-0002-1770-4288  
murat60demirkol@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

ORCID: 0000-0002-7297-3325  
ayildirim@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

ORCID: 0000-0003-2899-9111  
duralaroltu@hotmail.com  
Ankara Üniversitesi Ankara University

Prof. Dr. Selim EREN

ORCID: 0000-0002-0130-3789  
selim.eren@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Ondokuz Mayıs University

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

ORCID: 0000-0002-8427-5030  
akyureks@erciyes.edu.tr  
Erciyes Üniversitesi Erciyes University

Doç. Dr. İlyas CANIKLI

ORCID: 0000-0001-9340-7982  
ilyascanikli@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi-Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Bülent AKOT

ORCID: 0000-0001-9418-3140  
bulentakot@hotmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University

Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ

ORCID: 0000-0002-0459-3152  
toksozhatice@gmail.com Süleyman Demirel Üniversitesi  
Suleyman Demirel University

Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

ORCID: 0000-0002-9694-1344  
ulukutuk27@hotmail.com Bursa Teknik Üniversitesi Bursa  
Technical University

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ

ORCID: 0000-0001-5633-3507  
huseyinakyuz73@gmail.com Ankara Hacı Bayram Veli  
Üniversitesi Ankara Hacı Bayram Veli University

Doç. Dr. Anar GAFAROV

ORCID: 0000-0002-3113-1287  
a.philosophy@hotmail.com  
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Azerbaijan National  
Academy of Sciences

Dr. Öğr. Ü. Kubat Ali TOBCHUBAEV

ORCID: 0000-0001-9326-5988 ktopchubaev@gmail.com  
Tokat GOP Üniversitesi Tokat GOP University

Dr. Öğr. Ü. Mehmet ERKOL

ORCID: 0000-0002-1363-1894  
mehmeterkol@aku.edu.tr  
Afyon Kocatepe Üniversitesi Afyon Kocatepe University



### Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ **ORCID:** 0000-0002-0754-9800  
bkemikli@gmail.com  
Bursa Uludağ Üniversitesi / Bursa Uludag University
- Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER **ORCID:** 0000-0002-3126-3802  
omerfarukteber@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi / Akdeniz University
- Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ  
**ORCID:** 0000-0002-2346-804X / s.mutellim@gmail.com  
Karabük Üniversitesi Karabuk University
- Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY **ORCID:** 0000-0003-3149-9556  
ibrahim.kutluay@ikcu.edu.tr  
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / Izmir Katip Celebi University
- Prof. Dr. Mehmet EVKURAN **ORCID:** 0000-0001-8616-111X  
mehmetevkuran@hitit.edu.tr  
Hitit Üniversitesi Hitit University
- Prof. Dr. Mehmet ÜNAL **ORCID:** 0000-0002-7169-5757  
munal@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR **ORCID:** 0000-0001-5678-8579  
metin.ozdemir@asbu.edu.tr Ankara Sosyal Bilimler  
Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara
- Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL **ORCID:** 0000-0002-3233-9143  
nadiguzel@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL **ORCID:** 0000-0002-4818-4051  
adiguzela63@gmail.com / Eskişehir Osmangazi  
Üniversitesi / Eskişehir Osmangazi University
- Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN **ORCID:** 0000-0001-6134-4518  
mozkan@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi /  
Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN **ORCID:** 0000-0003-2354-8899  
zsalihzengin@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Yakup CİVELEK **ORCID:** 0000-0002-3448-4723  
yakup.civelek@gmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Özcan GÖNGÖR **ORCID:** 0000-0002-0775-023X  
ogungor@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Zekiye DEMİR **ORCID:** 0000-0003-4009-7751  
zdemir@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Kadir GÜRLER **ORCID:** 0000-0002-6373-6424  
kadirguruler@hitit.edu.tr  
Hitit Üniversitesi / Hitit University

Prof. Dr. Rıza KARAGÖZ **ORCID:** 0000-0002-7268-6190  
rkaragoz@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Ondokuz Mayıs University

Doç. Dr. Recep DEMİR **ORCID:** 0000-0002-7021-128X  
recepdemir68@hotmail.com  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Ondokuz Mayıs University

Doç. Dr. Yusuf ŞEN **ORCID:** 0000-0002-6795-0161  
ysen@bayburt.edu.tr  
Bayburt Üniversitesi / Bayburt University

Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN **ORCID:** 0000-0003-1751-203X  
ttezcan@karabuk.edu.tr  
Karabük Üniversitesi / Karabuk University

Doç. Dr. Osman ORUÇHAN **ORCID:** 0000-0002-2076-3182  
osmanoruchan@gmail.com  
Pamukkale Üniversitesi / Pamukkale University

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU **ORCID:** 0000-0001-6308-1475  
mustafayigitoglu@karabuk.edu.tr  
Karabük Üniversitesi / Karabuk University

Doç. Dr. Harun ŞAHİN **ORCID:** 0000-0003-2834-2339  
sahinharun@gmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN **ORCID:** 0000-0002-0228-5164  
caglayanharun@gmail.com  
Kırıkkale Üniversitesi / Kirikkale University

Doç. Dr. Hamdi KIZILER **ORCID:** 0000-0001-9131-1645  
hamdikiziler@karabuk.edu.tr  
Karabük Üniversitesi / Karabuk University

Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE **ORCID:** 0000-0002-8181-1088  
fgokce@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University

Doç. Dr. Muhammed Ali YAZIBAŞI  
**ORCID:** 0000-0003-0369-1217 / maliyazibas@ybu.edu.tr  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım  
Beyazıt University

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEMENİCİ **ORCID:** 0000-0002-7549-5074  
ayemenici@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University



Danisname, Murat Demirkol tarafından yayımlanmaktadır.  
*Danisname, is published by Murat Demirkol, Ankara/Turkey.*

Danisname, yılda iki kez yayımlanan (20 Eylül ve 20 Mart) hakemli bir dergidir  
*Danisname is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 September- 20 March).*

Danisname; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmalarını yayımlar.  
*Danisname; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.*

Danisname yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için her-hangi bir ücret talep etmemektedir.  
*Danisname does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*

Danisname'ye yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.  
*Danisname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*

Online dergi açık erişimdir (CC BY NC).  
*The Electronic version of Danisname is Open Access (CC BY NC).*

LOCKSS: <https://danisname.com/danisname/gateway/lockss>  
CLOCKSS: <https://danisname.com/danisname/gateway/lockss>

### ***Dizinler/Indexes***

Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Kabul Tarihi: 27.04.2022)  
*Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Accepted Date: 27.04.2022)*



Danisname

e-ISSN: 2717-9974

www.danisname.com

Sayı/Issue: 5 (Eylül/September 2022)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Editörden / From The Editor

EDITÖRDEN.....	I
FROM THE EDITOR .....	II

### Araştırma Makaleleri/Research Articles

#### Hadislere Göre Duyguların Eğitimi

*Training of Emotions According to Hadiths*

Sevde Hilal Çelik.....3-29

#### Yazılı ve Sözlü Toranın Teşekkül Sürecine İlişkin Genel Bir Değerlendirme

*A General Assessment on Regarding Formation Process of the Written and Oral Torah*

Ömer Faruk Yıkar.....31-51

#### Güç Mücadelesi Bağlamında Sosyolojik Müdahale ve Çeşitleri

*In The Context of Power Struggle Sociological Intervention and Its Varieties*

Habib Celaleddin Kartal.....53-82

#### Üsküdarlı Aşki Divanı'nda Efsanevi ve Menkıbevî Şahsiyetler

*Legendary and Epic Personalities in the Divan of Uskudarli Aski*

İklima Doğan.....83-104

#### İbn Kemal'in Şah İsmail'e Yönelik Tekfirinin Siyâsî Boyutları Üzerine

*Ibn Kemal's Takfir to Shah Ismail on Political Dimensionsf*

Cafer Acar.....105-131

#### Mâtürîdî'nin Kur'an Kıssalarını Tevilde Müracaat Ettiği Kaynaklar

*The Sources That Maturidi Refers to in The Interpretation of The Parables of The Qur'an*

Harun Savut.....133-159

#### Kemâlpaşazade'nin Halku'l-Kur'an Problemine Yaklaşımı

*Kemâlpashazade's Approach To The Problem Of Halku'l-Qur'an/Qur'an Creation*

Eyüp Gür.....161-183

**Modern Dönemde Seyyid Ahmed Han ve Fazlur Rahman'a Göre  
Ahkâmın Değişmesi**

*Change of Ahkam According to Sayyid Ahmed Khan and Fazlur Rahman in  
Modern Times*

Fatma Özkan.....185-211

**Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâkî Yetkinlik Kazanımında Peygamberin  
Rolü**

*The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality  
Competence According to Ghazali*

Hatice Toksöz, Ayşe Şakar.....213-244

**Bertrand Russell Felsefesinde "Doğruluk" Ve "Gerçeklik"**

*"Truth" and "Reality" in the Philosophy of Bertrand Russell*

Nazile Demirel.....245-263





## EDİTÖRDEN

### “Allah, işin en iyi şekilde yapılmasını sever.”

Rasûlullâh'tan (sav) Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) naklettiği bu hadis, erken dönem kaynaklarından Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî (ö. 307/919), et-Taberânî (ö. 360/971) ve el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) eserlerinde karşımıza çıkar ve İslam'ın müntesiplerine önerdiği evrensel ahlaki ilkelerden birini doğrudan dile getirir. Bu mesajda kullanılan anahtar kavramlar, rivayetin farklı tariklerinde de karşımıza çıktığı şekliyle ihsan ve itkan kavramlarıdır. İhsan kavramının kökü “husn”, Kur'an'da 12 farklı formda 194 defa geçer ve bu yönüyle ihsan, Müslümanların belleğinde büyük bir yer tutar. İhsan ile zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığını gördüğümüz itkan ise Neml Suresi 88. ayetinde Allah'ın (cc) her yaptığı şeyi hakkıyla yaptığını vurgulayarak “Bu, her şeyi sapaşğlam yapan Allah'ın sanatıdır.” şeklinde yer alır.

İslam, müntesiplerine bir öneride bulunurken bunun mesajın kaynağı olan Allah'ın (cc) ve bu mesajın tebliğcisi olan Allah Rasûlü'nün (sav) fiillerindeki örnekliliğine işaret eder. Bu şekilde, evrensel bir önerinin Allah ve Rasûlü tarafından ortaya konulan somut bir örnekliliği olmaksızın takipçilerine sadece sözlü olarak ulaşması değil birinci elden temsil edildiği görülür. Takipçiler de “Rasûlullâh'taki güzel örnekliliği” (Ahzâb, 21) ve “Allah'ın ahlakını” kendi yaşamlarında güçleri nispetinde uygulamaya çalışırlar.

Yazarlardan hakemlere, yayın kurulundan editörlere kadar *Danisname* ekibi başlangıcından bugüne kadar çıkardığı her sayısında zikredilen evrensel ahlak ilkesi doğrultusunda elinden geleni yapmaya çalışmıştır. Bu yönde yayın çeşitliliği ve kalitesini ön planda tutan *Danisname*, 5. sayısında Hadis, Tefsir, Kelam, İslam Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi ve Dinler Tarihi olmak üzere İlahiyatın 9 sahasından 10 adet makaleyi barındırmaktadır.

Bu geniş yelpazeli sayımızın baş mimarı yazarlarımızı tebrik eder, çalışmaların ilmi nitelik ve hüviyetini kendilerine emanet etmekten gurur duyduğumuz her biri alanının uzmanı hakemlerimize ve yayın süreçlerinde özverili çalışmalarlarıyla hiçbir destekten kaçınmayan editörlerimize teşekkür ederim. Bu sayımızı siz okuyucularımızın istifade ve tenkitlerine sunmaktan mutluluk duyarım.

Arş. Gör. Musa Eşit

*Danisname* Editörü

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

musaesit1@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7100-2084

Ankara-2022



## FROM THE EDITOR

### **“Allāh loves work done perfectly.”**

This ḥadīth transmitted by Aisha (d. 58/678) from the Messenger of Allāh (pbuh) appears in the works of Abū Ya‘lā al-Mawṣilī (d. 307/919), al-Ṭabarānī (d. 360/971) and al-Bayhaqī (d. 458/1066). It also directly expresses one of the universal moral principles that Islām offers to its followers. The key concepts used in this message are the concepts of iḥsān and itqān, as seen in different versions of the narrative. The root of the concept of iḥsān, “ḥusn”, occurs 194 times in 12 different forms in the Qur‘ān, and in this respect, iḥsān holds a great place in the memory of Muslims. Itqān, which we see used interchangeably with iḥsān from time to time, is mentioned in the 88th verse of Sūrat al-Naml, emphasizing that Allāh does everything he does properly: “[It is] the work of Allāh, who perfected all things.”

While making a suggestion to its followers, Islām points to the example of this in the actions of Allāh who is the source of the message and the Messenger of Allāh (pbuh), who is the messenger of this message. In this way, it is seen that a universal suggestion is represented first hand, not just verbally reaching its followers without a concrete example set by Allāh and His Messenger. Followers, on the other hand, try to apply the “beautiful example of the Messenger of Allāh” (al-Aḥzāb, 21) and the “morality of Allāh” in their own lives, in proportion to their strength.

From the authors to the referees, from the advisory board to the editors, the *Danisname* team has tried to do its best in line with the universal moral principle mentioned in every issue it has published since its inception. Prioritizing the diversity and quality of publications in this direction, the 5th issue of *Danisname* contains 10 articles from 9 fields of Divinity: Ḥadīth, Tafsīr, Kalām, History of Islam, Turkish-Islamic Literature, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Sociology of Religion and History of Religions.

I would like to congratulate our authors, the chief architect of this wide-ranging issue, and thank our referees, who are experts in their fields, to whom we are proud to entrust the scientific quality and identity of the articles, and our editors who did not avoid any support with their devoted work during the publication processes. I am happy to present this issue to the benefit and criticism of you, our readers.

Ress. Assist. Musa Eṣit

Editor of *Danisname*

Ankara Yildirim Beyazıt University

musaesit1@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7100-2084

Ankara-2022



## Hadislere Göre Duyguların Eğitimi\*

Sevde Hilal Çelik

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / *Ankara Yıldırım Beyazıt University*

Sosyal Bilimler Enstitüsü / *Social Sciences Institute*

Yüksek Lisans Öğrencisi / *Graduate Student*

hilal\_531@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4308-0971

### Öz

Sosyal bir varlık olan insan sürekli düşünme ve hissetme halindedir. İnsanı harekete geçiren bu zihinsel ve duygusal faaliyetler onun çevresiyle iletişimini sağlamaktadır. Zihinsel süreçlerin merkezi akıl iken duygusal süreçlerin merkezi kalptir. Kalp, yaratılış itibarıyla bütün duyguları bünyesinde barındırmaktadır. Bunların içerisinde; sevgi, nefret, öfke, hüzn, merhamet, korku... gibi birçokları yer alır. İnsanın her bir duyguya ihtiyacı vardır. Duygular ortaya çıkış şekillerine göre iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrılır. Bütün duygular ölçülü olduğu sürece iyi, aşırılık boyutuna ulaştığı sürece de kötü olarak kabul edilmiştir. Her duygunun bir görevi ve ölçüsü bulunmaktadır. Bazen duygular kontrol dışı kalıp amacı dışında ve aşırı bir şekilde kullanıldığında kişisel ve toplumsal sorunlara neden olabilmektedir. Bu sorunların en aza indirilmesi ya da yok edilmesi ancak duyguların eğitilmesi sonucunda gerçekleşebilmektedir.

Duygu eğitimi, diğer bütün eğitimler kadar önemli olup kişinin duygularını tanımasına olanak sağlamaktadır. Öğrenilen hisler sayesinde kalp ve zihin işbirliği ile daha isabetli kararlar alınabilir ve toplumsal iletişim sağlıklı bir şekilde sürdürülebilir hale gelmektedir. Rasûlullah (s.a.v) beşer olma kimliğiyle hislerini en güzel şekilde yaşamış, peygamber olma kimliğiyle de duyguların sınırlarını bildirmiştir. Bu makalede, amellerin vuku bulmasında büyük payı bulunan duygular hadisler özelinde ele alınarak incelenecektir. Ayrıca duygular sayı itibarıyla çok fazla olduğundan öncelik verilen bazı duygulara değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hz. Muhammed, Kalp, Duygu, Duygu Eğitimi.

---

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

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

**Geliş/Received:** 21 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 14 Eylül/September 2022 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2022

**Atıf/Cite as:** Sevde Hilal Çelik, "Hadislere Göre Duyguların Eğitimi = Training of Emotions According to Hadiths", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 3-29 <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090800>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## Training of Emotions According to Hadiths

### Abstract

As a social being, human beings are constantly thinking and feeling. These mental and emotional activities, which mobilize human beings, enable people to communicate with their environment. While the center of mental processes is the mind, the center of emotional processes is the heart. The heart embodies all emotions in terms of creation. These include love, hate, anger, sadness, compassion, fear, and many others. Human beings need every single emotion. Emotions are divided into good and bad according to the way they arise. All emotions are considered good as long as they are in moderation, and bad as long as they are excessive. Every emotion has a duty and a measure. When they are out of control and used in an excessive way, emotions can cause personal and social problems. Minimization or elimination of these problems is only possible with the training of emotions.

The training of emotions is as important as any other training and allows the individual to recognize his/her emotions. Thanks to the feelings learned, more accurate decisions can be made with the cooperation of heart and mind. Also social communication becomes sustainable in a healthier way. The Messenger of Allah (PBUH) lived his feelings in the most beautiful way in his identity as a human being and informed about the limits of emotions in his identity as a prophet. In this article, emotions, which have a great share in the realization of deeds, will be examined in the context of hadiths. In addition, since the number of emotions is very high, some of the prioritized emotions will be mentioned.

**Keywords:** Hadith, Prophet Muhammad, Heart, Emotion, Emotion Education.

### Summary

People refer to their minds and emotions when deciding to do something. The mind and emotions, which direct human life, need to be educated. While it is planned to develop the mind with academic education, the education of emotions is ignored. However, the full functioning of the mind is possible with the education of emotions.

The heart is divided into two as Material and Spiritual. The material heart is the organ that carries out the vital activities in human body. The spiritual heart is the source of all emotions. For this reason, in order to educate emotions, first of all, it is necessary to know well the heart which is the origin of the emotions. Spiritual heart in the Qur'an is described as the locus of faith, the source of emotions, the command center of behavior, and the mind. In addition, in the Qur'an and Hadiths, it is also mentioned how the position of emotions in the heart should be, how to control and educate them, and methods to deal with emotions.

The mind comprehends objects and generates meanings by evaluating the information that is presented to it by sense organs. The spiritual heart must be healthy for mind/intelligence to perform its task. Considering the effect of heart on mind, it becomes clear that academic education cannot be considered independently of emotional education. People should educate their emotions and try to save themselves from mental depression and extreme behaviors, just as they try to educate and develop their minds and save them from ignorance.

People can feel many emotions during the day. Each emotion emerges in various ways that vary from person to person. These differences are natural as long as they do

not cause negative consequences. However, it is necessary to educate the feelings that harm them and their environment. For emotional education, first the heart must be able to feel and comprehend emotions. That is, the heart should not be in heedlessness. The person, who is vigilant and saves his/her heart from heedlessness, reaches a state of noticing bad desires. With this awareness a strong will not need to go after bad desires. People can want what is good for them, as well as desire what is bad. A person with strong will can get rid of being a slave to bad desires and control her/his emotions. It is also necessary to be moderate and find the middle way in emotions.

In this article, the feelings of love, compassion, sadness, patience, and anger are examined in the context of Hadiths. According to Prophet Mohammed, love should be first towards Allah and then towards those who love Allah. Love should not be too much because excessive love prevents people from seeing the truth. Compassion is born as a result of sincere love. Sadness gives people pain, unhappiness and distress. Sadness, after being reasonably experienced, fades over time with patience. All of the children of our Prophet died while he was alive, except for his daughter Fatima. The Prophet grieved and cried for each of his children who passed to the afterlife. The attitude of Prophet after the loss of a relative is an example of legitimate sadness. Anger also occurs in various situations such as exposure to unfair treatment. When a person is angry, she/he uses words and actions that she/he may regret later. To prevent the angry person from engaging in harmful activities, Prophet ordered that anger should be in control and made some recommendations.

The research contains Hadiths of the Prophet which mentions about reactions to various emotions and his advice on the legitimate use of emotions. When we look at these Hadiths, it is seen that the Prophet showed his love, wept from his sadness, his face reddened from anger, and he tried to endure the pain of troubles. Therefore, it has been determined that it is necessary to try to educate emotions without suppressing them or releasing them completely.

## Giriş

Dünyadaki olayların sebebini anlamak için öncelikle insanı anlamak, insanı anlamak için de empati kurmak gerekmektedir. Empati, *“Bir kişinin kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak olaylara onun bakış açısıyla bakması, o kişinin duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi”*<sup>1</sup> demektir. İnsan, akli ve duygularıyla hareket etmektedir. Aklin işlevini tam anlamıyla yerine getirebilmesi duyguların doğru bir şekilde kullanımıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bireylerin iyi ya da kötü muamelelerini anlamak için onların duygu durumlarını anlamaya çalışmak icap etmektedir.

Kur’an’da düşünme ve harekete geçirme fiili hem akla hem de kalbe atfedilmektedir. Ayetlerde insanın akli yanında duygularına da hitap edilmek suretiyle bu gerçeğe işaret edilmektedir. Allah’ın varlığına ve birliğine iman

<sup>1</sup> Gülüşan Göcen, “Empati ve Din -Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma-”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, no. 25 (2012): 275.

çağrısında gökyüzünden ve yeryüzünden deliller sunulmak suretiyle akıl esas alınmaktadır.<sup>2</sup> Bununla birlikte iman edip salih amel işleyenlere cennetin vaat edilmesi inkâr edenlere ise içerisinde çetin azabın bulunduğu cehennemden bahsedilmesi kalpteki umut ve korku duygularının muhatap alındığını göstermektedir.<sup>3</sup> Ayetlerde insana yaklaşım biçimleri incelendiğinde insanın doğru ile yanlış tefrik etmesi ve davranışları yönetmesi selim akıl ve eğitilmiş duyguların işbirliği sayesinde olduğu müşahade edilmektedir. Zira iman için tek başına aklın Allah'ın bilgisine sahip olması yeterli olmayıp kalben bu bilginin tasdik edilmesi gerekmektedir.

Çocukları geleceğe hazırlamak, meslek edindirmek üzere verilen akademik eğitimler sadece akıl odaklı bir eğitimi hedeflemektedir. Öyle ki kalbin varlığı inkâr edilircesine duygudan yoksun bir eğitim verilmektedir. İnsanın yaratılışına aykırı olan bu eğitim şekli beraberinde kontrolsüz duyguların yol açtığı bireysel ve toplumsal problemleri getirmektedir. Örneğin aşırı sevgi sevileni herkesten ayrı tutup kayırmaya, kontrolsüz öfke şiddete, yaşanan üzücü olaylara sabredememek ruhsal bunalımlara sürüklemektedir. Duygu eğitimi bu olumsuz sonuçların azaltılması, hatta ortadan kaldırılmasında büyük bir öneme sahiptir.

"Her duygunun meşru kullanma yeri ve yönü bulunmaktadır."<sup>4</sup> Duygu eğitimiyle duyguların hangi durumlarda, kimlere karşı istimal edilmesi gerekiyorsa o istikamete yönlendirilmesi ayrıca duygularda dengenin gözetilmesi amaçlanmaktadır. Hz. Peygamber de hayatı boyunca çeşitli duygular yaşamış ve hangi olaylar karşısında nasıl duygusal tepkiler verilmesi gerektiği konusunda rehberlik etmiştir. Sevdiğine sevgisini göstermiş, ümmetine merhametle yaklaşmış, üzüldüğünde ağlamış, sıkıntılara sabretmiş, öfkelenildiğinde kızmış ve duyguların meşru kullanımı hakkında ashabını bilgilendirmiştir.<sup>5</sup> Hz. Peygamber'in duygularını ifade

<sup>2</sup> Abese 80/24-32.

<sup>3</sup> Abese 80/33-42.

<sup>4</sup> İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 12: 298.

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh* (Mısır: Matbaatül Kübra el-Emriyye, 1895), "Edeb", 8: 7 (No. 5997, 5998); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1955), "Zühd", 4: 2295 (No. 2999); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Fiten", 4: 483 (No. 2191).



ediş şekilleri ve çeşitli duygular hakkında ashabi özelinde bütün Müslümanlara uyarıları hadisler aracılığıyla günümüze kadar ulaşmış ve duygu eğitiminde Hz. Peygamber'in örnek alınmasını sağlamıştır. Bu makalede hadislerden yola çıkarak bazı duygular özelinde duygu eğitimine değinilecektir.

### 1. Duygu Kavramı

Duygu soyut bir kavram olması sebebiyle onun tanımlaması yapılırken bu soyut yapının tezahürleri, duyguyu yaşayanların tecrübeleri, bu tecrübelere etki eden çevre ve din gibi faktörler dikkate alınarak çeşitli tanımlar geliştirilmiştir. Sözlükte duygu, *“Duyularla algılama, his, belirli nesne, olay veya bireylerin insanın iç dünyasında uyandırdığı izlenim”*<sup>6</sup> demektir. Psikolog Morgan'a göre, *“His, bir şeye karşı içte oluşan bir duygusal tepkinin farkında oluşturmaktadır.”*<sup>7</sup> Duygu yerine kullanılan his kelimesi, *“sezgi, idrak,<sup>8</sup> duyu organları ile algılanabilen varlıkların kendisi ile algılandığı kuvvet”*<sup>9</sup> anlamlarına gelmektedir. His, duygular ortaya çıkmadan önce onları sezmemizi sağlamaktadır. Böylece taşkın duyguları yatıştırmak için önlem almamıza imkân tanımaktadır.

Sevgi, nefret, öfke, merhamet, hüznün, kıskançlık, korku gibi sayısız duyguya ev sahipliği yapan kalp, duyguların kaynağı olmaktadır. İnsan gün içerisinde birçok duyguyu hissedebilmektedir. Duygular ortaya çıkış şekillerine göre olumlu ya da olumsuz hale bürünebilmektedir. Kur'an ve hadislerde duyguların kalpteki konumlarının nasıl olması gerektiğine, kontrol altına alınıp eğitilmesine ve duygularla baş edebilme yöntemlerine değinilmektedir. Bu noktada kalbin işlevleri ve istekleri dikkate alınarak duygu eğitimi gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır.

Hz. Peygamber, *“Âdemoğlunun kalbinde bütün arzu vadilerine uzanan yollar vardır. Allah, kalbini bütün bu yollara açmış olan kişiyi bunların hangisinde helâk ettiğini önemsemez, fakat kim Allah'a güvenirse Allah onu arzularının keşmekeşliğinden kurtarır.”*<sup>10</sup> hadisinde kalbe yerleştirilen isteklere karşı

<sup>6</sup> Nurhan Er, “Duygu Durum Sifat Çiftleri Listesi”, *Psikoloji Çalışmaları* 26, (2006): 23.

<sup>7</sup> Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Sirel Karakaş (Konya: Eğitim Kitapevi Yayınları, 2010), 206.

<sup>8</sup> Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dar Sader, 1993), 6: 51.

<sup>9</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râğib el-İsfahânî, *Müfredât'ü fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Şam: Dar Al Kalam, 1992), 231.

<sup>10</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'i Kütübü'l-Arabiyye, 1953), “Zühhd”, 2: 1395 (No. 4166).

dikkatli olunmasının önemini vurgulamaktadır. Zira bu istekler kalbimizi biçimlendirerek duygularımıza yön vermektedir. Duyguları eğitebilmek için öncelikle duyguların menşei olan kalbi iyi bir şekilde tanımak gerekmektedir.

## 2. Kalp ( قلب )

Kalp kelimesi sözlükte “bir şeyi çevirmek, tersine döndürmek, onu bir şekilden başka bir şekle değiştirip dönüştürmek”<sup>11</sup> anlamlarına gelir. Kalbin bir diğer anlamı, insan bedeninde bulunan ve kan dolaşımını sağlayan organdır.<sup>12</sup> Bu anlamdaki kalp manevi olarak Kur’an’da imanun mahalli, duyguların kaynağı, davranışların komuta merkezi ve akıl olarak nitelendirilmektedir.

Kur'an ve hadislerde kalp manasında “fuad (فواد), sadr (صدر), İübb (لب)” gibi terimler de kullanılmaktadır.<sup>13</sup> Fuad tıpkı kalp gibi olup “yanma, tutuşma, kızartma” demektir. Kalbin yanıp tutuşma hali dikkate alındığında kalp, fuad olmaktadır.<sup>14</sup> Türkçede bu durum gönül (kalp) ve yürek (fuad) olarak ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Kur’an’da fuad çoğunlukla çoğul “ef’ide” (أفئدة) formunda görülmektedir. Örneğin, “وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” (Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi).<sup>16</sup> Göğüs anlamındaki sadr ile “إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ” (Allah göğüslerde olanı bilir)<sup>17</sup> ayetinde olduğu gibi dolaylı olarak kalbe işaret edilmektedir.<sup>18</sup> Lübb, “bir şeyin özü, şaibeden arınmış, saf, bozulmamış akıl”<sup>19</sup> manalarıyla kalbin bilgi ve düşünce boyutunu temsil etmektedir. Kur’an’da ulu’l-elbâb şeklinde yer alıp “يَا أُولِي الْأَلْبَابِ” (Ey akıl sahipleri!)<sup>20</sup> nidasıyla geçmektedir.

Kur’an’da “kalp” kelimesinin sözlükteki fiil anlamıyla geçtiği birçok ayet bulunmaktadır. Bunlardan; “Allah geceyi gündüze, gündüzü geceye çevirir” ( يُقَلِّبُ ) وَتُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ ( “Onların gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz” )<sup>21</sup>, “اللهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ

<sup>11</sup> Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 229.

<sup>12</sup> Uludağ, “Kalb”, 230.

<sup>13</sup> Uludağ, “Kalb”, 230.

<sup>14</sup> Râğıb el-İsfahânî, 646.

<sup>15</sup> Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1: 617.

<sup>16</sup> en-Nahl 16/78; Ayrıca bkz. el-En’âm 6/110, 113; İbrâhîm 14/37, 43; el-Mü’minûn 23/78; es-Secde 32/9; el-Ahkâf 46/26; el-Mülk 67/23; el-Hümeze 104/7.

<sup>17</sup> Âl-i İmrân 3/119; Ayrıca bkz. el-Enâm 6/125; el-A’râf 7/2; Hûd 11/12; el-Hicr 15/97; en-Nahl 16/106; Tâhâ 20/25; eş-Şuarâ 26/13; ez-Zümer 39/22; el-İnşirâh 94/1.

<sup>18</sup> Uludağ, “Kalb”, 230.

<sup>19</sup> Râğıb el-İsfahânî, 733.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/179, 197, 269; Âl-i İmrân 3/7, 190; el-Mâide 5/100; Yûsuf 12/111; er-Ra’d 13/19; İbrâhîm 14/52; Sâd 38/29, 43; ez-Zümer 39/9, 18, 21; el-Mü’min 40/54; et-Talâk 65/10.

<sup>21</sup> Nûr 24/44.

﴿وَأَبْصَارَهُمْ﴾<sup>22</sup> ayetleri yanında “İmandan gerisin geri dönenler”,<sup>23</sup> “Hz. Peygamber’e sırt çevirenler”,<sup>24</sup> “Kiblenin değişmesi için Hz. Peygamber’in yüzünü göğe doğru çevirmesi”,<sup>25</sup> “Ashab-ı kehf’in uykularında sağa sola çevrilmeleri”<sup>26</sup> ifadeleri için de aynı kelime kullanılmıştır.

İnsan vücudunun göğüs boşluğunda yer alan organa “kalp” adının verilmiş olması onun manen çok değişken oluşundan kaynaklanmaktadır.<sup>27</sup> Çünkü kalp, aklın iyi ile kötüyü ayırt etmesinden sonra iyi olana meyledebileceği gibi kötü olana da meyledebilmektedir. İman ettikten sonra gerisin geri küfre dönebilmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber, kalplerin İslamiyet ve hidayet üzerinde sabit kalması için Allah’a dualar etmiştir.<sup>28</sup> Ayrıca kalbin durumunu boş arazide savrulan tüye benzetererek<sup>29</sup> kalbin kötülöklere kaymasından Allah’a sığınmış<sup>30</sup> ve “Ey kalpleri çeviren Allah’ım! Bizim kalplerimizi taâtına çevir!”<sup>31</sup> diyerek niyazda bulunmuştur.

Kur’an’a göre, Cebrail (a.s) vahyi Hz. Peygamber’in kalbine indirmiştir.<sup>32</sup> İmanın gerçekleşmesi için kalbin tasdiki şarttır. Kalb-i selim<sup>33</sup> (tertemiz kalp) sahipleri şirkten, küfürden, kötü huylardan, cehaletten uzak;<sup>34</sup> kibir, haset, öfke, cimrilik gibi olumsuz duygulardan arınmış kişilerdir.<sup>35</sup> Kur’an’da iman etme ve akletme kabiliyeti kalbe nispet edilmiş,<sup>36</sup> vicdan, şuur, duygu, karakter, nefis, ilim ve anlayış kalbin işlevleri olarak sayılmıştır.<sup>37</sup> Ayrıca kalplerin çeşitli halleri ayetlerle açıklanmaktadır. Örneğin; şahitliği gizleyenin

<sup>22</sup> el-En’âm 6/110.

<sup>23</sup> Âl-i İmrân 3/144, 149.

<sup>24</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>25</sup> el-Bakara 2/144.

<sup>26</sup> el-Kehf 18/18; Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/127, 174; el-Mâide 5/21; el-A’râf 7/125; et-Tevbe 9/95; Yûsuf 12/62; en-Nahl 16/46; el-Kehf 18/36; el-Hac 22/11; eş-Şuarâ 26/50; el-Ankebût 29/21; el-Ahzâb 33/66; ez-Zuhuruf 43/14; el-Fetih 48/12; el-Mülk 67/4; el-Mutaffifin 83/31; el-İnşikâk 84/9.

<sup>27</sup> Râğıb el-İsfahânî, 681. (قلب الإنسان قيل: سمي به لكثرة تغلبه)

<sup>28</sup> Tirmizî, “Deavât”, 5: 573 (No. 3587); İbn Mâce, “Mukaddime”, 1: 72 (No. 199); “Dua”, 2: 1259 (No. 3830).

<sup>29</sup> İbn Mâce, “Mukaddime”, 1: 34 (No. 88).

<sup>30</sup> Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Abdulfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebü’l-Matbu’âtü’l-İslâmiyye, 1986), “İstiaze”, 8: 255 (No. 5443).

<sup>31</sup> Müslim, “Kader”, 4: 2045 (No. 2654).

<sup>32</sup> el-Bakara 2/97.

<sup>33</sup> eş-Şuarâ 27/89; es-Sâffât 37/84.

<sup>34</sup> *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 4: 158.

<sup>35</sup> *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4: 541.

<sup>36</sup> Âl-i İmrân 3/167; en-Nahl 16/22; el-Kehf 18/57; el-Fetih 48/4; el-Hucurât 49/7.

<sup>37</sup> Âl-i İmrân 3/8, 103; el-En’âm 6/25; el-Enfâl 8/24; en-Nahl 16/108; el-Hac 22/35.

kalbi günahkârdır.<sup>38</sup> Hz. Peygamber'in kalbi Allah'ın kendisine lütfettiği merhamet sayesinde kaba, katı değil yumuşaktır.<sup>39</sup> Daima Allah'a yönelenlerin kalpleri samimidir (kalb-i münîb).<sup>40</sup> Kâfirlerin, kendini beğenmiş zorbarların, arzularını tanrı yerine koyanların ve münafıkların kalpleri mühürlenmiştir.<sup>41</sup> Ayetleri inkâr edenlerin kalpleri kararmıştır.<sup>42</sup> Mühürlü ve kararmış kalbe sahip olanlar artık anlayıp kavrayamazlar. Onların kalpleri işlevlerini yitirmiştir.

İslam düşüncesinde kalp, duygu ve düşüncelerin kaynağı olmasıyla önemli bir konuma sahiptir. Bu durumu vurgulamak üzere Hz. Peygamber, *"İyi bilin ki, vücutta bir et parçası vardır. O iyi olduğunda bütün vücut iyi olur. O bozuk olduğunda bütün vücut bozulmuş olur. İyi bilin ki, bu (et parçası) kalptir!"*<sup>43</sup> buyurmuştur. Maddi-manevi sağlık kalbin bozulmamış olmasıyla yani sağlam ve selim kalp ile mümkündür. Selim kalp, iyi ve kötünün ölçüsü olmaktadır. Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber, *"İyi ve sevap, canın kendisiyle sükûn, kalbin kendisiyle huzur bulduğu şeydir. Kötü ve günah ise insanın içine oturan, insanın gönlünde gidip gelen şeydir!"*<sup>44</sup> demektedir. Böylece insan kalbi sorumlu olmaktadır. Hz. Peygamber, *"Emanet gökten insanların kalplerinin derinliğine iner. İnsanlar Kur'an okuyarak ve sünneti öğrenerek emaneti korurlar."*<sup>45</sup> hadisiyle bu sorumluluğa işaret etmektedir. Emaneti yüklenen kalp iman ile küfür arasında tercih yapmaktadır. Zira Rasûlullah, *"Bir kişinin kalbinde aynı anda iman ile küfür, doğruluk ile yalancılık, hıyanet ile emanet bir arada bulunmaz."*<sup>46</sup> buyurmaktadır. Kişinin imanının ancak kalbin kesin onayı ile gerçekleştiğine ise *"İman; kalp ile tasdik, dil ile (kelime-i şehadet-i söylemek sureti ile) ikrar ve organlar ile amel (namaz, oruç, zekât, hac gibi) etmektir."*<sup>47</sup> rivayetinde değinilmiştir. Ameller imanın bir göstergesi olup kalpte başlamaktadır.

Bir kalbe iman yerleştikten sonra artık orada duyguların olumsuz

<sup>38</sup> el-Bakara 2/283.

<sup>39</sup> Âl-i İmrân 3/159.

<sup>40</sup> Kâf 50/33. (يَقْبَلُ مِنْبِي) )

<sup>41</sup> en-Nahl 16/108; el-Mü'min 40/35; el-Câsiye 45/23; Muhammed 47/16; el-Münâfikûn 63/3.

<sup>42</sup> el-Mutaffifîn 83/14.

<sup>43</sup> Buhârî, "İman", 1: 20 (No. 52); İbn Mâce, "Fiten", 2: 1318 (No. 3984); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), "Büyû", 3: 1647 (No. 2573).

<sup>44</sup> Dârimî, "Büyû", 3: 1649 (No. 2575).

<sup>45</sup> Buhârî, "İ'tisâm ve sünnet", 9: 92 (No. 7276).

<sup>46</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995), 8: 359 (No. 8575).

<sup>47</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 1: 25 (No. 65).

yönlerine yer yoktur. “Kulun kalbinde iman ile haset bir arada olamaz”<sup>48</sup> ve “İman ile cimrilik mümin kimsenin kalbinde birleşmez”<sup>49</sup> diye buyuran Hz. Peygamber kötü duyguların prensip olarak benimsenmesine karşı uyarılmaktadır. Cimrilik ve haset gibi duygular insanda mevcut olup zaman zaman ortaya çıkmaktadır. Burada önemli olan bu kötü duyguların kalpte imanın önüne geçen hâkim güç haline getirilmeden kontrol altında tutulmasıdır. Hz. Peygamber mümin kimsenin kalbi için çeşitli benzetmelerde bulunmaktadır. “İnsanlar ineb’e yani üzüme, kerm diyorlar. Kerm, ancak müminin kalbidir”<sup>50</sup> hadisinde iman edenin kalbi kerm olarak nitelendirilmektedir. Cahiliye döneminde Araplar, üzümden elde edilen şaraba cömertliğin kaynağı olarak kerem (cömertlik) lafzından kısaltarak kerm demekteydiler.<sup>51</sup> Hz. Peygamber ise cömertliğin asıl kaynağının müminin kalbi olduğunu söylemektedir. Bütün duyguların kaynağı olan kalp imana açılırsa ilahi bir eğitim vuku bulur ki orada güzel duygular yeşermeye başlar. Müminin kalbinden cimrilik yerine cömertlik neşet eder. Bir başka hadiste Hz. Peygamber, “İnsanların hangisi daha faziletlidir?” sorusuna, “Kalbi mahmûm (pak) ve dili çok doğru olan her mümin kişi” cevabını vermiştir. Devamında mahmûm kalbin; Allah’tan korkan, tertemiz bir kalp olduğunu onun içinde günah, zulüm, yaratıklara karşı kötülük, kin, haset olmadığını açıklamıştır.<sup>52</sup> İmanla birlikte güzelliğe kapılarını açan kalp desteklenir ve duygu eğitimi sağlanırsa erdemli seviyeye ulaşılmış olunmaktadır. Böyle kişinin kalbi de hadiste geçtiği üzere mahmûm (pak, tertemiz) olmaktadır.

Hadislerde kalbin farklı durumlarına değinilerek kalpteki çeşitli duygulardan ve isteklerden bahsedilmiştir. Bunlardan yukarıda geçen kerm ve mahmûm kalbin yanında şunlar da sıralanabilir;

Genç kalp: İnsan yaşlansa da mal biriktirip çoğaltma sevgisi ve uzun yaşama umudu kalbinde genç kalmaktadır.<sup>53</sup>

Mahzun kalp: Hastalanan kişi için veya bir ölünün ardından kalpler

<sup>48</sup> Nesâî, “Cihad”, 6: 12 (No. 3109).

<sup>49</sup> Nesâî, “Cihad”, 6: 13 (No. 3110-3115).

<sup>50</sup> Buhârî, “Kitabu’l-Edeb”, 8: 42 (No. 6183).

<sup>51</sup> Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 8: 408.

<sup>52</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 2: 1409 (No. 4216).

<sup>53</sup> Buhârî, “Kitabu’r-Rikâk”, 8: 89 (No. 6420); Müslim, “Zekât”, 2: 724 (No. 1046, 1047); Tirmizî, “Zühd”, 4: 570 (No. 2338); İbn Mâce, “Zühd”, 2: 1415 (No. 4233, 4234).

üzülmektedir.<sup>54</sup>

Merhametli kalp: Üzüntüsünden dolayı gözyaşı dökenlerin,<sup>55</sup> çocuklara duyduğu sevgiden dolayı onları öpenlerin kalplerine Allah merhameti yerleştirmiştir.<sup>56</sup>

Katı kalp: Allah'ı zikretmeden sözü uzatanların ve Allah'tan uzak olanların kalpleri katılaşmaktadır. <sup>57</sup> Kalp katılaşınca artık içerisinde merhamet barındırmaz olur.<sup>58</sup>

Siyahlaşmış kalp: *"Kul bir günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta oluşur. Bundan vazgeçip tövbe ve istiğfar ettiği zaman kalbi parlatılır. Günaha devam ederse siyah nokta artırılır ve sonunda tüm kalbini kaplar."*<sup>59</sup> *"Fitneler kalbe işledikçe siyah bir nokta oluşmaktadır."*<sup>60</sup>

Perdelenen kalp: *"Benim kalbim de perdelenir ve ben günde yüz defa Allah'tan bağışlanma dilerim."*<sup>61</sup>

Mühürlü kalp: *"Ya birtakım kimseler Cuma namazlarını terk etmekten vazgeçerler ya da Allah onların kalplerini mühürler ve onlar artık gafillerden olurlar."*<sup>62</sup>

İnanç, güzel ahlak ve iyi niyet kalbi sağlam bir kavrayış ve olumlu duyguların sahibi haline getirmektedir. İnançsızlık, günahkârlık ve kötü ahlak ise akletme ve duyguları kontrol etme özelliklerini kaybettirerek kalbi manevi güzelliklerden yoksun hale getirmektedir. Böylece kalp katılaşma, kararma, perdelenme, mühürlenme gibi birçok manevi hastalıkla karşı karşıya kalmaktadır. <sup>63</sup> Kalpleri iyileştirmenin ve sağlığının devamını sağlamanın yolu iman ve duygu eğitiminden geçmektedir.

### 3. Duygu Eğitimi

İnsanın zihni ile kalbi ayrılmaz bir bağla birbirlerine bağlıdırlar. Zihin, duyu organlarının kendisine sunduğu verileri değerlendirerek nesnelere kavrar ve anlamlar çıkarır. Zihnin/zekânın bu görevi gerçekleştirebilmesi için manevi kalbin sağlıklı olması gerekmektedir. Eğer kalp, *"bayağı arzularını*

<sup>54</sup> Buhârî, "Cenaiz", 2: 84 (No. 1304); Nesâî, "Cenaiz", 4: 19 (No. 1859).

<sup>55</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1950), "Cenaiz", 3: 193 (No. 3125).

<sup>56</sup> Müslim, "Fedaîl", 4: 1808 (No. 2317).

<sup>57</sup> Tirmizî, "Zühd", 4: 607 (No. 2411).

<sup>58</sup> Tirmizî, "Birr ve Sıla", 4: 323 (No. 1923); Ebû Dâvûd, "Edeb", 4: 286 (No. 4942).

<sup>59</sup> Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 5: 434 (No. 3334).

<sup>60</sup> Müslim, "İman", 1: 128 (No. 144).

<sup>61</sup> Müslim, "Zikir", 4: 2075 (No. 2702).

<sup>62</sup> Nesâî, "Cum'a", 3: 88 (No. 1369).

<sup>63</sup> Özaşar vd., *Hadislerle İslâm*, 3: 65.

*tanrılaştırır*sa”<sup>64</sup> artık göz görmez, kulak duymaz olur ki bunun neticesinde zihin de kavrayamaz hale gelir.<sup>65</sup> Dolayısıyla insanı diğer canlılardan ayıran özelliği tek başına zekâ değil aynı zamanda zekâ ile sıkı ilişkisi olan manevi kalptir.

Kalbin insan fiillerindeki baskın konumu Kur’an’da, “Onlara imanın amacı konusunda açık işaretler verdik; onlar, bütün bu bilgilerin kendilerine tevdi edilmesinden sonradır ki, aralarındaki kıskançlıktan dolayı farklı görüşlere sarıldılar.”<sup>66</sup> ayetiyle açıklanmaktadır. İlahi mesajın siyak ve sibakına baktığımızda özelde İsrailoğulları olmak üzere hevalarına kapılıp bile bile gerçekleri görmezden gelenler ele alınmaktadır. Tevrat’ta son peygamber hakkında açıklamalar yapılmış ve ona iman edilmesi istenmiştir. İsrailoğullarının bu açıklamalarda yer alan son peygamberin Hz. Muhammed (s.a.v) olduğunu delilleriyle, açık bir şekilde bilmelerine rağmen iman etmemelerinin sebebi tamamen duygusaldır. Çünkü kendi soylarından birinin peygamber olmasını istiyorlardı. Arzularının yerine gelmemiş olması onları düşmanca duygulara yönlendirerek hasetlerinin esiri haline getirmiş böylece ayrılığa düşmelerine neden olmuştur.<sup>67</sup>

Kalbin zihin üzerindeki etkisi dikkate alındığında akademik eğitimin duygu eğitiminden bağımsız düşünülemediği ortaya çıkmaktadır. Zekâ seviyesinin (IQ) kaliteli yaşam ve başarı için yeterli olmadığından anlaşılmasından sonra duygu eğitiminin önemi giderek artmaktadır. Bu yönde yapılan araştırmalar bilime duygusal zekâ (EQ) kavramını kazandırmıştır. “Duyguları yönetme, yönlendirme becerisi” olarak tanımlanan duygusal zekâ ilk defa 1990’da kullanılmış ve halen üzerinde çalışmalar yapılmaktadır.<sup>68</sup> Duygu eğitimi ise duyguları yönetme kabiliyetini kazanmanın, duygusal zekâyı geliştirmenin birinci basamağı olmaktadır.

İnsan zihnini nasıl eğitip geliştirmeye, cahillikten kurtarmaya çalışıyorsa aynı şekilde duygularını da eğitip kendisini ruhsal bunalımlardan, aşırı

<sup>64</sup> el-Furkân 25/43.

<sup>65</sup> el-A’râf 7/179. “Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkıncıdır. İşte asıl gafiller onlardır.”

<sup>66</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), el-Câsiye 45/17.

<sup>67</sup> Nâsirüddîn Ebû Said Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vîl*, haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dar-u İhya’it-Turas’il-Arabi, ts.), 5: 107.

<sup>68</sup> Nuran Bayrak, “Kur’an’da Kıssa Temelli Duygu Eğitimi” (Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018), 37-38.

davranışlardan kurtarmaya çalışmalıdır. Zira bir işte ehil olmak için tek başına işin işleyiş bilgisine sahip olmak yeterli değildir. Bunun yanında iş ahlakına da sahip olunmalıdır. İş arkadaşlarının kıskanılması, olumsuzluklar karşısında öfkeye hâkim olunamayıp iş yerinde agresif hareketlerin sergilenmesi duygu eğitiminden yoksun çalışanın bireysel başarısına, işinde tutunmasına engel olmakta ve çevresine zarar vermesine neden olmaktadır.

Kur'an'da duygu eğitiminden mahrum olanların özellikleri sıralanarak duygu eğitimi için neler yapılması gerektiğine ışık tutulmaktadır. Kehf suresinin 28. ayetinde, Hz. Peygamber ile din hakkında görüşmek için gelen müşriklerin Hz. Peygamber'in yanında bulunan fakir müminleri oradan uzaklaştırmak istemelerinden bahsedilmektedir.<sup>69</sup> Bu müşrikler Kureyş'in ileri gelenleri olmaları hasebiyle kendilerini fakir müminlerden üstün sayıp onlarla aynı ortamda bulunmayı bir aşağılık olarak görmekteydiler. Ancak Hz. Peygamber'in de dediği gibi, *"Allah sizin suretlerinize ve mallarına bakmaz. O ancak sizin kalplerinize ve amellerinize bakar."*<sup>70</sup> Kişiyi üstün kılan maddi zenginlik değil manevi olarak kalbin imanla ve güzel duygularla dolu olmasıdır. Yine bir başka hadiste, *"Zenginlik mal çokluğu değildir. Asıl zenginlik, insanın gönül zenginliğidir."*<sup>71</sup> buyurulmaktadır. Ayetin devamında Kureyşli müşriklerin zenginliği mal çokluğunda aramalarının nedeni doğruyu kavramakta gafil kalmış kalpleri olduğu açıklanmaktadır. *"...Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!"*<sup>72</sup> Bu ayetten yola çıkarak duygu eğitimini gerçekleştirebilmenin yolları şöyle sıralanabilir.

Kalbi gafil olmaktan kurtarmak: Gaflet, *"Dünya veya ahiret hayatı için gerekli olan bir şeyin önemini kavrayamama, bir şeyin gerekliliği ortada iken bunu idrak edememe ve nefsin kendi arzusuna uymasındır."*<sup>73</sup> Kur'an'da hevâlarına kapılmış, kalbin kötü arzularının kölesi olmuş kişilerin kalplerinin mühürlenmesiyle gafil bir konuma geldikleri belirtilmektedir.<sup>74</sup> Yarattığı amacına uygun yaşamak ve dünya ile ahiret mutluluğu için çalışmak öncelikle uyanık olmak yani gafil olmamakla mümkündür. Kalbin kötü arzularını fark edip bu isteklerin peşinden gitmemek gerekir. *"Bilesiniz ki*

<sup>69</sup> Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 3: 549-550.

<sup>70</sup> Müslim, "Birr ve Sıla", 4: 1987 (No. 2564).

<sup>71</sup> Buhârî, "Rikak", 8: 95 (No. 6446).

<sup>72</sup> el-Kehf 18/28.

<sup>73</sup> Süleyman Uludağ, "Gaflet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 283.

<sup>74</sup> el-A'râf 7/179.



gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur.”<sup>75</sup> ayetinden anlaşılacağı üzere kalbi gafletten kurtarmanın, uyanık kılmanın yolu zikirdir.

Zikir, “Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş”<sup>76</sup> demektir. Zikir dille, kalple ve organlarla olmak üzere üç şekilde gerçekleşebilmektedir. Allah'ı sözlerle anmak ve şükretmek dil ile yapılan zikir, Allah'ı tanımak ve mahlûkatın sebeplerini kavramak için tefekkür etmek kalp ile yapılan zikir, Allah'ın emir ve yasaklarına uygun hareket etmek ise organlarla yapılan zikirdir.<sup>77</sup> Allah'a dua etmek de bir nevi zikirdir. Hz. Peygamber bir duasında, “Allah'tan korkmayan, itaat etmeyen kalpten Allah'a sığınmıştır.”<sup>78</sup> Allah'ı anmaktan gafil olanlar zikirden ve zikrin insana sunduğu erdemden yoksun kalmaları nedeniyle kötü arzularına uyararak kalplerini mutmain kılmaya çalışmaktadırlar.<sup>79</sup> Duygu eğitimi için öncelikle kalbin duyguları hissedebilir, idrak edebilir bir durumda olması yani gafil olmaması gerekmektedir.

Kötü arzuların kölesi olmamak: Kalbini gafletten kurtarıp uyanık hale gelen kişi kötü arzuları fark eden bir konuma ulaşmaktadır. Bu farkındalıkla birlikte kötü arzuların peşinden gitmemek için güçlü bir iradeye ihtiyaç duymaktadır. Başta oruç olmak üzere bütün ibadetler iradeyi güçlendirmeye katkı sağlar. Hz. Peygamber, “Oruç bir kalkandır. Oruçlu, saygısızlık yapmasın, ahlâksızca konuşmasın. Eğer biri kendisiyle dövüşmeye veya sövüşmeye kalkışırsa, iki defa, ‘Ben oruçluyum.’ desin...”<sup>80</sup> sözüyle orucun kişiyi çeşitli kötülüklerden koruduğuna işaret etmektedir. Bu kötülükler arasında nefsin kötü istekleri, şeytanın vesveseleri, yanlış tutum ve davranışlara karşı duyguların kontrol edilememesi yer almaktadır.<sup>81</sup> Bir sataşmayla veya kerih sözlerle karşı karşıya kalan kişi öfkesinin mağduru olmamak için kalbini yatıştırmaya çalışmalıdır. Zira böyle bir durumda kişinin kalbi, kendisini tahrik edene karşı onu tartaklamak gibi her türlü zarar verici isteklerin muhatabı olabilmektedir. Öfkeyle dolan bu kalbe dur diyebilmek güçlü irade sayesinde olmaktadır.

<sup>75</sup> er-Ra'd 13/28.

<sup>76</sup> Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 409.

<sup>77</sup> Öngören, “Zikir”, 409-410.

<sup>78</sup> Müslim, “Zikir ve Dua”, 4: 2088 (No. 2722); Ebû Dâvûd, “Vitr”, 2: 92 (No. 1548); İbn Mâce, “Dua”, 2: 1261 (No. 3837); Nesâî, “İstiaze”, 8: 254, 260 (No. 5442, 5458).

<sup>79</sup> Süleyman Pak, “Kur'anın Duyguları Eğitmesi Bağlamında Öfkenin Kontrolü Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, no. 1 (2012): 73.

<sup>80</sup> Buhârî, “Savm”, 3: 24 (No. 1894).

<sup>81</sup> Özafşar vd., *Hadislerle İslâm*, 2: 415.

Öfke duygusunun nerede, ne ölçüde kullanılacağını öğreten duygu eğitiminin pratik hayata aktarılabilmesi de kalbe söz geçirebilen irade dolayısıyla mümkündür. Bu nedendir ki iradenin sağlam kılınması duygu eğitimi için önemlidir. Nitekim insan kendisi için iyi olanı isteyebileceği gibi kötü olanı da arzulayabilmektedir.<sup>82</sup> Bu istekler akıl süzgecinden geçirilerek doğru ile yanlış ayırt edildikten sonra kalp kötü olana yönelse dahi güçlü iradeye sahip olan kişi bu arzusunun kölesi olmaktan kurtulup duygularını kontrol altına alabilmektedir.

Aşırılıklardan uzak durmak yani itidalli olmak: “*Duygu, düşünce, ahlak ve davranışlardaki denge*”<sup>83</sup> anlamındaki itidal, aşırılığın iki uç noktası olan ifrat ve tefrite sapsmadan ölçülü, orta yollu olmayı ifade etmektedir. Kur’an ve hadislerde her türlü konuda aşırılıklar yerilmiş ve itidalli bir hayat sürülmesi istenmiştir.<sup>84</sup> Kur’an’da aşırılığa sapanların, haddi aşanların Allah tarafından sevilmediği bildirilmiştir.<sup>85</sup> Hz. Peygamber de “*Her şeyin bir coşkunluğu olduğu gibi her coşkunluğun da bir durgunluğu vardır. Şayet bu iki hâli yaşayan kimse itidalli olup orta yolu takip edebilirse onun (kurtuluşa ereceğini) umarım. Fakat parmakla gösterilecek hâle gelirse, onu (salih kimselerden) saymayın!*”<sup>86</sup> buyurmaktadır. Duyguların da coşkunluğu ve durgunluğu bulunmaktadır. Ancak duygular ne bastırılmalı ne de tamamen serbest bırakılmalıdır, duygular eğitilmelidir.<sup>87</sup>

Duygu eğitimi küçük yaşlarda anne-baba tarafından verilmeye başlanmalıdır. Çocukların duyguları görmezden gelinmemelidir. Duyguların dışa vurum şekillerinden yola çıkarak çocukların olumlu yaklaşımları onaylanmalı, olumsuz tutumları ise eğitilmelidir.<sup>88</sup> Duygu eğitimi için özellikle çocuğun hislerinin ortaya çıkmasını beklemek gerekmez. Çocukluk döneminde hikâyeler duygu eğitiminde temel rolü üstlenmektedir. Kıssalar biz farkında olmadan duygulara hitap eder ve içselleştirilen karakterler sayesinde duygu eğitiminin gerçekleştirilmesi sağlanır.

Kur’an’da kıssa yöntemi çokça kullanılmaktadır. Başından sonuna kadar

<sup>82</sup> el-İsrâ 17/11. “*İnsan, şerri de hayrı istediği gibi ister. İnsan pek acelecidir!*”

<sup>83</sup> Mustafa Çağrı, “İtidal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 456.

<sup>84</sup> Çağrı, “İtidal”, 456.

<sup>85</sup> el-Bakara 2/190; el-Mâide 5/87.

<sup>86</sup> Tirmizî, “Sıfâtü'l-Kıyâme”, 4: 635 (No. 2453).

<sup>87</sup> Bayrak, *Kur’an’da Kıssa Temelli Duygu Eğitimi*, 35.

<sup>88</sup> Tekin Han, “Kur’an Işığında Duyguların Eğitimi” (Yüksek Lisans tezi, İğdır Üniversitesi, 2017), 78.

tek bir kıssanın anlatıldığı Yusuf suresinde “*Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri (ulu'l-elbâb) için ibretler vardır.*”<sup>89</sup> buyurulmaktadır. Duygu eğitiminin çocuklara verilebilmesi için öncelikle ebeveynlerin kendilerini eğitmeleri icap etmektedir. Bu noktada İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnet rehber olmaktadır. Hz. Peygamber'in hadisleri esas alınarak bazı duygular açıklanmaya çalışılacaktır.

#### 4. Bazı Duygular ve Hadislere Göre Eğitimi

Kalplerde nice duygular saklı bulunmaktadır. Her duygu kişiden kişiye değişen çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu farklılıklar olumsuz sonuçlara sebep olmadığı sürece tabiidir. Ancak sahibine ve çevresine zarar veren duyguların eğitilmesi gerekmektedir.

##### 4.1. Sevgi ve Merhamet

İnsanı hayata bağlayan, iki cihanı da kazanmak için hareke geçiren, insana umut aşıl原因 ve merhameti açığa çıkaran duyguların başında sevgi bulunmaktadır. En yüce varlık olan yaratıcıdan, en aşağı varlık olan cansız nesnelere kadar sevgi beslenmektedir. Kalplere sevgiyi yerleştiren Allah, “kullarını çok seven ve sevilmeye en layık olan” anlamındaki el-Vedüd isminin sahibidir.<sup>90</sup> Allah'ın sevgisinin büyüklüğüne işaret eden Hz. Peygamber, “*Allah rahmeti yüz parça yaratmış, doksan dokuzunu kendi nezdinde tutmuş, yeryüzüne bir parçasını indirmiştir. Anne çocuğuna bu bir rahmetle merhamet eder. Allah, rahmetin doksan dokuz kısmını ise kıyamet günü için saklamıştır.*”<sup>91</sup> buyurmaktadır.

Varlıklara duyulan bütün sevgiler kişiyi mahlûkatın yaratıcısı Allah'a, Allah'ı sevmeye götürmektedir. Bu sevgi sayesinde insan Allah'a yaklaşmaktadır. Çünkü sevgi, seven ile sevileni birbirine yaklaştırmakta sevenlerin gönüllerini birleştirip karşılıklı olarak ilgi ve alakayı arttırmaktadır.<sup>92</sup> İnsan Allah'a duyduğu sevgiyle çevresindeki güzelliklere her baktığında Allah'ı hatırlamaktadır. Allah'a daha fazla yaklaşabilmek, Onun rızasını kazanabilmek adına ibadetlerine, zikrine, dualarına itina göstermektedir. Hz. Peygamber'in haber verdiği göre, “*Allah da kendisine yaklaşmaya çalışan kulunu sevdiikten sonra artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olmaktadır. Yani bu organlarıyla meydana gelmesini arzu ettiği bütün dileklerini yerine getirmektedir. Onun dualarına icabet edip kendisine*

<sup>89</sup> “لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ” Yusuf 12/111.

<sup>90</sup> Özafşar vd., *Hadislerle İslâm*, 3: 76.

<sup>91</sup> Müslim, “Tevbe”, 4: 2108, 2109 (No. 2752, 2753).

<sup>92</sup> Ali Koçak, “Duygular ve Din Duygusu” (Yüksek Lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, 2016), 43.

sığındığında onu korumaktadır.”<sup>93</sup> Ayrıca Allah’ın sevgisine mazhar olan kişi başta Cebrail (a.s.) olmak üzere bütün gök ehli ve yerdeki insanlar tarafından kabul görüp sevilmektedir.<sup>94</sup>

Hz. Peygamber; Allah’ın son elçisi, bir eş, bir baba ve bir arkadaş olarak Allah’a duyduğu derin sevgiyle birlikte ehl-i beytini ve ashabını da sevmekteydi. “Âlemlere rahmet”<sup>95</sup> olarak gönderilen Hz. Peygamber’in ashabına karşı beslediği sevgiye Kur’an’da, “Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.”<sup>96</sup> ayetiyle değinilmektedir. Şefkat ve merhamet duyguları samimi sevgi sonucunda doğmaktadır. Ümmetine böyle bir sevgiyle bağlı olan Hz. Peygamber, müminler arasında da bu sevgiyi yayarak din kardeşliğini tesis etmiştir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber, “Müminler birbirlerine sevgide, merhamette, yardımlaşmada bir vücut gibidirler. O vücudun bir organı hastalanınca bu acıyı bütün vücut hisseder.”<sup>97</sup> demektedir.

Sevginin olmadığı kalpte iman eksik kalmaktadır. Allah ve Rasûlünü anne-babadan, evlatlardan, bütün insanlardan daha çok sevmekle ancak kâmil mümin olunabilmekte<sup>98</sup> ve imanın tadına varılabilmektedir.<sup>99</sup> Ayrıca imanın tam anlamıyla kalbe yerleşebilmesi diğer müminleri sevmekle mümkün olmaktadır.<sup>100</sup> İmanı tamam hale getiren bu sevgiler aynı zamanda sevginin kimlere karşı olması gerektiğini de göstermektedir. Hz. Davûd’un (a.s.) duasında da yer aldığı üzere sevgi öncelikle Allah’a daha sonra da Allah’ı sevenlere karşı olmalıdır.<sup>101</sup> Hz. Peygamber, Allah’ı sevdiği için kendisinin de sevilmesini istemektedir.<sup>102</sup> Dolayısıyla sevgi Allah için olmaktadır.<sup>103</sup>

İman ile sevgi ilişkisi dikkate alındığında sevgide gafil olmamanın önemi daha da artmaktadır. Kalbe yerleştirilen, muhabbet duyulan kişilere veya

<sup>93</sup> Buhârî, “Rikak”, 8: 105 (No. 6502).

<sup>94</sup> Buhârî, “Bedi’l-Halk”, 4: 111 (No. 3209); “Edeb”, 8: 14 (No. 6040); “Tevhid”, 9: 142 (No. 7485); Müslim, “Birr ve Sıla”, 4: 2030 (No. 2637); Tirmizî, “Tefsir”, 5: 317 (No. 3161).

<sup>95</sup> el-Enbiyâ 21/107.

<sup>96</sup> et-Tevbe 9/128.

<sup>97</sup> Buhârî, “Edeb”, 8: 10 (No. 6011); Müslim, “Birr ve Sıla”, 4: 1999 (No. 2586).

<sup>98</sup> Buhârî, “İman”, 1: 12 (No. 14, 15).

<sup>99</sup> Buhârî, “İman”, 1: 12, 13 (No. 16, 21); “İkrah”, 9: 20 (No. 6941); Müslim, “İman”, 1: 66 (No. 43).

<sup>100</sup> Buhârî, “İman”, 1: 12 (No. 13); Müslim, “İman”, 1: 74 (No. 54).

<sup>101</sup> Tirmizî, “Deavât”, 5: 522 (No. 3490). “Allah’ım, senden seni sevmeyi, seni seven kişiyi sevmeyi, senin sevgine ulaştırılan ameli isterim. Allah’ım, senin sevgini bana kendimden, ailemden ve soğuk sudan daha sevimli eyle.”

<sup>102</sup> Tirmizî, “Menâkıb”, 5: 664 (No. 3789).

<sup>103</sup> Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 4: 198 (No. 4599).

şeylere karşı uyanık olmak gerekmektedir. Zira fark edilemeden imanın ışığı söndürülüp İslam dışı karanlıklara kalpler mahkum edilebilmektedir. Güneş ile Ay aynı anda bulunamayacağı, “biri doğduğunda diğerinin ışığı kalamayacağı”<sup>104</sup> gibi kalplerde de iman ile iman dışı şeyler bir arada bulunmamaktadır. Dolayısıyla kimlere ve nelere karşı sevgi beslendiğine dikkat edilmesi duygu eğitimi için elzem bir durum olmaktadır. Bu dikkat sayesinde kalbin meşru olmayan bir sevgiye meylectiği sezildiğinde ise irade kuvvetiyle bu duygu kontrol altına alınmaya çalışılmalıdır. Çünkü Hz. Peygamber, “kişi dostunun dini/ahlakı üzerinedir.”<sup>105</sup> buyurmaktadır.

İslam’da anne-babanın, akrabasının, çocukların, komşunun önemi vurgulanmakta, bu kişilere karşı sevgi ve saygıda kusur edilmemesi ve sevilene sevginin gösterilmesi istenmektedir. Hz. Peygamber de sevilen kimseye karşı sevginin söylenmesini tavsiye etmektedir.<sup>106</sup> Rivayet edildiğine göre, bir adam Hz. Peygamber’in yanında iken oradan geçen bir adamı sevdiğini ifade etmesi üzerine Hz. Peygamber bunu o kişiye söylemesini buyurmuştur. Bunun üzerine adam o kimsenin yanına giderek Allah için onu sevdiğini söylemiş ve “Beni kendisi için sevdiğin Allah da seni sevsin.” cevabını almıştır.<sup>107</sup> Muhabbet duyulana sevdiğini söylemekten amaç karşılıklı olarak sevginin artacak olmasındandır.<sup>108</sup> Ayrıca selamlaşma,<sup>109</sup> tanışılan kişiye isminin ve kimlerden olduğunun sorulması da sevgiyi arttırmaktadır.<sup>110</sup>

Hz. Peygamber, aralarında kan bağı ya da herhangi bir mal ilişkisi olmadığı halde Allah için birbirlerini sevenlerin makamının yüceliğine kıyamet günü peygamberlerin ve şehitlerin gıpta edeceğini bildirmektedir.<sup>111</sup> Bu âli makama erişilebilmesi için müminin mümin kardeşine duyduğu sevginin menfaat gibi menfi sebeplere bağlı olmadan Allah için olması gerekmektedir.

Sevilende ve sevgide aranan meşruluk yanında sevginin ölçülü olması da büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. Sevginin gereğinden fazla veya az olması çeşitli sorunlara neden olabilmektedir. Örneğin anne-babanın çocuklarını aşırı sevip tamamen kendilerini çocuklarına adanmaları hem kendi

<sup>104</sup> Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 4: 495; Yâsîn 36/40.

<sup>105</sup> Tirmizî, “Zühd”, 4: 589 (No. 2378); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 4: 259 (No. 4833).

<sup>106</sup> Tirmizî, “Zühd”, 4: 599 (No. 2392); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 4: 332 (No. 5124).

<sup>107</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 4: 333 (No. 5125).

<sup>108</sup> Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, 10: 135.

<sup>109</sup> Tirmizî, “İsti’zân”, 5: 52 (No. 2688); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 4: 350 (No. 5193).

<sup>110</sup> Tirmizî, “Zühd”, 4: 599 (No. 2393).

<sup>111</sup> Ebû Dâvûd, “Büyü”, 3: 288 (No. 3527).

hayatlarını yaşayamamalarına hem de çocuklarının bencillik gibi olumsuzluklara kapılmalarına neden olmaktadır. Tam tersi bir durumda ailesinden yeteri kadar sevgi göremeyen çocuklarda ise duygusal yoksunluğun getirdiği olumsuzluklar ortaya çıkmaktadır. Zekânın gelişmemesi, konuşma bozuklukları, sosyalleşememe, anne-babaya düşmanlık gibi her çeşit ruhi bozuklukların temelinde sevgi noksanlığı yatmaktadır.<sup>112</sup>

Sevginin aşırılık boyutu Kur'an'da Hz. Yusuf'un kıssasında müşahede edilmektedir. Babası Hz. Yakup tarafından çokça sevilen Hz. Yusuf kardeşlerinin kıskançlıklarına maruz kalmıştır. Evlat sevgisini Allah sevgisinin önüne geçiren Hz. Yakup da yıllarca derin sevgi duyduğu oğlu Hz. Yusuf'tan ayrı olmanın üzüntüsüyle yaşamıştır. Oğluna kavuşması ancak sevgisindeki ölçünün yanlışlığını anlamasıyla gerçekleşmiştir.<sup>113</sup>

İnsanların en düşkün olduğu dünya nimetlerinden mal ve evlada duyulan aşırı sevgi Allah'ı anmaya engel olmakta<sup>114</sup> ve ahireti ihmal etmeye neden olmaktadır.<sup>115</sup> Hz. Peygamber, "*Âdemoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünün de olmasını ister.*"<sup>116</sup> hadisiyle doymak bilmeyen mal sevgisine işaret etmektedir.

Ayrılığında insanı kendisine hasret bırakan vatan ve memlekete de sevgi duyulmaktadır. Yetiştirdiği topraklar, tecrübe ettiği gelenekler, aynı kültürü paylaştığı hemşeriler insanın kalbinde ayrı bir yere sahiptir. Hz. Peygamber de doğduğu şehir Mekke'ye içten bir sevgi hissetmekteydi. Ancak vatan, memleket sevgisi doğal bir sevgi olmakla birlikte bu sevginin tutku boyutunda yaşanması farklı milletlerden, memleketlerden olanlara karşı ırkçılık, ayrımcılık girişimlerine neden olmaktadır. İslam bu girişimleri yasaklayarak çeşitli kültür, ırk, din sahiplerinin bir arada hayat sürebilmelerine olanak tanımaktadır.<sup>117</sup>

Sevgide itidalin sağlanamadığı durumlarda duyular işlevlerini kaybetmektedir. Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber, "*Bir şeyi aşırı sevmen seni kör ve sağır eder.*"<sup>118</sup> demektedir. Gerçekleri görmekten ve duymaktan alıkoyan ölçüsüz sevgi dostumuzu ya da düşmanımızı tanımaktan da

<sup>112</sup> Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, 2: 505.

<sup>113</sup> Yusûf 12/1-111.

<sup>114</sup> el-Münâfikûn 63/9.

<sup>115</sup> el-İnsân 76/27.

<sup>116</sup> Müslim, "*Zekât*", 2: 725 (No. 1048).

<sup>117</sup> Özafşar vd., *Hadislerle İslâm*, 7: 365.

<sup>118</sup> Ebû Dâvûd, "*Edeb*", 4: 334 (No. 5130).

alıkoymaktadır. Dolayısıyla bir başka rivayette, “*Sevdiğin kimseyi ölçülü sev ki bir gün sevmeyeceğin bir kişi olabilir. Sevmediğin bir kimseyi de ölçülü şekilde sevmeye ki günün birinde çok sevdiğin bir kimse olabilir.*”<sup>119</sup> buyurulmaktadır. Böylece duyguların eğitimi için zorunlu olan itidal sevgi duygusunda da gözetilmelidir.

#### 4.2. Üzüntü ve Sabır

Değer verilen, sevilen kimselerden veya şeylerden uzak düşülmesi, onların yitirilmesi ya da onlara zarar gelmesi sonucunda istenilmeyen durumlarla karşı karşıya kalan kişi üzüntü hissetmektedir. Dünyevi kayıplar ve musibetler yanında ahiretteki akıbetin ne olacağı kaygısıyla günahlardan pişman olmak veya hayırlı işlere vesile olamamak gibi sebeplerden ötürü de üzüntü duyulmaktadır.<sup>120</sup> Üzüntü sahibine acı, ızdırıp, mutsuzluk, sıkıntı vermektedir. Bu hisler, üzüntü makul bir şekilde yaşandıktan sonra sabırla birlikte zamanla hafiflemektedir.

Hz. Peygamber’in sevgili eşi Hz. Hatice’nin ve amcası Ebu Talib’in vefat ettikleri seneye Hz. Peygamber’in üzüntüsü sebebiyle “hüzün yılı” adı verilmiştir.<sup>121</sup> Hz. Peygamber’in Hz. Fatıma dışındaki bütün çocukları kendisi hayatta iken vefat etmişlerdir. Hz. Peygamber ahirete göçen her bir evladı için ayrı ayrı üzölmüş ve gözyaşı dökmüştür. Henüz süt emme çağında olan oğlu İbrahim’i toprağa teslim ederken Hz. Peygamber ağlayarak, “*Göz yaş döker, kalp üzölür fakat biz ancak Rabbimizin razı olacağını söyleriz. Vallahi ey İbrahim, biz senin için üzölüyoruz.*”<sup>122</sup> demiştir. Ahirette buluşma umudunun bir teselli olarak üzüntüde aşırıya gitmeye engel olduğunu<sup>123</sup> belirten Hz. Peygamber kefenlenmeden önce oğlunun küçük bedenine sarılıp tekrar ağlamıştır.<sup>124</sup> Benzer durumu kızı Hz. Zeyneb’den olan torunu vefat ettiğinde yaşayan Hz. Peygamber, “*Alan da Allah, veren de Allah’tır ve her şey Allah katında belirlenmiş bir müddet, bir ömür iledir. Ey kızım! Sen sabret ve bu sabrın Allah yanında sevabı olduğunu hatırla!*”<sup>125</sup> sözleriyle kızını teselli etmeye çalışmış ve kendisi de

<sup>119</sup> Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 4: 360 (No. 1997).

<sup>120</sup> Mustafa Çağrıncı, “Hüzün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 73.

<sup>121</sup> Çağrıncı, “Hüzün”, 73.

<sup>122</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 2: 83 (No. 1303); Müslim, “Fedâil”, 4: 1807 (No. 2315); Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 3: 193 (No. 3126).

<sup>123</sup> İbn Mâce, “Cenâiz”, 1: 506 (No. 1589).

<sup>124</sup> İbn Mâce, “Cenâiz”, 1: 473 (No. 1475).

<sup>125</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 2: 79 (No. 1284); “Merdâ”, 7: 117 (No. 5655).

ağlamıştır. Hz. Peygamber sadece ehl-i beyti için değil ashabı için de ağlamıştır. Sa'd İbn Ubâde hasta yatağında yatarken onu ziyarete gittiğinde<sup>126</sup> ve Osman b. Maz'ûn'un vefatında gözyaşları dökmüştür.<sup>127</sup> Hz. Peygamber'in bir yakınıni kaybetmesi sonucundaki tavrı meşru üzüntü hakkında örnek teşkil etmektedir.

İnsanlar ölüm ve hastalık yanında doğal afetler, kazalar, kötü niyetli ve kısıkanç kişilerden gelebilecek tehlikeler gibi birçok musibete maruz kalabilmektedir.<sup>128</sup> Rivayet edildiğine göre, "Mümin erkek ve mümin kadınların başına Allah'a kavuşacakları güne kadar ya kendisine ya çocuğuna ya da malına mutlaka sıkıntı gelmeye devam etmektedir."<sup>129</sup> Hz. Peygamber bu sıkıntılarla karşı karşıya kalan müminin halini taze ekine benzetmektedir. Taze ekin rüzgârla birlikte eğilmesine rağmen rüzgâr geçince tekrar doğrulur fakat hiçbir zaman yıkılmaz.<sup>130</sup> İşte mümin de sıkıntılar karşısında etkilenerak üzülse de bu üzüntüsü onu yıkacak seviyede aşırılığa ulaşmaz ve zamanla eski haline döner. Dolayısıyla bütün sıkıntılar kul için birer imtihan olup sabredildiği sürece günahlara kefarettir.<sup>131</sup>

Hz. Peygamber keder ve üzüntüden Allah'a sığınmış<sup>132</sup> ve musibetler karşındaki sabrının ecrini Allah'tan isteyerek acı veren durumun daha hayırlısı ile değiştirilmesi için dua etmiştir.<sup>133</sup> Örneğin Hz. Peygamber, Mekke'den Medine'ye hicret ederken memleketinden ayrılmanın hüznünü, "Senden zorla çıkarılmış olmasaydım seni asla terk etmezdim."<sup>134</sup> diyerek ifade etmiştir. Hicretle birlikte gurbet acısı çeken sadece Hz. Peygamber değildi. Medine'nin havasına alışkın olmayan Mekkeli Müslümanlardan hastalananlar olmuş ancak hastalık acısı çekerken dahi memleket özlemine sayıklamışlardır. Bu durum Hz. Peygamber'e iletilince, "Allah'ım! Bizlere Mekke'yi sevdirdiğin gibi, ondan daha da fazla Medine'yi sevir! Medine'nin havasını bizler için sağlıklı kıl..."<sup>135</sup> duasında bulunmuştur.

Sabır, "Nefsi, aklın ve şer'in gerektirdiği hususlar üzerinde tutmak,

<sup>126</sup> Buhârî, "Cenâiz", 2: 84 (No. 1304); Müslim, "Cenâiz", 2: 636 (No. 924).

<sup>127</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 3: 305 (No. 989); Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 3: 201 (No. 3163).

<sup>128</sup> Özafşar vd., *Hadislerle İslâm*, 5: 16-17.

<sup>129</sup> Tirmizî, "Zühd", 4: 602 (No. 2399).

<sup>130</sup> Buhârî, "Tefsir", 9: 137 (No. 7466); Müslim, "Sıfâtü'l-Kiyamet", 4: 2163 (No. 2810).

<sup>131</sup> Müslim, "Birr ve Sıla", 4: 1992 (No. 2572).

<sup>132</sup> Buhârî, *Deavât*, 8: 78, 79 (No. 6363, 6369); Nesâî, "İstiâze", 8: 257 (No. 5449, 5450).

<sup>133</sup> Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 3: 191 (No. 3119).

<sup>134</sup> Tirmizî, "Menakıb", 5: 722 (No. 3925); İbn Mâce, "Menâsik", 2: 1037 (No. 3108).

<sup>135</sup> Buhârî, "Fedailü'l-Medine", 3: 23 (No. 1889); "Menakıbu'l-Ensar", 5: 66 (No. 3926); "Merdâ", 7: 116, 122 (No. 5654, 5677); "Deavât", 8: 80 (No. 6372).



*hapsetmektir.*"<sup>136</sup> Hadislere göre sabır; "musibetlere karşı sabır, kullukta sabır ve günah işlememekte sabır" olmak üzere üçtür.<sup>137</sup> Musibetlere karşı olan sabrın zıddı feryattır.<sup>138</sup> Hz. Peygamber feryadın her çeşidinden nehyetmiştir. Sıkıntı karşısında üzüntüye sabredemeyip saç yolmak, yüzü tırmalamak, yüksek sesle bağırıp çağırarak ağlamak (nevh), dövünmek, mersiye (ölünün iyi yönlerini söyleyerek ağlamak), yaka yırtmak, üst baş yırtmak ve yas tutmak yasaklanmıştır.<sup>139</sup> Musibet karşısında hüznle dolan kalp Hz. Peygamber'in men ettiği davranışlara meyledebilmektedir. Bu anda irade gücüyle metanet gösterilip sabredilmeli ve hüzn ölçülü bir şekilde yaşanmalıdır. Sabır en çok hüznün vuku bulduğu ilk anda gereklidir ve ancak bu zamandaki sabrın bir değeri ve kıymeti vardır.<sup>140</sup> Çünkü üzüntü ilk geldiği anda en şiddetli halinde iken mahzun olan kişinin sabredip sabretmemesi mevzuubahistir. Zira gün geçtikçe üzüntünün şiddeti azalmakta ve musibet unutulmaktadır.<sup>141</sup>

### 4.3. Öfke

Maddi-manevi değerlere zarar verilmesi, saldırgan tavırlar sergilenmesi, yoksun bırakılma, kısıtlanma, kışkırtılma, reddedilme, engellenme, incinme, alay edilip dalga geçilme, aşırı eleştiriye maruz kalınma ve haksızlığa uğranma gibi durumlarda öfke duygusu ortaya çıkmaktadır.<sup>142</sup> Öfkeli kişide hem bedensel hem de zihinsel birçok değişiklik meydana gelmektedir. Böyle bir halde kalp atışında ve nefes alıp vermede hızlanma, damarlarda şişme, yüzde kızarma ve titreme görülmekte artık sağlıklı düşünülemez başlanmaktadır.<sup>143</sup> Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'in huzurunda tartışan iki kişiden biri öfkeye kapılmış ve bu kişinin yüzü öfkesinin okunabileceği bir seviyeye gelmiştir. Bu sahneye şahit olan Muâz b. Cebel öfkeli kişinin öfkesinden burnunun çatlayacak gibi olduğunu ifade ederken<sup>144</sup> orada bulunanlardan Süleyman b. Surad ise "öfkeden gözleri kızarmaya ve boyun

<sup>136</sup> Râğıb el-İsfahânî, 474.

<sup>137</sup> Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, 9: 537.

<sup>138</sup> Râğıb el-İsfahânî, 474.

<sup>139</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 3: 319 (No. 1005); Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 3: 193, 194 (No. 3128, 3131); İbn Mâce, "Cenâiz", 1: 503, 504, 505, 507 (No. 1580, 1581, 1582, 1583, 1585, 1592).

<sup>140</sup> Buhârî, "Cenâiz", 2: 79 (No. 1283); Müslim, "Cenâiz", 2: 637 (No. 926); Tirmizî, "Cenâiz", 3: 304, 305 (No. 987, 988); Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 3: 192 (No. 3124).

<sup>141</sup> Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, 9: 540.

<sup>142</sup> Hüseyin İ. Yeğîn, "Öfke Duygusu ve Dinî Açıdan Baş Edebilme Yolları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10, no. 2 (2010): 237-242.

<sup>143</sup> Pak, "Kur'anın Duyguları Eğitmesi Bağlamında Öfkenin Kontrolü Meselesi", 85.

<sup>144</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 4: 248 (No. 4780).

*damarları kabarmaya başladı*"<sup>145</sup> demektir. Öfkenin vücuttaki etkileri yanında bireyde saldırma, kızma, intikam alma, kin duyma, zarar verme ve cezalandırma isteklerini de uyandırmaktadır.<sup>146</sup> Eğer öfke kontrol altına alınamazsa bu kötü isteklerin gerçekleştirilmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Öfke doğal bir duygu olup Hz. Peygamber de bazı olaylar karşısında öfkelenip kızmıştır. Örneğin; Hz. Peygamber'in Huneyn Savaşı'nın ganimetlerini dağıtırken şirkten yeni kurtulanlara kalplerini İslam'a ısındırmak için fazla mal vermesi üzerine bir kişi öfkelenerek Hz. Peygamber'i adil olmamakla itham etmiştir. Bu suçlama karşısında Hz. Peygamber'in kızgınlıktan yüzünün rengi değişmiş ve kıpkırmızı olmuştur. Sonra Hz. Peygamber, *"Allah ve Rasûlü de adaletli davranmayacaksa kim adil olacak! Allah, Musa'ya rahmet etsin. Bundan daha fazla eziyete uğramıştı da o bunlara sabretmişti."*<sup>147</sup> diyerek hem suçlamayı bertaraf etmiş hem de öfkesine hâkim olmak üzere sabretmiştir. Hz. Peygamber'in öfkelenildiği bir başka olay da Muâz b. Cebel'in namazı uzun tutarak cemaate zorluk vermesidir. Hz. Peygamber, *"Muâz! Sen insanların sabrını mı deniyorsun!"*<sup>148</sup> sözleriyle kızgınlığını dile getirerek Muâz b. Cebel'i uyarmıştır. Hz. Peygamber'in öfkesi kendi nefsi için değil Allah'ın emir ve yasakları için olmaktadır.<sup>149</sup>

Kur'an'da, *"öfkelerini yenerler"*,<sup>150</sup> *"öfkelenediklerinde dahi başışlarlar"*<sup>151</sup> ayetleriyle müminin özelliklerinden; öfkelenildiğinde öfkenin yönelttiği kötü davranışlara mağlup olmaması ve öfkelenmeye sebep olan kişiyi affetmesi sayılmıştır.<sup>152</sup> Hz. Peygamber de *"Her kim öfkesinin gereğini yerine getirmeye gücü yettiği halde öfkesini yenerse Allah, kıyamet gününde onu bütün yaratıklara övgü ile tanıttıp meşhur eder."*<sup>153</sup> demekte ve müminin Allah rızası için yuttuğu öfke yudumundan daha fazla sevap kazandığı bir yudum olmadığını belirtmektedir.<sup>154</sup> Ayrıca Hz. Peygamber, öfkelenildiği zaman nefesine hâkim olan kişinin gerçek pehlivan olduğunu ifade ederek kişiyi güçlü kılan asıl

<sup>145</sup> Buhârî, "Edeb", 8: 28 (No. 6115); Ebû Dâvûd, "Edeb", 4: 249 (No. 4781).

<sup>146</sup> Mustafa Çağrıç, "Gazap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 436.

<sup>147</sup> Buhârî, "Farzu'l-Humus", 4: 95 (No. 3105); "Ehâdisi'l-Enbiya", 4: 157 (No. 3402); Müslim, "Zekât", 2: 739 (No. 1062).

<sup>148</sup> Müslim, "Salat", 1: 340 (No. 465).

<sup>149</sup> Buhârî, "Menâkıb", 4: 189 (No. 3560).

<sup>150</sup> Âl-i İmrân 3/134.

<sup>151</sup> eş-Şûrâ 42/37.

<sup>152</sup> *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4: 754.

<sup>153</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 4: 248 (No. 4777); İbn Mâce, "Zühd", 2: 1400 (No. 4186).

<sup>154</sup> İbn Mâce, "Zühd", 2: 1401 (No. 4189).

davranışın güreşte rakibini yenmek değil iradeyle öfkeyi yenmek olduğuna işaret etmektedir.<sup>155</sup>

İnsan öfkeliyken sonradan pişman olabileceği söz ve fiiller sarf etmektedir. Hz. Peygamber öfkeli kişinin zararlı faaliyetlerde bulunmasını engellemek adına bazı tavsiyelerde bulunmaktadır.<sup>156</sup> “*Muhakkak ki öfke şeytandandır ve şeytan ateşten yaratılmıştır. Ateşi de ancak su söndürür. Binaenaleyh, biriniz öfkelendiği zaman abdest alsın.*”<sup>157</sup> tavsiyesinde bulunan Hz. Peygamber meşru olmayan öfkenin kaynağı görülen şeytanın şerrinden Allah'a sığınarak da (istiâze: Euzü billahi mine's-şeytanir-racîm söyleyerek) öfkenin yatışacağını bildirmektedir.<sup>158</sup> Bunlardan başka Hz. Peygamber öfkeli kişiyi zarar verici bir fiili işlemeye hazır olmaktan uzaklaştırmak için ayakta ise oturmasını, oturuyor ise yatmasını öğütlemektedir.<sup>159</sup>

Ebü Bekir er-Razi'ye göre öfke aklın işleyişini olumsuz etkilemekte hatta kişiyi aklın yitirilmiş hali olan delilik durumuna getirmektedir.<sup>160</sup> Bu nedenle Hz Peygamber hâkimin öfkeli iken hüküm vermesini yasaklamıştır.<sup>161</sup> Hâkim olmayanların da karar verme aşamasında öfke durumlarını göz önünde bulundurmaları tercihlerin isabeti için önemli olmaktadır. Ayrıca öfkenin tezahürleri kişiden kişiye farklılık göstermektedir. Bunlardan en iyisi geç öfkelenip öfkesini çabucak yenenlerdir.<sup>162</sup>

Hz. Peygamber kendisinden nasihat isteyen kişiye “*Öfkelenme!*”<sup>163</sup> demiştir. Bu öğütten maksat öfkenin yasaklanması değil öfkeye sebebiyet verecek, öfkeyi kendine çekecek şeylerden kaçınmaktır.<sup>164</sup> Öfke fitrî olup insanın canını, malını, namusunu, vatanını tehlikelerden, tehditlerden korumasında gerekli bir duygu olmaktadır. Dolayısıyla öfkeyi yok etmek söz konusu değildir. Öfkenin kime karşı, hangi durum ve ölçülerde kullanılması gerektiğinin bilinmesi ve uygulanması için eğitilmesi icap etmektedir. İslam'a göre Müslümanlarla din konusunda savaşıyor ve onları yurtlarından çıkarmak

<sup>155</sup> Müslim, "Birr ve Sıla", 4: 2014 (No. 2606); Ebû Dâvûd, "Edeb", 4: 248 (No. 4779).

<sup>156</sup> Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, 12: 294-296.

<sup>157</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 4: 249 (No. 4784).

<sup>158</sup> Buhârî, "Edeb", 8: 28 (No. 6115); Tirmizî, "Deavât", 5: 504 (No. 3452); Ebû Dâvûd, "Edeb", 4: 248, 249 (No. 4780, 4781).

<sup>159</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 4: 249 (No. 4782).

<sup>160</sup> Çağrıncı, "Gazap", 436.

<sup>161</sup> Buhârî, "Ahkâm", 9: 65 (No. 7158); Müslim, "Akdiye", 3: 1342 (No. 1717); Tirmizî, "Ahkâm", 3: 612 (No. 1334); Ebû Dâvûd, "Akdiye", 3: 302 (No. 3589).

<sup>162</sup> Tirmizî, "Fiten", 4: 483 (No. 2191).

<sup>163</sup> Buhârî, "Edeb", 8: 28 (No. 6116); Tirmizî, "Birr ve Sıla", 4: 371 (No. 2020).

<sup>164</sup> Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, 12: 297.

isteyen gayr-i Müslimler düşman konumundadırlar.<sup>165</sup> Öfkelenmeden düşmanın eziyetlerine katlanmaya çalışmak ya da aşırı öfkeye kapılarak düşmana işkence yapmak doğru değildir. Bu kimselerden gelebilecek saldırılara karşı şecaat duygusuyla hareket edilmeli ve maddi-manevi değerlerin savunması yapılmalıdır.

### **Sonuç**

İnsanlar, “duygularınla mı hareket edersin yoksa aklınla mı?” sorusunu kendilerine ve çevrelerindeki sorarak birbirlerini tanımaya çalışmaktadırlar. Bu suale cevaben karar merkezinin duyguları olduğunu söyleyenler akli devre dışı bırakıp nefsin her istediğinin peşine düşmekle duygularının esiri haline gelmektedir. Tam tersi akıyla hareket ettiğini söyleyenler ise duygularını bastırarak içsel sorunlara sebep olmaktadır.

Kur’an insanın söz ve fiillerinde hem aklın hem de duyguları barındıran manevi kalbin sorumlu olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla akıl ile duygular işbirliği içerisinde insanın davranışlarına yön vermektedir. Bir tarafın önemsenip diğer tarafın geri plana itilmesi psikolojik ve sosyolojik sorunların temelini oluşturmaktadır.

26 Günümüzde daha çok akıl ehemmiyet kazanmaktadır. Çocuklardan beklenen okul başarısı sadece aklın esas alındığı eğitimin sonucundaki zihinsel gelişmeyi içermektedir. Duygularını tanımadan, nasıl kullanması gerektiğini bilmeden yetişen çocuklar bireysel ve toplumsal hayatta başarılı olamamaktadır. Bu nedenle aklın eğitimi yanında duygu eğitiminin de verilmesi icap etmektedir.

Hadislerde Hz. Peygamber’in çeşitli duygular karşısındaki tepkileri ve duyguların meşru kullanımları hakkındaki tavsiyeleri yer almaktadır. Bu rivayetlere baktığımızda Hz. Peygamber’in sevgisini gösterdiği, üzüntüsünden ağladığı, öfkesinden yüzünün kızardığı, sıkıntıların acısına sabretmeye çalıştığı görülmektedir. Ayrıca sevgi, şefkat, nefret, hüzün, öfke, cesaret, korku, ümit, kıskançlık, sevinç gibi birçok duygunun yerinde istimal edilmesi, doğru bir şekilde yönlendirilmesi ve ölçülü olması rivayetler aracılığıyla bildirilmektedir. Kalp uyanık tutularak, irade güçlendirilerek ve duygularda itidal gözetilerek duygu eğitimi gerçekleştirilmektedir. Kişi ancak eğitilmiş zihni ve duygularıyla erdemli seviyeye ulaşarak dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmaktadır.

Sonuç olarak yaratılmış her şey gibi duyguların da bir amacı ve dengesi

<sup>165</sup> el-Mümtehine 60/9.

bulunmaktadır. Duyguların varlığını inkâr edercesine davranmak ya da duyguları amacına uygun olmayan biçimlerde ifrat ve tefrit boyutlarında kullanmak dünyadaki kaynakların yanlış ve aşırı kullanımıyla oluşan felaketler gibi insanlara zarar vermektedir. Bu nedenle duyguların eğitilmesi vazgeçilmez olmaktadır. Bütün duyguları kalplere yerleştiren ve insanı başıboş bırakmayan Allah, Kur'an'da kalbin bedendeki işlevini ve önemini bildirerek duygu eğitimi konusunda insanlara yol göstermektedir. Bu noktada Kur'an'ı en güzel şekilde yaşayan Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetiyle duygu eğitimindeki rolü göz ardı edilemez olmaktadır.

### Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995.

Bayrak, Nuran. "Kur'an'da Kıssa Temelli Duygu Eğitimi". Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dar-u İhya'it-Turas'il-Arabi, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi 'u's-Sahîh*. Mısır: Matbaatül Kübra el-Emriyye, 1895.

Canan, İbrahim. *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sittetecrüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.

Çağrı, Mustafa. "Gazap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 436-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çağrı, Mustafa. "Hüzün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 73-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Çağrı, Mustafa. "İtidal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnâ lî'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1950.

Er, Nurhan. "Duygu Durum Sifat Çiftleri Listesi". *Psikoloji Çalışmaları* 26, (2006): 21-44.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Göcen, Gülüşan. "Empati ve Din -Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık

Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma-". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, no. 25 (2012): 273-277.

Han, Tekin. "Kur'an Işığında Duyguların Eğitimi". Yüksek Lisans tezi, Iğdır Üniversitesi, 2017.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dârü İhyâ'i Kütübî'l-Arabiyye, 1953.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dar Sader, 1993.

*Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Koçak, Ali. "Duygular ve Din Duygusu". Yüksek Lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, 2016.

Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*. çev. Sirel Karakaş. Konya: Eğitim Kitapevi Yayınları, 2010.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1955.

Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. nşr. Abdulfettah Ebu Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbu'âtü'l-İslâmiyye, 1986.

Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Pak, Süleyman. "Kur'anın Duyguları Eğitmesi Bağlamında Öfkenin Kontrolü Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, no. 1 (2012): 69-103.

Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredât'ü fi Garibi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Şam: Dar Al Kalam, 1992.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Uludağ, Süleyman. "Gaflet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 283-284. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yeğin, Hüseyin İ. “Öfke Duygusu ve Dinî Açıdan Baş Edebilme Yolları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10, no. 2 (2010): 235-258.

Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf ez-. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.





## Yazılı ve Sözlü Tora'nın Teşekkül Sürecine İlişkin Genel Bir Değerlendirme\*

Ömer Faruk Yıkar

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi / *Res. Assist., Marmara University*

İlahiyat Fakültesi / *Faculty of Theology*

omer.yikar@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3872-4157

### Öz

Tanah, Yahudiliğin tarihini İsrail atalarına (patriyarklar) kadar geri götürse de bu dinin en önemli figürü kuşkusuz Musa'dır. Musa, İsrail halkını Mısır'daki kölelikten kurtarıp onları Vaad Edilmiş Topraklara kadar getirmiştir. Sina'da ilahi vahye muhatap olduktan sonra da "Şeriat Kitabı"nı (Tora) yazmıştır. Sadece Musa'ya indirilenlerin yazıldığı bu metin, kaybolduktan yüzyıllar sonra (M.Ö. VII. yüzyılda) Mabel'de bulunur. O günden sonra Yahudi dini düşünce ve pratiği Tora ile şekillenmeye başlar. Babil Sürgününden sonra Ezra, Tora'ya bazı antik dinsel gelenekler de ekleyerek yeni bir metin hazırlar ve bunu "Musa'nın Tora'sı" olarak takdim eder. Ketuvim ve Neviim kitaplarının eklenmesiyle birlikte kapsamı genişleyen Tora, Tanah adı verilen yeni bir koleksiyona dönüşür. II. Mabel'in yıkılmasından sonra ortaya çıkan Rabbani Yahudiliğe göre ise Musa'nın Sina'daki vahyi sadece Yazılı Tora'yı değil, onun tefsiri mahiyetindeki Sözlü Tora'yı da kapsamaktaydı. İlahi otorite açısından eşit olan bu iki literatürden yazılı olan sabit ve değişmezken, Sözlü Tora dinamik yapısıyla gelişmeye (Mişna, Gemara ve ikisinin birleşimi Talmud) devam etmiştir. İkili Tora retoriği, Yahudi din adamlarına değişen şartlara göre ilahi yasaları revize etme imkânı sağlamıştır. Bu çalışmada öncelikle Tora kavramının anlamsal çerçevesi ortaya konulmuş, ardından Sözlü Tora'nın oluşum süreci ve Yazılı Tora ile olan ilişkisi ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Tora, Yazılı Tora, Sözlü Tora, Mişna, Talmud.

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

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

**Geliş/Received:** 31 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 11 Eylül/September 2022 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2022

**Atıf/Cite as:** Ömer Faruk Yıkar, "Yazılı ve Sözlü Tora'nın Teşekkül Sürecine İlişkin Genel Bir Değerlendirme = A General Assessment on Regarding Formation Process of the Written and Oral Torah", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 31-51. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090807>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## A General Assessment on Regarding Formation Process of the Written and Oral Torah

### Abstract

The Tanakh dates the history of Judaism back to the ancestors of Israel (patriarchs), however undoubtedly the most important figure of this religion is Moses. He freed the people of Israel from slavery in Egypt and brought them to the Promised Land. After Moses received divine revelation in Sinai, he wrote "Book of the Law" (Torah). This text, which contains only what Moses wrote, is found in the Temple centuries after it was lost (7th century BCE.). From that day on, Jewish religious thought and practice began to take shape with this Torah. After the Babylonian Exile, Ezra prepares a new text by adding some ancient religious traditions to the Torah and presents it as "Moses' Torah". The Torah, whose scope has expanded with the addition of the Ketuvim and Neviim, turns into a new collection called Tanakh. According to Rabbinic Judaism, which emerged after the destruction of the Temple, Moses' revelation in Sinai included not only the Written Torah, but also the Oral Torah, which has been its interpretation. While the Written Torah was fixed and unchanging, the Oral Torah has continued to evolve with its dynamic structure (Mishnah, Gemara and a combination of the two Talmud). Dual Torah rhetoric gave Jewish clergy the opportunity to revise divine laws according to changing circumstances. In this article, first of all, the semantic framework of the concept of Torah was revealed, then the formation process of the Oral Torah and its relationship with the Written Torah were discussed.

**Keywords:** History of Religions, Torah, Written Torah, Oral Torah, Mishnah, Talmud.

### Summary

This paper discusses the dual understanding of the Jewish Torah (Oral and Written) and its practical function. In this context, it has been tried to trace phases of the expansion of the meaning of the Written Torah, from the Sinai revelation to the Tanakh first, and then to cover the whole oral tradition namely the Oral Torah. After the Babylonian exile, a new literature called the Oral Torah began to emerge, since the Torah, which was written down at the initiative of Ezra, was insufficient to respond to the developing new social and cultural conditions. The Oral Torah, in general, consists of the interpretation of the Written Torah, the new regulations (Takkanot) established by rabbis to bring the Jewish religious life into effect according to the ongoing and changing conditions, and their discussions within this scope. However, the Oral Torah had to be based on a legitimate basis like the Written Torah. At this point, the rabbis had to incorporate the Oral Torah into the Written Torah.

The word "torah/torat" refers to the rules of a specific ritual in the early texts of the Tanakh (Lev. 6/9, 14; Num. 6/13); in later books, it was used to mean general religious rules, wisdom and moral virtues (Hos. 4/6; Prov. 1/8, 7/2, 13/14). The "Torah" or "ha-Torah" in the book of Deuteronomy (Deut. 4/8; 28/58; 31/9), as it can be understood from the context, is not a collection of five books starting from Genesis and ending with Deuteronomy, but the Book of the Law that Moses declared the people of Israel. This is also the text that the books of Joshua, Judges, Samuel, and Kings refer to

or quote as the Book of the Law. But in Rabbinic Judaism, Torah refers to the five books of Moses, the Pentateuch. Although there are very few legal regulations in the Torah, emphasizing only this aspect has reinforced the perception that it is a law book. This structural feature of the Torah facilitated the perception that the oral tradition also can be counted among the religious law texts.

Moreover, in the Rabbinic tradition, the Torah has come to encompass not only the Written Torah that Moses received in Sinai, but also the religious rules that rabbis have produced and will be producing in the future to adapt religious life to changing conditions. The Oral Torah, embodied in the Mishnah and Talmud, was also accepted as part of the Sinai revelation. The Written Torah derives its authority directly from Sinai, and the Oral Torah indirectly through the Pentateuch. In this sense, the Written and Oral Torah share the same divine essence. After Moses, not only the prophets but also the rabbis received the hidden secrets and interpretations of the revelation given in Sinai through a mystical experience. The Talmud Jerushalmi also considers the judgments given by a disciple in the future within the scope of Sinai revelation.

In Pirkei Avot, there are narrations stating that the Torah was transmitted orally in a chain of transmission which is connected without interruption from Moses to the members of the Sanhedrin. These narrations were used by the rabbis as a proof-text to incorporate the Oral Torah into the scope of the aforementioned "Torah". This interpretation, which became a doctrine, allows rabbis the opportunity to include the interpretations of the clergy of not only a certain period but also future generations into the Torah, whose scope and limits are unknown.

The rhetoric of dividing the Sinai revelation into Written and Oral Torah is the result of the rabbis' search to provide legitimacy for their unwritten laws. It seems that the rabbis representing the Oral Torah used the Written Torah to obscure objections to their authority. With this paradigm, the interpretations of the Jewish clergy and the new decrees they put forward rival in origin with the Written Torah of Moses. This is where the difference between oral culture and written culture comes from: On the one hand, a text that was transcribed at some point in history and confined to a certain time, incomprehensible and dysfunctional in changing social conditions; on the other hand, an up-to-date and dynamic oral tradition that can be adapted to changing conditions.

## Giriş

Yahudilik genel olarak ortaya çıktığı dönemin yaygın din anlayışına (politeizm) karşı çıkıp bunun yerine Yahve merkezli tektanrıcılık (monoteizm) inancını yerleştiren bir din olarak kabul edilmektedir. Ancak hem tarihsel veriler hem de Yahudi dini metinlerinden elde edilen bilgilere göre Yahudilerin dönem dönem politeizme de meylettikleri görülmektedir. Bununla birlikte Yahudilerin başta Kenanlılar olmak üzere (*El, Aşera, Ba'al*) birlikte yaşadıkları toplumların panteonunda yer alan tanrıların varlıklarını reddetmeden <sup>1</sup> kendi tanrıları Yahve'ye özel bir anlam attettikleri de

<sup>1</sup> Mezmurlar, 82.

bilinmektedir.<sup>2</sup> Yahve ise, tanımlanamayan, algıların ötesinde aşkın bir varlık değil; aksine somut gerçekliği olan bir varlık şeklinde tasvir edilmiştir. O, yaratıştan itibaren İsrail halkına refakat eden, onlarla konuşan, kıskançlık gösteren, sitem eden, düşmanlarına karşı birlikte savaşan antropomorfik (insanbiçimci) bir varlıktır. Yahve, diğer Yakındoğu halklarının özellikle de Kenanlıların mitolojik tanrılarında sadece biridir.<sup>3</sup>

Yahudi tarihinde mutlak anlamda (teorik ve pratik yönüyle) tektanrıcılık inancı ilk defa M.Ö. VII. yüzyılda Kral Yoşiya'nın dini reformlarının bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup> Kral Yoşiya'nın "tek tanrı" ve "tek mabed" kültü etrafında oluşturmaya çalıştığı bu yeni din anlayışına göre İsrail halkı Yahve'nin seçtiği kutsal bir toplumdur; Yahve'nin onlara vadettiği topraklarda Yahudi olmayanlara (*goyim*) yaşam hakkı verilmemeli, diğer tanrılar şiddetle reddedilmelidir; İsrail Yahve'ye sadakatle bağlı kalmalıdır, başka ilahlara yönelmeleri halinde ise korkunç felaketler onları bekliyor olacaktır.<sup>5</sup> Bu radikal değişimin teolojik dayanağı ise mabedin restorasyonu sırasında bulunduğu iddia edilen ve büyük oranda Tesniye kitabıyla özdeşleşen "Şeriat/Tora Kitabı"dır (ספר התורה).<sup>6</sup> Tesniye'nin, bir diğer ifadeyle "Tora Kitabının" yazarı tüm bunları "Vadedilmiş Topraklara" hiçbir zaman ulaşamamış olan Musa'nın<sup>7</sup> sözleri olarak aktararak dini reformları için gereken meşruiyet zeminini de sağlamıştır. İlgili pasajlarda bu şeriat metni

<sup>2</sup> John Van Seters, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary* (London: A&C Black, 1999), 103 vd.

<sup>3</sup> Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Hamide Koyukan vd. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 74-81; Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile* (New York: Schocken Books, 1972), 127-149. Bugün anlaşıldığı şekliyle sadece tek bir tanrıya inanma ve ona tapınma inancı belirten monoteist tanrı anlayışı, Kudüs Mabedi'ni inşa eden Kral Süleyman döneminde bile pratikte geçerli bir inanç değildir. Devletin en üst otoritesi konumunda olan Kral Süleyman'ın bizatihi kendisi yabancı tanrılara tapınaklar yaptırmış ve onlara tapınmıştır. Dolayısıyla mutlak anlamda yabancı tanrılara hayat hakkı tanımama fikri, monoteist tanrı anlayışına da paralel olarak bir devlet politikası şeklinde ancak M.Ö. VIII-VII. yüzyıl gibi geç bir tarihte ortaya çıkabilmiştir. Bkz. I. Krallar, 11.

<sup>4</sup> Her ne kadar Kral Yoşiya'dan önce Hizkiya'nın da bu yönde bir girişimi olsa da başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ayrıca II. Krallar 22/23'e göre dini reformlar kapsamında ibadetin merkezleştirilmesi gibi uygulamalar Kral Yoşiya'dan önce İsrail tarihinde hayata geçirilmiş değildir. Bkz. Ernest Nicholson, "The Centralisation of the Cult in Deuteronomy", *Vetus Testamentum* 13, no. 4 (1963): 383-86.

<sup>5</sup> Tesniye, 7.

<sup>6</sup> II. Krallar, 22/8; Tesniye, 4/44, 31/9, 24, 26. Bk. William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (New York: Cambridge University Press, 2005), 135-136; Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005), 141-142.

<sup>7</sup> İşlediği günahahtan ötürü Tanrı Musa'nın "Vadedilmiş Topraklara" girmesini yasaklamıştır. Bkz. Tesniye, 32/48-52, 34/1-5.

bazen doğrudan Musa ile ilişkilendirilerek “*Torat Moşe*”,<sup>8</sup> “*Sefer Torat Moşe*”,<sup>9</sup> “*ha-Tora*”<sup>10</sup> olarak anlatılırken; bazen de “*Torat Elohim*”<sup>11</sup>, “*Torat Yahve*”<sup>12</sup> şeklinde Musa’nın tanrısına izafe edilerek anlatılmıştır.

Şeriat Kitabı hem muhafazakar hem de seküler Kutsal Kitap araştırmacıları tarafından Tesniye ile ilişkilendirilmiştir. Tek bir yazarın çalışmasını andıran bu metnin ortaya çıktığı ilk günden bu yana kutsallığından şüphe duyulmamıştır. Bu yönüyle Tanah’ın ilk kanonik kitabı da denilebilir.<sup>13</sup> Genel olarak mutlak monoteizm, ibadetin merkezileştirilmesi, yasa/şeriat, seçilmişlik, vaat edilen topraklar gibi Yahudiliği şekillendiren teolojik konular hakkında bilgiler sunan Tesniye kitabı, Yahudi dini literatürünün oluşmasında da önemli rol oynamıştır.<sup>14</sup> Bu metin Sürgün sonrası yazıcı Ezra’nın Tora’yı yazıya dökmesine örnek teşkil etmiş olmalıdır. Tanah’ı oluşturan diğer metinlerden Yeşu, Hakimler, Samuel ve Krallar kitapları (*Tesniyeci Tarih/Deuteronomistic History*) ile Tarihler, Ezra ve Nehemya kitaplarının (*Tarihçi Tarih/The Chronicler’s History*) metinleşme süreci, ilk defa Yoşiya döneminde Tesniye ile başlatılan “kutsal kitap” yazıcılığının gölgesinde gerçekleşmiştir.<sup>15</sup> Özellikle de Tesniyeci Tarih’in, Tetrateuch<sup>16</sup> yerine Tesniye’yi referans alması hem tematik bütünlüğünün hem de bu yazım sürecinin Tesniye yani Tora kitabı üzerinden devam ettiğinin önemli bir göstergesidir. Martin Noth’un da belirttiği üzere Tesniye/Tora, Tetrateuch’ün bir parçası değil Tesniye ile başlayan Tesniyeci Tarih yazıcılığının giriş ve kaynak metnidir. Tetrateuch ile Tesniye farklı geleneklerin ürünüdür.<sup>17</sup> Bununla birlikte ileride de göreceğimiz üzere

<sup>8</sup> I. Krallar, 2/3; II. Tarihler, 23/18.

<sup>9</sup> Yeşu, 8/31, 23/6; II. Krallar, 14/6.

<sup>10</sup> Bağlamından Musa’ya verilen yasa olduğu anlaşılmaktadır. Bk: Yeşu, 1/7; II. Krallar, 21/8.

<sup>11</sup> Nehemya, 10/29.

<sup>12</sup> II. Krallar, 10/31; I. Tarihler, 16/40.

<sup>13</sup> Herbert Edward Ryle, *The Canon of the Old Testament: An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture* (London & New York: Macmillan, 1892), 47-49.

<sup>14</sup> Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 1-3.

<sup>15</sup> Menahem Haran, “Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period The Transition from Papyrus to Skins”, *Hebrew Union College Annual* 54 (1983): 111-114.

<sup>16</sup> Tetrateuch ile Pentatök’ün Tesniye dışındaki dört kitabı -Tekvin, Çıkış, Levililer ve Sayılar- kastedilmektedir.

<sup>17</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Friedman, *Kitabı Mukaddes’i Kim Yazdı?*, 141-187; Tesniyeci Tarih kabaca Martin Noth’un (1943) Tesniye, Yeşu, Hakimler, Samuel ve Krallar kitaplarının tek bir yazarın çalışması olduğu şeklindeki teorisinin isimdir. Ona göre Tesniye kitabı bu koleksiyondaki kitapların ortak kaynağıdır. Tesniye dışında ise bu metinler aynı zamanda belirli bir teolojik ve

Musa'dan günümüze dek ortaya çıkan bütün Yahudi dini literatürünün temelinde Mabed'de bulunan ve "Şeriat/Tora Kitabı" olarak bilinen bu metin yer almaktadır.

### 1. Yazılı ve Sözlü Tora Bağlamında Yahudi Dini Literatürüne Genel Bir Bakış

Geniş hacmiyle dikkat çeken Yahudi dini literatürü, basit anlamıyla sadece birtakım yasal düzenlemeler, tarihi gerçeklikler, ritüel kuralları veya dini/ahlaki sorumluluklar içermemektedir. Aynı zamanda Mabed'in yıkılmasıyla (M.Ö. 586) birlikte "mabed kültürü" ile ilgili inanç ve uygulamaların geçersiz kalması sorununa alternatif çözümler (metin/kitap kültürü)<sup>18</sup> ürettiği gibi "seçilmiş halk", "arz-ı mevûd"<sup>19</sup> gibi milliyetçi söylem ve ideolojisiyle kaybolmaya yüz tutmuş etnik kimlik bilincinin de yeniden inşasını sağlamıştır. Babil (M.Ö. 586-538) ve Roma (M.S. 70-1948) Sürgünü boyunca Yahudilerin birlikte yaşadıkları (Babil, Pers, Grek, Roma) toplumların sosyal, ekonomik ve kültürel hegemonyası karşısında kendi kimliklerini öyle ya da böyle koruyabilmeleri, bu metinlerin sağladığı ulus bilinciyle mümkün olabilmıştır.<sup>20</sup>

Yahudi dini literatürü Yazılı Tora (תורה שבכתב, *Tora şe-bihtav*) ve Sözlü Tora (תורה שבעל-פה, *Tora şe-be-al-pe*) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tanah (תנ"ך, *TaNaKh*) olarak da bilinen Yazılı Tora, üç ana bölümden müteşekkildir: *Tora* (תורה), *Neviim* (נביאים) ve *Ketuvim* (כתובים). İsminden de anlaşılacağı üzere Tora/Pentatök, yani Tanrı'nın Sina'da Musa'ya vahyettiği beş kitap<sup>21</sup> (Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye) bu dini literatürün özünü oluşturmaktadır. Pentatök aynı zamanda sinagoglardaki ibadetin de

tarihsel bütünlük içinde kaleme alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Yıkar, *Kutsal Kitap Eleştirisi ve Tesniye Kitabı* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2022), 96-101.

<sup>18</sup> Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2019), 211-14.

<sup>19</sup> Tekvin, 15/18-21; Çıkış, 23/31; Sayılar, 34. Bk. Abdurrahman Küçük, "Yahudilikteki Arz-ı Mev'ûd Anlayışının Boyutları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992): 101-11.

<sup>20</sup> Michael Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç (Alfa Yayınları, 2011), 9-15, 23-26.

<sup>21</sup> Hadis külliyyatında Tevrat ile daha çok Musa'ya izafe edilen metinler kastedilirken, Kur'ân'da Yahudi peygamberlere verilen vahiy/şeriat anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte Müslümanlar açısından da Tora/Tevrat'ı oluşturan yazıların tanrısal kökenli olduğuna dair şüphe yoktur. Ancak, vahyin "gerçek temsilcileri" artık Yahudiler değildir; çünkü onlar, niteliği ve sınırları tespit edilemese de bu metinleri tahrif etmişlerdir. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Beyrut: Dârul-Kitabî'l-Arabi, 2012), 1: 298; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 65-72.

kutsal nesnesidir (*Sefer Tora*).<sup>22</sup> Sözlü Tora ise Yahudi dini hukukuna ilişkin yasal düzenlemeler ile Yazılı Tora'nın yorum ve yorum metotlarını içermektedir. Yazılı Tora'nın açıklanma veya yeni bir hüküm inşa etme süreci devam ettiği için gelecekte ortaya konulacak olan hüküm ve açıklamalar (*takkanot*) da bu kapsama girebilmektedir.<sup>23</sup> Sözlü Tora'nın en çok bilinen metinleri ise Mişna ve Talmud'dur.

Yazılı ve sözlü literatürden birincisi sabit-değişmez ve sadece yazılı metinden okunup aktarılabilirken (*miqra*); ikincisi değişken ve metin olmaksızın ezber belleğinden şifahi nakledilmiştir.<sup>24</sup> Muhtemelen (M.S. 200'lerden itibaren)<sup>25</sup> rabbani din adamları Sözlü Tora'yı da koruyabilmek için önce küçük parşömen/risaleler halinde daha sonra kitap şeklinde kaleme almışlardır. Ancak yazıya geçirilmiş olsa da Sözlü Tora şifahi kültürün özelliklerini korumuş, nesiller boyu rabbilerin tartışmaları, daha önceki bir dini literatürün açıklanıp yorumlanması ve yeni hukuki düzenlemelerin belirlenmesiyle gelişmeye devam etmiştir.<sup>26</sup>

## 2. Tora Kavramının Etimolojik Tahlili

Kelime olarak *tora(h)*,<sup>27</sup> "ateş etmek", "atmak", "talimat vermek" anlamına gelen İbranice "y-r-h" fiil kökünden türetilmiş olup, "öğreti", "talimat", "şeriat/yasa" gibi anlamlara gelmektedir. Pentatök'te "emir/hüküm",<sup>28</sup> "şeriat/yasa"<sup>29</sup> gibi anlamlarda kullanılırken,<sup>30</sup> Neviim ve Ketuvim metinlerinde ise "tora" ifadesi ağırlıklı olarak "Musa'nın şeriatı" anlamında kullanılmıştır.<sup>31</sup>

<sup>22</sup> Marc Zvi Brettler, "Introduction to the Torah", içinde *Three Testaments: Torah, Gospel, Quran*, ed. Brian Arthur Brown (Lanham: Rowman and Littlefield, 2012), 55; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 40-41.

<sup>23</sup> Talmud Yerushalmi, Megilla, 4/1; Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (Leiden; Boston: Brill, 2006), 121.

<sup>24</sup> Steven D. Fraade, "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral Torah and Written Torah", içinde *Jewish Concepts of Scripture-A Comparative Introduction*, ed. Benjamin D. Sommer (New York, Londra: New York University Press, 2012), 31.

<sup>25</sup> Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 105.

<sup>26</sup> Fraade, "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral Torah and Written Torah", 32.

<sup>27</sup> Bazı araştırmacılar genel kabulün dışına çıkarak "tora(h)"ın, Akadça "kâhin" anlamına gelen "tertu" kelimesinden türemiş olabileceğini ileri sürmüştür. Tora'nın ayrıntılı filolojik tahlili için bk. Gunnar Östborn, *Tōrā in the Old Testament: A Semantic Study* (Lund: Håkan Ohlssons Boktr, 1945), 4-21.

<sup>28</sup> Sayılar, 5/30. Ayrıca bk. Levililer, 14/2, 32.

<sup>29</sup> Tesniye, 1/5, 4/8; 28/58.

<sup>30</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Melvin Grove Kyle, *The Problem of The Pentateuch*, (Oberlin: Bibliotheca Sacra Company, 1920), 2-11.

<sup>31</sup> Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 61.

Tanah'ın erken dönem metinlerinde "tora/torat" kelimesi spesifik bir ritüelin pratiği için gereken talimatlar anlamında kullanılmıştır. "Yakmalık sunu yasası (torat) ...",<sup>32</sup> "Tahıl sunusu yasası (torat) ...",<sup>33</sup> "Günah sunusu yasası (torat)..."<sup>34</sup> ile "Adanmış (Nazirite) kişinin yasası (torat) ..." <sup>35</sup> buna örnek gösterilebilir. <sup>36</sup> Hoşea kitabında geçen "Tanrı'nın yasası (torat)..." <sup>37</sup> ifadesindeki "torat" ise daha genel dini hükümler anlamında kullanılmıştır. Hikmet literatürü içerisinde özellikle de kanonik bir metin olan Süleyman'ın Özdeyişleri'nde ise "tora"nın yeni bir boyut daha kazandığı; hikmet/bilgelik, öğüt ve terbiye anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bunlar bir annenin çocuğuna verdiği tavsiyeler<sup>38</sup> olabildiği gibi halkına manevi yönden rehberlik eden bilge kişinin ahlaki telkinleri de olabilmektedir.<sup>39</sup> "Tora" sözcüğündeki bu anlam gelişimiyle ilgili en çarpıcı kullanım yukarıda da değinildiği üzere Tesniye'dedir. Genellikle tekil formda geçen "Tora" veya "ha-Tora", bağlamından da anlaşılacağı üzere içeriği bilinen belirli bir yasanın (Musa'nın şeriatı) genel ismi olarak kullanılır.<sup>40</sup> Özetlemek gerekirse "tora" terimiyle dar anlamda belirli kült yasaları veya din adamlarının öğretileri; daha geniş anlamda ise, ilahi/tanrısal yasalar bütünü kastedilmiştir. Rabbani Yahudilik açısından ise Tora, beş kitaptan oluşan "Musa'nın şeriatının" özel ismidir. Hukuki düzenlemelerin tarihi anlatıya kıyasla oldukça sınırlı olmasına karşın (613 mitzva/emir) <sup>41</sup> "Tora"nın sadece şeriat yönü ön plana çıkarılmıştır. Hıristiyanların, Yahudiliği şeriat dini olarak telakki etmeleri ve özellikle de Grekçe tercümelerde bu metinlerin şeriat/kanun anlamına gelen 'nomos' ile karşılanmış olması da bu inancı pekiştirmiştir.<sup>42</sup>

Musa'nın bir "Şeriat Kitabı" yazmış olabileceğine ilişkin inancın ilk ipuçları Tora'nın Tesniye (4/44) kitabında karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Musa Şeria Irmağı'nın doğu yakasına varınca İsrailoğullarına "Şeriatı" (tora)

<sup>32</sup> Levililer, 6/9.

<sup>33</sup> Levililer, 6/14.

<sup>34</sup> Levililer, 6/25.

<sup>35</sup> Sayılar, 6/13.

<sup>36</sup> Rabbi Akiva (M.S. II. yy.) Yahudilerin kaç "Tora"sı olduğunu açıklarken bu örnekleri gösterir. Ona göre bütün bu yasalar Musa aracılığıyla Sina'da İsrail halkına verilmiştir. Bk. Sifra, Bechukotai, 8.

<sup>37</sup> Hoşea, 4/6.

<sup>38</sup> Süleyman'ın Özdeyişleri, 1/8, 4/2, 7/2.

<sup>39</sup> Süleyman'ın Özdeyişleri, 13/14, 31/26.

<sup>40</sup> James L. Kugel, "Torah", içinde *20th Century Jewish Religious Thought*, ed. Arthur A. Cohen ve Paul Mendes-Flohr (Philadelphia: Jewish Publications Society, 2009), 996-997.

<sup>41</sup> Mitzva "uyulması gereken dini emir veya yasak" anlamına gelmektedir ve çoğulu mitzvot'tur.

<sup>42</sup> Brettler, "Introduction to the Torah", 55.



anlatmaya başlar. Anlatıya göre Tesniye'nin sonuna (31/9, 24, 26) geldiğinde ise girişte sözü edilen "şeriatı" yazıp bitirir ve bu "Şeriat Kitabını" (ספר התורה) Ahit Sandığına koymaları için de Levili kâhinlere verir. Fakat buradaki "tora" ifadesinden kastedilenin Pentatök'ün tamamı mı yoksa daha dar anlamıyla Tesniye mi (veya bir kısmı) olduğu sorusuna cevap vermek zordur. Ayrıca Rabbanî geleneğin (Yazılı) Tora'yı ilişkilendirdiği bir diğer pasaj olan Sina vahyini ve onun bir parçası olan Ahit Kitabını, Tesniye'deki "Tora" metnine dâhil ederek Pentatök'ün tamamı şeklinde bir çıkarımda bulunmak da makul görünmemektedir. Öncelikle Tesniye'deki Şeriat Kitabı neredeyse başından sonuna kadar Musa'nın İsrail halkına yaptığı konuşmanın (vahiy değil) yazıya aktarılmasını konu edinirken, Sina vahyi (On Emir hariç) Tanrı'nın Musa'ya sözel hitabını (vahyi) konu edinmiştir.<sup>43</sup> Ayrıca Tanah bahsi geçen Şeriat Kitabı'nın mevcut Pentatök olamayacağını açıkça gösteren ifadeler içermektedir. Ayrıntılarına girmeden, Yeşu'nun da tıpkı Musa gibi İsrail halkıyla bir ahit yaptığı ve bunu "Tanrı'nın Şeriat Kitabına" kaydettiği anlatılmaktadır.<sup>44</sup> Bu ifade bile tek başına Tora'nın kapsamının belirsizliği ile ilgili önemli bir ipucu vermektedir.

Tora'ya kaynaklık teşkil eden vahyin yazınsal formu ilk olarak Tesniye ve onu takip eden Tesniyeci Tarih metinlerine özgü bir özellik olarak karşımıza çıkar.<sup>45</sup> Bununla birlikte Pentatök'ün hiçbir pasajında Tekvin'den başlayıp Tesniye ile son bulan iki kapaklı bir metin koleksiyonu söz konusu değildir.<sup>46</sup> Bu sorun yani Tora'nın neler içerdiği sorunu sadece Tora için değil Tanah'ın kanonizasyonu için de söz konusudur. Nitekim bir metnin kanonik kabul edilip edilmeyeceği sorunu M.S. I. yüzyıla kadar devam etmiştir. Geleneksel yaklaşıma göre Tanah'ın Tora bölümü M.Ö. V. yüzyılda Ezra döneminde, Neviim M.Ö. II. yüzyılın başlarında, Ketuvim ise M.S. I. yüzyılın sonunda Yavne Toplantısı'nda (tarihsel gerçekliğiyle ilgili tartışmalar bir kenara) son halini almıştır. Dolayısıyla bu döneme kadar standart bir metin koleksiyonundan söz etmek mümkün değildir. Örneğin Vaiz ve Neşideler Neşidesi'nin kutsal kitap koleksiyonuna eklenip eklenmeyeceği tartışması oldukça çarpıcı bir hadisedir. Hillel ve Şammai ekolünün temsilcileri Neşideler Neşidesi'ni ittifakla kanona dahil ederken; Vaiz kitabı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ancak nihayetinde Hillel ekolünün hâkim unsur haline

<sup>43</sup> Çıkış, 19-20.

<sup>44</sup> Yeşu, 24/25-27.

<sup>45</sup> Tesniye, 4. Bk. Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, 120-27, 134-135.

<sup>46</sup> Brettler, "Introduction to the Torah", 56.

gelmesiyle zaman içinde Vaiz kitabı da kanonik hale gelmiştir.<sup>47</sup> Her ne kadar üçlü grup tasnifine göre Tora'nın M.Ö. V. yüzyılda Ezra tarafından tespit edilip kanonize edildiği kabul edilmiş olsa da Tanah'ın M.S. I. yüzyıla kadar dinamik bir süreçten sonra ancak kanonize edildiği düşünüldüğünde,<sup>48</sup> Tora'yı oluşturan metinlerin de buna benzer dinamik süreçten sonra nihai halini aldığı düşünülebilir. Dolayısıyla Tora'nın, baştan sona sınırları belirli olan standart bir metinden çok eklemelerle gelişen bir metin olması daha muhtemeldir.

### 3. Sözlü Geleneğin Tora'ya Dâhil Edilmesi

Rabbani geleneğe Tora çok daha farklı bir kimlik kazanmıştır. Zira Tora, artık sadece Tanrı'nın Sina'da Musa'ya vermiş olduğu özel/yazılı vahyi değil rabbilerin veya hahamların Yahudi dini hayatını değiştiren şartlara uyarlamak için ürettikleri ve gelecekte de üretecekleri her türlü yorum ve şeri hükmü de kapsar hale gelmiştir. Mişna ve Talmud ile vücut bulan Sözlü Tora da Sina vahyinin bir parçasıdır.<sup>49</sup> Yazılı Tora otoritesini doğrudan,<sup>50</sup> Sözlü Tora ise Pentatök üzerinden dolaylı olarak Sina'dan alır. Bu anlamda tanrısal öz taşımak bakımından ikisi de eşittir. Yahudiler açısından Sina aslında Tanrı'nın insanla iletişim kurduğu ilk ve son yerdir. Nitekim sadece peygamberler değil Musa'dan sonra gelen rabbiler de Sina'da verilen vahyin gizli sırlarını ve yorumlarını ruhen eşlik ederek almışlardır.<sup>51</sup> Hatta Filistin Talmudu gelecekte yetkin bir öğrencinin ortaya koyacağı hükümleri de Sina vahyinin kapsamına dahil eder.<sup>52</sup>

Rabbani Yahudilik, Tanrı'nın Musa'ya hitaben kullandığı *"Bunları yaz, çünkü seninle ve İsrail ile 'bu sözlere' dayanarak ahit yaptım."*<sup>53</sup> ifadesinden hareketle Sözlü Tora'nın, Sina'da verilen yazılı vahyin tamamlayıcısı ve en az onun kadar kutsal olduğu inancını geliştirmiştir. Bu yönüyle geleneksel Yahudi inancına göre Sina'daki ahit, Sözlü Tora hürmetine yapılmıştır. Hatta Sözlü Tora olmadan Yazılı Tora'nın emir ve yasakları anlaşılamayacağı ve doğru uygulanamayacağı için Sözlü Tora daha değerlidir. Örneğin Çıkış

<sup>47</sup> Solomon Zeitlin, "An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 3 (1931): 132-34.

<sup>48</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Eldar Hasanoğlu, "Erken Dönem Yahudi Kaynaklarına Göre Tanah'ın Kanonize Edilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 17, no. 32 (06 Ocak 2016): 25-25; Ryle, *The Canon of the Old Testament*.

<sup>49</sup> Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 163.

<sup>50</sup> Çıkış, 19-23.

<sup>51</sup> Kugel, "Torah", 999.

<sup>52</sup> Talmud Yerushalmi, Peah, 2/4.

<sup>53</sup> Çıkış, 34/27.

(20/8-11) kitabında *Şabat* günü herhangi bir iş yapmanın yasak olduğundan söz edilmekte iken odun toplama<sup>54</sup> ve ateş yakmak<sup>55</sup> dışında nelerin yasak olduğuna ilişkin ayrıntılar sadece Sözlü Tora'da mevcuttur.<sup>56</sup> Aynı şekilde Yazılı Tora, *Şema Yisrael* duasının önemli bir unsuru olan *Tefilin*'in içeriği, rengi, malzemesi, ebatları veya nasıl takılacağı gibi hususlar hakkında da bilgilere yer vermez. Bu ancak Sözlü Tora vasıtasıyla bilinebilir.<sup>57</sup>

Sözlü Tora aynı zamanda Yahudi kimliğinin de ayrılmaz bir parçasıdır. Yazılı Tora her ulusa verilmişse de Tanrı'nın gizemli sırlarını içeren Sözlü Tora sadece İsrail halkına özgüdür. Diğer milletlerin buna erişimini engellemek için de yazıya aktarılmayıp nesilden nesle sözlü olarak nakledilmiştir.<sup>58</sup> Yazılı Tora'nun şifahen; Sözlü Tora'nın ise yazılı metinden okunması ve aktarılması yasaklanmıştır.<sup>59</sup> Rabbani gelenek, Pirke Avot'ta geçen Tora'nın Musa'dan itibaren Sanhedrin üyelerine dek şifahen aktarıldığına ilişkin şu ifadeleri sözlü gelenek şeklinde yorumlama eğilimindedir: "*Musa Tora'yı Sina'da aldı.*" ve onu sırasıyla "*Yeşu, Yaşlılar (Zikanim), Peygamberler (Neviim) ve Büyük Sanhedrin'in üyelerine* (kesintisiz bir rivayet senediyle) *aktarmıştır.*"<sup>60</sup> Her ne kadar burada yazılı ve sözlü ayrımı söz konusu değilse de Rabbani Yahudilik burada geçen "Tora"yı Sözlü Tora'yı da kapsayacak şekilde yorumlamıştır. Ancak Pirke Avot'un şifahi gelenek ya da Mişna'nın Musa'nın Torası'nın bir parçası olduğuna ilişkin bir iddiası söz konusu değildir.<sup>61</sup> Bununla birlikte bu yorumun elbette pratik bir karşılığı vardır. Doktrin haline gelen bu yorum, rabbilere sadece belirli bir dönemin değil, gelecek kuşakların din adamlarının yorum ve fetvalarını da kapsamı ve sınırları bilinemeyen Tora'ya dâhil etme imkanı vermiştir.<sup>62</sup> Yazıya aktarılması bu esnekliği ortadan kaldıracığı için de Rabbani Yahudilik yüzyıllarca Sözlü Tora'nın sadece şifahen aktarılması

<sup>54</sup> Sayılar, 15/32-36.

<sup>55</sup> Çıkış, 35/3.

<sup>56</sup> Talmud Babylonian, Shabbat, 73a.

<sup>57</sup> Tesniye, 6/4-9. Ayrıntılı bilgi için bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 164-69.

<sup>58</sup> Fraade, "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral Torah and Written Torah", 38-39.

<sup>59</sup> Talmud Babylonian, Gittin, 60b.

<sup>60</sup> Pirkei Avot, 1/1; Musa ibn Meymun, *İlim Kitabı Sefer ha-Mada' Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, çev. Yasin Meral vd. (Ankara Okulu Yayınları, 2022), 30-32.

<sup>61</sup> Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400 CE*, 1st edition (New York: Oxford University Press, 2001), 84-85.

<sup>62</sup> Jacob Neusner, "Oral Torah", içinde *20th Century Jewish Religious Thought*, ed. Arthur A. Cohen ve Paul Mendes-Flohr (editors) (Philadelphia: Jewish Publications Society, 2009), 673.

konusunda ısrarcı olmuştur.<sup>63</sup> Sözlü Tora ilk defa M.S. II. yüzyılda Yehuda ha-Nasi tarafından derlenip kaleme alınmaya başlanmıştır.

Babil Talmudu'na göre Tora'yı ilk defa Tannaim'den Şamma ve Hillel (M.S. I. yy.) bu şekilde iki kategoriye ayırmıştır.<sup>64</sup> Yeni Yahudi olan biri Sözlü Tora hakkındaki şüphelerine ilişkin Şamma ve çağdaşı Hillel'e giderek "Senin kaç Toran var?" diye sorar. Şamma, "Biri yazılı, diğeri sözlü olmak üzere iki tane Tora var" diye cevap verir. Soru soran kişi Şamma'nın ikna edici olmayan bu cevabı için, Yazılı Tora'yı onayladığını ancak Sözlü Tora'yı reddettiğini belirtir. Bunun üzerine Şamma da onu huzurundan kovar. Daha sonra Hillel'in yanına gelen bu kişi yine "iki Tora" yanıtını alır. Burada Hillel gibi bir Yahudi müfessirinden beklenilecek şey Yazılı Tora'yı kabul ettiği için bu metinden referanslarla soru sahibini ikna etmese de Hillel farklı bir yola başvurur. Hillel Sözlü Tora'nın da kabul edilmesini sağlayacak epistemolojik gerekçelendirmesini şöyle yapar: Bir metnin kaleme alındığı dilin alfabe ve seslendirme bilgisi nasıl sözlü geleneğe dayalı ise ve biz de bu bilgiden şüphe duymuyorsak, aynı şekilde Sözlü Tora da güvenilir ve kutsaldır. Şunu da belirtmek gerekir ki henüz kaleme alınmadığı için bu tartışmaya konu olan şifahi geleneğin geleneksel Yahudi düşüncesindeki kanonik Sözlü Tora olduğunu ileri sürmek anakronik hata olacaktır. Ancak sorunun kendisi bize Yazılı ve Sözlü Tora'nın henüz netlik kazanmadığını, özellikle de yeni mühtedilerin bu konuda sorunlar yaşadıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.<sup>65</sup> Her ne kadar ilgili rivayette bu sorun sadece dine yeni girmiş kişilerle sınırlandırılmışsa da Sözlü-Yazılı Tora ayırımı ana akımı temsil eden Yahudiler arasında da bir gerilim konusu olmuştur. Nitekim I. yüzyıl Yahudi tarihçilerinden Josephus da Ferisilerin aksine Musa'nın Yazılı Tora'sında yer almadığı gerekçesiyle Sadukilerin Sözlü Tora'yı reddettiklerini aktarmıştır.<sup>66</sup>

Hillel'e dönecek olursak, yazılı metnin okunup anlaşılabilmesi için alfabenin doğruluğu ve kesinliği ile ilgili bir temel varsayımın olması gerekmektedir. Bu epistemolojik analogi ile Hillel, Yazılı Tora'nın ancak Sözlü Tora bilgisiyle anlam kazanabileceğini ortaya koymuştur. Bu durumda bir toplumun kullandığı alfabedeki harflerin isim ve seslendirme bilgisi nasıl

<sup>63</sup> Israel Jacob Yuval, "The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology", içinde *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts* (De Gruyter Oldenbourg, 2016), 244-45.

<sup>64</sup> Talmud Babylonian, Shabbat, 31a.

<sup>65</sup> Kugel, "Torah", 999.

<sup>66</sup> Louis H. Feldman, "Torah and Greek Culture in Josephus", *The Torah U-Madda Journal* 7 (1997): 48.

ortaya çıkmıştır, bu bilginin nesnelliğinden söz etmek mümkün müdür? Aslında Hillel'in öne sürdüğü argümanın retorik gücü de burada yatmaktadır: Alfabenin epistemolojik değeri ne ise (güven/iman), Sözlü Tora'nın epistemolojik değeri de odur. Böylece Hillel kanatlanamasa da muhatabını sözlü kültürün mirasını kabul etmeye zorlar. Ama bu aynı zamanda şifahen nakledilenin doğruluğunun bir varsayıma dayandığını da açığa vurmaktır.<sup>67</sup> Nitekim Pirke Avot'taki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Rabbanî Yahudi düşüncesine göre bir bütün olarak (yazılı ve sözlü) Tora Musa'dan itibaren yazılı materyal ile değil sözlü kültürün bilgi kaynağı olan zihin belleğinde varlığını korumuştur.

Orta Çağ'ın önemli Yahudi müfessirlerinden Musa bin Meymun (Maimonides), "Üzerine yasalarla (tora) buyrukları (mitzva) yazdığım taş levhaları sana vereceğim."<sup>68</sup> cümlesindeki tora'nın yazılı şeriata, mitzva'nın ise sözlü şeriata işaret ettiğini belirtmiştir. Ona göre Yahudiler Tora'daki emirleri, onun açıklaması olan Sözlü Tora'ya göre uygulamakla mükelleftir. Sözlü Tora olarak yorumladığı mitzvanın neden yazıya aktarılmadığına da değinen Maimonides, bunun bizzat Musa tarafından yasaklandığını ileri sürmüştür. Mişna'da yer almayan yeni hükümlerin geçerliliği ise yüksek mahkemenin (Knesset ha-Gadol) on üç yorum ilkesine<sup>69</sup> uygun olarak verdiği onaya bağlıdır. Maimonides sadece Mişna ve Talmud yazarlarının değil Talmud'un yorumlanması, açıklanması, halkın anlayacağı şekilde tercüme edilmesi gibi çeşitli faaliyetler yürüten Gaonlar'ın tüm faaliyetlerini de "Tanrı'nın işi" şeklinde nitelemiştir.<sup>70</sup>

Burada Sözlü Tora'nın teşekkül ettiği tarihsel koşullara da değinmek gerekir. M.S. 70 yılında II. Mabed'in Romalılar tarafından yıkılmasıyla birlikte Yahudiler bir dizi sosyal, siyasi ve dini sorunla karşı karşıya kalmıştır: Bir tarafta Yazılı Tora'yı yani Tanah'ı kendine mal edip Mesih merkezli yeni bir dinsel akım başlatan İsa taraftarları diğer tarafta ise geçerliliğini yitirmiş bir Mabed kültürü. Oluşan bu yeni koşullarda ortodoks Yahudilik yeni bir kimlik arayışına girmiş ve bu krizden çıkmak için Soferim'den (Ezra) itibaren anlatılagelen şifahi geleneğe başvurmuştur. Onlar şifahen aktarılan gelen bu

<sup>67</sup> Fraade, "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral Torah and Written Torah", 35-36.

<sup>68</sup> Çıkış, 24/12.

<sup>69</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Araz, "Rabbânî Gelenekte Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, no. 51 (2016): 115-34.

<sup>70</sup> Bk. İbn Meymun, *İlim Kitabı Sefer ha-Mada' Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, 24-37.

mirasın kendilerine özgü ve Yazılı Tora'ya eşdeğer olduğunu savunmuşlardır. Bununla onlar ikinci bir şeriata sahip oldukları konusunda Yahudi-Hıristiyanların iddialarına karşılık vermiş olabilirler ancak bu yeterli olmamıştır. Çünkü Yahudi-Hıristiyanlar aynı zamanda yeni öğretinin yeni bir din olduğu iddiasındaydılar. Buna karşılık Tannaim Yahudi din bilginlerinin Sözlü Tora öğretisi yeni bir şeriattan çok Sina'daki Yazılı Tora'nın bir parçası şeklindeydi. Böylece Yahudi-Hıristiyanların yeni metinleri gibi Yahudilerin Sözlü Tora'sı da ilahi düzleminden çıkartılıp beşeri zemine oturtulmuştur. Yeni (Sözlü) Tora, artık sadece hahamların teolojik tartışmaları ve fikir ayrılıklarından oluşmaktaydı. Gerçekten de Mişna ve Tosefta'nın içeriğini oluşturan hahamların kendi görüş ve kararlarının ilahi vahiy olduğu şeklinde bir iddiası da söz konusu değildir. Bu Talmudik bir söylemdir ve M.S. IV. yüzyıldan önce karşımıza çıkmamaktadır.<sup>71</sup> Burada şunu belirtmek gerekir ki Ferisilerin dini otoriteleri sözlü vahiy geleneğine dayanmaktaydı ancak hiçbir Ferisi din bilgini kendi görüşlerini vahiy olarak takdim etmemiştir. Vahiy otoritesine layık görülen, önceki nesillere ait rivayetlerdir. Bu süreçte canlı bir yapı arz eden sözlü gelenek henüz standart bir forma dönüşmediği için vahiy olarak nitelenemezdi. Bir neslin din alimlerinin yorum ve fetvalarına böylesi bir otoritenin atfedilmesi ancak bir sonraki neslin yükleyeceği anlamla mümkün idi. Dolayısıyla buradaki kastımız, gerek Soferim gerekse Tannaim dönemi din bilginlerinin, ne kutsal yazıları yorumlarken ne de yeni hükümler ihdas ederken bunların kutsal veya vahiy olacağı bilinciyle hareket etmedikleridir. Ferisilerin ve devamında Rabbanî Yahudiliğin otoritesini büyük oranda sözlü gelenekten aldığı konusunda tartışma söz konusu değildir. Sonuç olarak Yahudi-Hıristiyan hareketi ile Ferisi din adamları arasındaki bu rekabet neticesinde İsa'ya iman vurgusuyla ortaya çıkan heretik akım yeni bir din (Hıristiyanlık); Yahudilik ise Yazılı Tora'nın yanı sıra ikinci bir şeriat olarak kabul edilen Sözlü Tora ve onun korunup incelenmesi etrafında şekillenen yeni kimliğiyle (Rabbanî Yahudilik) varlığını korumayı başarmıştır. Bu yeni kimlik sayesinde başta Mişna ve Talmud olmak üzere oldukça zengin bir dini literatür ortaya çıkmıştır.<sup>72</sup>

#### 4. Sözlü Tora'nın İşlevi

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle "Yazılı Tora'nın ne gibi bir fonksiyonu vardır?" veya "Rabbanî geleneğin üretmiş olduğu literatür,

<sup>71</sup> Neusner, "Oral Torah", 674-75.

<sup>72</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yuval, "The Orality of Jewish Oral Law", 237-60.

değişmez metni (Yazılı Tora) de aşabilecek bir otoriteye sahipse neden yazılı-sözlü ayrımı yapmıştır?” sorusu akla gelebilir. Öyle anlaşılıyor ki Yazılı Tora, Sözlü Tora’yı temsil eden rabbilerin kendi otoritelerine yöneltilebilecek itirazları perdeleme görevi görmektedir. Bu retorikle rabbiler yazılı dayanağı olmayan yasalarına/uygulamalarına meşruiyet zemini sağlamışlardır.<sup>73</sup> Böylece Musa, Sina’da Tanrı-insan ilişkisindeki aracı rolü ile önemli bir paradigma haline gelir. Bu paradigma ile Yahudi din adamlarının yorumları köken itibarıyla Musa’nın Yazılı Tora’sına rakip olur; mesajın alıcısı Musa olsa da yorumcuları rabbilerdir ve onlar Sina’da aldıkları yetki ile sonsuza kadar değişen şartlara göre ilahi yasaları revize edebileceklerdir.<sup>74</sup>

Rabbani gelenek retrospektif anlayışla sözlü geleneği Sina’ya (*Halaha le-Moşe mi-Sinai*) kadar çıkararak (yazılı) Tora’nın içine dahil etmek istemiştir. Ancak şifahi gelenek zamanla yazılı literatürün önüne geçmiştir. Sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki fark da buradan gelmektedir: Bir yandan tarihin bir noktasında yazıya aktarılarak dondurulmuş yani belirli bir zamana hapsedilmiş sabit, anlaşılamayan ve değişen sosyal koşullarda işlevsiz kalan bir metin; diğer taraftan değişen şartlara uyarlanabilen, güncel ve dinamik sözlü gelenek. Bir hususun “Yahudi hukuku” açısından uygun olup olmadığını merak eden kimsenin Tanah yerine Mişna ve Talmud’a müracaat etme gereği duyması da sözlü geleneğin güncel ve dinamik yapısıyla ilgilidir. Pentatök sinagoglardaki ibadetlere konu olabilir ancak dini pratiğin asıl kaynağı sözlü gelenektir.<sup>75</sup> Amoraim’in ikinci neslinden Rabbi Yohanan da sözlü geleneğin bu önemli işlevini fark etmiş olsa gerek ki bunu temellendirebilmek için Sina vahyinin büyük bir kısmının şifahi olduğunu belirtir.<sup>76</sup>

Yaklaşık altı yüzyılda (M.S. I - M.S. VI) derlenebilen sözlü geleneğin oluşum süreci Yazılı Tora için de bir model teşkil edebilir mi? Sözlü geleneğin içinde ortaya çıkan metinlerin (Mişna, Gemara, Tosefta) çeşitliliği ve tutarsız içeriklerini din adamlarının “kutsal metnin” sabitesini yani yazıldığı döneme hapsedilme ve mevcut formuyla bağlayıcı olma sorununu aşma girişimi olarak okumak mümkün müdür?

<sup>73</sup> Neusner, “Oral Torah”, 673.

<sup>74</sup> Kugel, “Torah”, 999-1000.

<sup>75</sup> Benjamin D. Sommer, “Introduction: Scriptures in Jewish Tradition, and Tradition as Jewish Scripture”, içinde *Jewish Concepts of Scripture-A Comparative Introduction*, ed. Benjamin D. Sommer (New York&London: New York University Press, 2012), 5-8.

<sup>76</sup> Talmud Babylonian, Gittin, 60b.

Bilindiği üzere sözlü kültürün hâkim olduğu toplumlarda düşünce veya bilginin aktarımı kalıplaşmış deyişler, tekrarlar, değişen güncel şartlara yeniden uyarılma ve eklemeler şeklinde gerçekleşir. Yaratılış,<sup>77</sup> tufan,<sup>78</sup> On Emir<sup>79</sup> Sina vahyi<sup>80</sup> gibi Tanah'ta tekrar edilerek anlatılan konular sözlü kültürün bu özelliklerini yansıtmaktadır. Önemli hadiseler tekrar edilir fakat bu tekrar, güncellenmesi ve ilave edilmesi gereken bilgilerle birlikte yapılır.<sup>81</sup> Burada Şabat ve Sina vahyini şifahi geleneğin değişen şartlara uyarlanmasını göstermesi açısından örnek gösterebiliriz. Çıkış kitabındaki öykü, Tanrı'nın yaratma eylemini ön plana çıkararak Şabatı Tanrı'nın dinlendiği yedinci günle ilişkilendirir. Tesniye'deki anlatıya göre ise Tanrı'nın İsrail'in halkını Mısır'daki esaretten kurtarmış olması daha önemli bir hadisedir ve Şabat bu olay üzerinden temellendirilir. Görüldüğü üzere Şabat İsrail halkının ortak değeridir fakat gerekçelendirilmesi yeni şartlara göre değişebilmektedir. Aynı şekilde Tetrateuch'te Musa'nın Sina vahyinde tanrısal emirler aldığı anlatılır fakat bir "Şeriat/Tora Kitabı" kaleme aldığından söz edilmez. Tesniye kitabında da anlatılan bu öykü çeşitli açılardan farklılık arz etmektedir. Tesniye'nin vahiy anlayışına göre anlatılanlar "Tanrı'nın Musa'ya verdiği yasalar" değil, "Musa'nın İsrail halkına verdiği yasalar"dır. Tesniye ile sınırlı olan bu yasalar "Tora" denilen bir metinde kayıt altına alınmıştır. "Tora" ise, başlangıçta sadece Musa'nın sözlerini veya onun yazdıklarını içeren bir metin iken, önce Tesniye'nin tamamı, daha sonra Ezra-Nehemya ile birlikte bütün Pentatök'ü kapsayacak şekilde bir anlam genişlemesine uğrar.<sup>82</sup> Dolayısıyla Sözlü Tora gibi Yazılı Tora'nın da şifahi gelenek içerisinde zamanla şekillendiği, sabit-değişmez bir nitelik arz etmediği görülmektedir. Bu öyküleri, ancak yazıya aktarılması ile ortaya çıkabilecek çelişki, tutarsızlık, tarihsel hatalar gibi kriterlerle okumak ise metinlerin arka planındaki şifahi geleneği göz ardı etmek demektir.

Modern Kutsal Kitap araştırmacıları Tanah'ın derlenme tarihi olarak Babil Sürgünü ve sonrası konusunda büyük oranda ittifak halindedirler. Bu dönemde görev yapan ve önemli yeniliklere imza atan Ezra'nın sosyal ve dini

<sup>77</sup> Tekvin, 1-2.

<sup>78</sup> Tekvin, 6-10.

<sup>79</sup> Çıkış, 20; Tesniye, 5.

<sup>80</sup> Çıkış, 20-23.

<sup>81</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Aulikki Nahkola, *Double Narratives in the Old Testament: The Foundations of Method in Biblical Criticism* (New York: De Gruyter, 2001).

<sup>82</sup> Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (New Haven&London: Yale University Press, 2012), 13-16.



reformlarından biri de Tora'yı yazıp yeniden yorumlamasıdır. Ezra Şabat, evlilik, Mabed ritüelleri, Tora okumaları gibi çeşitli konularda yazılı metnin (Tora) otoritesini devre dışı bırakarak ya yeni uygulamalar ihdas etmiş ya da eski uygulamaları yeni sosyal şartlara uyarlayarak değiştirmiştir. Bununla birlikte Ezra "Yahudiliğin babası" olarak görülmektedir.<sup>83</sup> Ayrıca daha önce Yeşu'nun da yeni yasalar belirleyip bunu Şeriat Kitabı'na eklediğine değinilmişti. Dolayısıyla bir dinin "kutsal metni" sadece tarihin belirli bir döneminde yine belirli kişilerce kaleme alınan yazıları değil, o dinin güncel hayatta işlevsel kalabilmesini sağlayacak her türlü yorumu da kapsar diyebiliriz.<sup>84</sup> Pentatök'ün Sina vahyi; Tanah'ın Pentatök; Mişna'nın Tanah; Talmud'un ise Mişna ile ilişkisi, şifahen aktarılan geleneğin metinleşme süreciyle birlikte geçerliliğini yitirmek, tutarsız ve eksik olmak gibi zamanla ortaya çıkan sorunlarına çözüm üretme merkezlidir. Her biri kendi çağının toplumsal ihtiyaçlarını gidermiş ancak dinsel anlatı noktalanmamıştır. Burada vurgulamak istediğimiz elbette metnin ne zaman ve hangi kaynaklardan yararlanılarak kaleme alındığı veya çelişik ifadeler içerdiği değil; sözlü anlatımın doğası gereği yazılı kültürdeki gibi sabit-değişmez bir yapı arz etmediğini belirtmektir.

Özetlersek, Yahudi dini literatürünü oluşturan edebi türlerin her biri "kutsal" olanı zamanın ötesine taşıyarak yeniden canlandırma çabasının birer ürünüdür. Örneğin kutsal yazılar içerisinde karşılığı olmayan yeni bir sorunla karşılaşan veya mevcut hükümlerle sorunlarına tatmin edici cevaplar bulamayan Yahudiler bunun için din adamlarının yorum ve fetvalarına (*takkanot*) başvururlar. Bu açıdan XXI. yüzyılın kutsal kitap yorumcusu veya hahamı ile M.S. I. yüzyılın *Tanna'sı*<sup>85</sup> arasında dini misyon açısından bir fark yoktur. *Tannaim* dönemi din adamlarının görüşleri (Mişna) kayıt altına alındığında vahyin dinamik işlevi ortadan kalkmamış olup *Amoraim*'in yorumları (Gemara) ile devam etmiştir.<sup>86</sup> Vahyin sabitesini aşmaya yönelik

<sup>83</sup> Bk. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi* (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2019), 211 vd.

<sup>84</sup> Sommer, "Introduction: Scriptures in Jewish Tradition, and Tradition as Jewish Scripture", 3-6.

<sup>85</sup> Tanna kelimesi, Aramice kökenli olup "tekrar etmek" anlamına gelse de Yahudi dini literatüründe beş veya altı kuşaktan oluşan din adamları sınıfını ifade etmek için kullanılmaktadır. M.S. I - III. yüzyıllar arasında yaşamış olan ve Mişna'yı derleyen Yahudi din adamlarına Tanna veya çoğul haliyle Tannaim/Tanaim denilmektedir. Bkz. Yusuf Besalel, "Tanaim", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002), 3: 713-714.

<sup>86</sup> Burada şunu belirtmeliyiz ki bütün Tannaim veya Amoraim'in görüşleri kayıt altına alınmış değildir. Bazı din adamlarının görüşleri kayıt altına alınırken diğerleri dışarıda bırakılmıştır.

çabalar sonucunda ortaya çıkan literatür örneklerini genişletebiliriz.<sup>87</sup> Aynı metinde tutarsız veya çelişkili görünen her bir açıklama, fetva veya menkıbe sözlü gelenek içerisinde varlığını korumuş; dahası bu literatürü kaleme alan yazıcılar açısından da bir sorun teşkil etmemiştir. Hatta yazıya aktarılan dek sözlü anlatıdaki problemlerin fark edilmemiş olması da muhtemeldir. Çünkü bilgi sadece râvinin zihninde mevcuttur ve metin olmadığı için geriye doğru bir tarama da mümkün değildir. Gerçi râvi de bin bir meşakkatle elde ettiği şifahi bilgiyi yazılı kültürdeki gibi doğrulamak veya hata ayıklamakla değil sadece korumakla görevliydi.<sup>88</sup> Netice itibarıyla râvinin gözünde hepsi "kutsal olanı" anlama ve uygulamaya ilişkin çeşitli öneriler sunmaktadır. Farklı metinlerin birbiriyle çelişmesi ise, değişen şartlarda muhatabın veya dinleyicinin algı ve beklentilerine göre dinsel geleneklerin yeniden yorumlama ihtiyacının doğal bir sonucudur.

### Sonuç

M.S. 70 yılında II. Mabed'in Romalılar tarafından yıkılmasıyla birlikte Yahudiler bir dizi sosyal, siyasi ve dini sorunla karşı karşıya kalmıştır. Yahudileri diğer uluslardan ayıran monoteist söylem ve seçilmişlik iddiası ikinci defa hüsrana sona ermiştir. Yeni konjonktürde ortaya çıkan kimlik krizi problemini, Yahudi-Hıristiyanlar mesih merkezli yeni bir teolojik paradigma ile; Ferisiler ise Yazılı Tora'ya alternatif olacak ikinci bir Tora (Sözlü) doktriniyle aşmaya çalışmışlardır. Böylece her iki yaklaşım da vahyi ilahi düzleminden koparıp beşeri zemine oturtmuştur. İsa'nın hayatını anlatan metinler kutsal kabul edilip Hıristiyan kutsal metin koleksiyonuna eklenebildiği gibi; Yahudi din adamlarına ait şifahan aktarılan gelen yorum ve yasal düzenlemeleri de Sina vahyi retoriğiyle Sözlü Tora olarak ikinci bir kutsal metin literatürü haline getirilmiştir. Bu dönüşüm aynı zamanda tarihindeki bütün iniş çıkışlarına karşı Yahudiliğe ve Yahudi toplumuna kültürel kalıcılık kazandırmıştır.

Pek çok dini metin meşruyetini kendisinden daha önceki bir dinsel gelenekle temellendirir. Benzer şekilde Tannaik ve Amoraik dönem Yahudi din adamları da Sözlü Tora'yı Sina Vahyi retoriğiyle temellendirmeye

---

Nesnel kriterlerden ziyade subjektif tercihlere dayanan yazıya aktarma şekli, sözlü literatürün otoritesine gölge düşürmüştür.

<sup>87</sup> Maimonides'in Gaonların faaliyetlerine ilişkin değerlendirmeleri için bk. ibn Meymun, *İlim Kitabı Sefer ha-Mada' Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, 34 vd.

<sup>88</sup> Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 52 vd.

çalışmışlardır. Bu da rabbilerin yazılı dayanağı olmayan yasalarına meşruiyet zemini sağlamıştır. İlk defa Hillel ve Şamma'yın açıkça ortaya koyduğu ikili Tora anlayışı Sözlü Tora'nın formülasyonunda önemli bir eşik olmuştur. Ancak özellikle de Hillel'in Sözlü Tora'ya geçerlilik kazandırmak için şifahi geleneği ön plana çıkarması, Pirke Avot'ta olduğu gibi bir bütün olarak Tora'nın Musa'dan itibaren şifahen aktarıldığı söylemi, Sözlü Tora'ya dayanak teşkil eden Sina vahyinin kendi otoritesine gölge düşürmüştür. Ortaya çıkan yeni dini literatürü daha eski harici bir otoriteyle açıklama gereği söz konusuysa o halde şifahi gelenek içerisinde korunarak günümüze gelebilen Sina vahyini, Hillel'in de ifade ettiği gibi, iman veya varsayım dışında açıklamak mümkün müdür?

Netice olarak Yahudilikte kutsal metin (Tora) teorik olarak bir bakıma henüz tamamlanmamıştır. Çünkü her dönemin kendine özgü dinamikleri vardır ve ihtiyaçları farklılık arz etmektedir. Yazılı Tora sabit kalsa da Sözlü Tora'daki yorum ve ilkeler, değişen sosyal ve kültürel şartlara göre yeniden şekillenmiştir. Bu dinamik ve elastik yapı sayesinde Yahudilik hem pratik hem de inanç bakımından kendini yenileyebilmiş ve güncel kalabilmiştir. Tanrı her neslin peygamberleri ve bilgeleri aracılığıyla konuşmaya devam ettiği için bugün de vahyin izdüşümünden söz edebiliriz. Mişna, Tosefta, Talmud ve çeşitli konularda kaleme alınan midraşlar çelişik içerikleriyle birlikte bu canlı yapının en güzel örnekleridir. Her biri kendi çağının toplumsal ihtiyaçlarını gidermiş ancak dinsel anlatı noktalanmamıştır.

### **Kaynakça**

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Araz, Ömer Faruk. "Rabbâni Geleneğe Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, no. 51 (2016): 115-34.
- Araz, Ömer Faruk. *Yahudilikte Tefsir Geleneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, ve Oktay Özel. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.
- Besalel, Yusuf. "Tanaim". *Yahudilik Ansiklopedisi* içinde, 3:713-14. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002.
- Brenner, Michael. *Kısa Yahudi Tarihi*. çev. Sevinç Altınçekiç. Alfa Yayınları, 2011.
- Brettler, Marc Zvi. "Introduction to the Torah". *Three Testaments: Torah, Gospel, Quran* içinde, ed. Brian Arthur Brown. Lanham: Rowman and Littlefield, 2012.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslam*. no. 1, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2012.

- Feldman, Louis H. "Torah and Greek Culture in Josephus". *The Torah U-Madda Journal* 7 (1997): 41-87.
- Fraade, Steven D. "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral Torah and Written Torah". *Jewish Concepts of Scripture-A Comparative Introduction* içinde, ed. Benjamin D. Sommer, 31-46. New York, Londra: New York University Press, 2012.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?* çev. Muhammet Tarakçı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Haran, Menahem. "Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period The Transition from Papyrus to Skins". *Hebrew Union College Annual* 54 (1983): 111-22.
- Hasanoğlu, Eldar. "Erken Dönem Yahudi Kaynaklarına Göre Tanah'ın Kanonize Edilmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 17, no. 32 (06 Ocak 2016): 25-25.
- Jaffee, Martin S. *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400 CE*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Kannengiesser, Charles. *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*. Leiden ; Boston : Brill, 2006.
- Kaufmann, Yehezkel. *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. New York : Schocken Books, 1972.
- Kugel, James L. "Torah". *20th Century Jewish Religious Thought* içinde, ed. Arthur A. Cohen ve Paul Mendes-Flohr, 995-1005. Philadelphia: Jewish Publications Society, 2009.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi*. İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Küçük, Abdurrahman. "Yahudilikteki Arz-ı Mev'ûd Anlayışının Boyutları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992): 101-11.
- Meymun, Musa ibn. *İlim Kitabı Sefer ha-Mada' Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*. çev. Yasin Meral vd. Bektaş. Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Nahkola, Aulikki. *Double Narratives in the Old Testament: The Foundations of Method in Biblical Criticism*. New York: De Gruyter, 2001.
- Neusner, Jacob. "Oral Torah". *20th Century Jewish Religious Thought* içinde, ed. Arthur A. Cohen ve Paul Mendes-Flohr, 673-77. Philadelphia: Jewish Publications Society, 2009.
- Nicholson, Ernest. "The Centralisation of the Cult in Deuteronomy". *Vetus Testamentum* 13, no. 4 (1963): 380-89.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Östborn, Gunnar. *Torā in the Old Testament: A Semantic Study*. Lund: Håkan Ohlssons Boktr, 1945.

Yıkar, A General Assessment on Regarding Formation Process of the Written and Oral Torah

- Ryle, Herbert Edward. *The Canon of the Old Testament: An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture*. London & New York: Macmillan, 1892.
- Schniedewind, William M. *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*. New Edition. Cambridge&New York: Cambridge University Press, 2005.
- Seters, John Van. *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Sommer, Benjamin D. "Introduction: Scriptures in Jewish Tradition, and Tradition as Jewish Scripture". *Jewish Concepts of Scripture-A Comparative Introduction* içinde, ed. Benjamin D. Sommer, 1-14. New York, Londra: New York University Press, 2012.
- Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992.
- Yıkar, Ömer Faruk. *Kutsal Kitap Eleştirisi ve Tesniye Kitabı*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2022.
- Yuval, Israel Jacob. "The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology". *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts* içinde, 237-60. De Gruyter Oldenbourg, 2016.
- Zeitlin, Solomon. "An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 3 (1931): 121.



## Güç Mücadelesi Bağlamında Sosyolojik Müdahale ve Çeşitleri, Teo-Strateji, Örnekleri ve Unsurları\*

Habib Celaleddin Kartal

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı / Dr., Ministry of National Education

kartalhabib19@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8449-7445

### Öz

Bu makalede güç mücadelesi olgusu etrafındaki güç-din-toplum ilişkisi, güç olgusunun anlamındaki değişmeye, sosyolojik mücadele ve çeşitlerine değinerek ele alınmıştır. Böylece, mücadelenin sosyolojik boyut üzerinden bilhassa dini ve toplumu kapsayan Teo-sosyolojik ve Teo-stratejik yönü vurgulanmıştır. Bu vurguyla dinin; gündelik yaşamdan siyasete, ekonomiye, ülkeler arası ilişkilere ve tarihe kadar olan ilişki ağı içerisinde stratejik bakış açısıyla yorumlanması amaçlanmıştır. Bu şekilde dinin, sübjektif yönü dışında sosyolojik müdahalenin bir aracı olarak kullanıldığı ortaya konulmuştur. Teo-Stratejilerin özellikle Selefî zihniyeti temel alan örgütler üzerinden yapıldığına dikkat çekilmiştir. Gerçekliğin, güçler mücadelesinde tarihten bugüne ne şekilde dönüştürülebildiğini, kavramların ne şekilde istismar edildiğini gösterme adına, insanların doğal bir özelliği olan tanımlama, adlandırma, yorumlama özelliklerinin en önemli uygulama alanı olduğuna vurgu yapılmıştır. Ayrıca gerçekliğin güç mücadelesine bağlı olarak sürekli değiştirildiği ve yeniden inşa edildiği vurgulanmıştır. Gücün geçmişten günümüze yayılan ve onun zamana, bağlama, şartlara, önemine ve güç araçlarına göre değişen durumunun onu tanımlamayı zorlaştırdığı ifade edilmiştir. Çalışmada disiplinler arası bir yaklaşımla, nitel yöntemin doküman analizi tekniği kullanılarak yeteri miktarda kaynak taranmış, anlamlandırılmış ve analiz edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Güç Mücadelesi, Sosyolojik Müdahale, Teo-Sosyolojik Müdahale, Teo-Strateji.

---

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

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

**Geliş/Received:** 04 Nisan/April | **Kabul/Accepted:** 11 Eylül/September 2022 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2022

**Atıf/Cite as:** Habib Celaleddin Kartal, "Güç Mücadelesi Bağlamında Sosyolojik Müdahale ve Çeşitleri, Teo-Strateji, Örnekleri ve Unsurları = In The Context of Power Struggle Sociological Intervention and Its Varieties, Theo-Strategy, Its Examples and Its Components", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 53-82. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090813>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## **In The Context of Power Struggle Sociological Intervention and Its Varieties, Theo-Strategy, Its Examples and Its Components**

### **Abstract**

In this article, the power-religion-society relation around the phenomenon of power struggle is discussed by referring to the change of the meaning of the power phenomenon, sociological struggle and its types. Thus, the theo-sociological and theo-strategic aspect of the struggle, which include religion and society in particular, were emphasized through the sociological dimension. With this emphasis, it is aimed to interpret the religion within its connection with daily life, economy, politics, international relations and history with strategic view. Accordingly, it has been revealed that religion is used as a tool of sociological intervention, apart from its subjective aspect. Attention has been drawn to theo-strategies of Islamic societies carried especially through the Salafi mentality-based organizations. Once again, it has been stressed that it is the most important implementation area of the natural features of human being such as describing, naming and explicating features to show how the actuality could change from past to present on the power struggle and how the terms were misused. In addition it has been emphasized that factuality is constantly changed and reconstructed depending on the power struggle. It is stated that the expanse of power over such a wide time period from past to present and its changing situation according to time, context, conditions, importance and power instruments made it difficult to define. In the study with an interdisciplinary approach, using the document analysis technique of the qualitative method, sufficient resources have been scanned, interpreted and analyzed.

**Keywords:** Religion of Sociology, Power Struggle, Sociological Intervention, Theo-Sociological Intervention, Theo-Strategy.

### **Summary**

In this study, the relation between religion, society and strategy is examined in terms of power struggle. With this way, theo-sociological and theo-strategic sides of power struggle including religion and society are emphasized by means of sociological perspective. By this emphasis, it is aimed to interpret the religion in terms of several different strategic views in the fields of economy, politics, relationships between countries, history and security. Thus it is revealed that the religion includes both a conduct strategy which is positively used and a strategy used for power struggle. On the other hand, it is mentioned that the reality is constructed by the winner of the struggle and it is stated that the language is also influenced by the struggle besides the religion.

The fact that the phenomenon of power is a subject of study, directly or indirectly, for almost every researcher and scientist is because there is almost no period that power was not used in history. The expanse of power over such a wide period of time from past to present and its changing situation according to time, context, conditions, importance and power instruments make it difficult to define it. Delimited definitions cause shallowness in analysis of studies on power, but also unlimited definitions cause limitless complex analyzes. This requires for researches who studies the power phenomenon to deal with it knowing that this is elusive.

Another issue is the repetition of the power struggle from past to present, and



## Kartal, In The Context of Power Struggle Sociological Interversion and Its Varieties

positive or negative transformative feature as its nature. Definitions, conceptualizations, words, language and discourse belong to the one who is dominant. New meanings are attributed to words and old meanings are reversed.

Considering the definition of power, it is seen that its most important feature is associational. It is not possible to talk about power without referring to individuals, groups and societies. Then, it is possible to say that the most important area where the power struggle takes place is undoubtedly the social area or in other words the sociological environment. Struggle is essentially a war that takes place in a sociological environment and is veiled by ending "war". The real war is the sociological war, the "war before the war". As to sociological war, it is diversified economically, technologically, biologically, theologically and ecologically. In this study, the sociological war and its types are underlined, as well as the theo-sociological war related to all social institutions, and the theo-strategy, which is a strategy of it. Since the most important area where the power struggle is carried out is the sociological area, and this is done with the types of sociological wars.

Considering that religion is at the center of many problems and used in power struggles, and even the inadequacy of the research carried out by Muslim societies on religion-society, religion-education, religion-economy, religion-strategy, religion-security, it is possible to explain why many circumstances that have taken place in the last 200 years have been experienced in Muslim societies. This is because the societies, which do not adequately realize the types of Theo-Strategy and sociological war, are the ones who are candidates to experience unjust treatments Theo-Strategically. In this regard, the subject of this research is to reveal the strategic aspect, instruments and elements of religion as part of power struggle.

While trying to understand where religion stands in the context of power struggle, it is important to understand how it is used as a strategic instrument for power centers and how it is in relation with other power instruments and resources. Hence, the aim of the research is to interpret and approach religion from a strategic point of view, from economy to international relations, from politics to security, from technology to sociology. In this study, a document analysis technique in compliance with an interdisciplinary approach is used, and adequate amount of document is examined and analyzed for this purpose.

### Giriş

Dünya tarihine göz atıldığında hemen hemen birçok konuda doğrudan ya da dolaylı olarak ön plana çıkan ana olgulardan birinin güç olduğu görülmektedir. Bu da gücün toplum içi ve toplumlar arası ilişkilerde ne kadar önemli bir kavram olduğunu göstermektedir. Gücün hemen her konuyla ilintili olan bu özelliği, hem tanımlamasının yapılmasını güçleştirmekte hem de bu alanda yapılan çalışmaların disiplinler arası olma özelliğini artırmaktadır.

Güç konusundaki tanımlara bakıldığında tanımların koşullara, bağlama, güç araç ve kaynaklarına, zamana göre değiştiği görülmektedir. Tanımlardaki bu değişkenlik, güç kavramını üzerinde uzlaşılan noktaları üzerinden ele

almayı gerekli kılmaktadır. Fakat bu sefer de kapsamı geniş tutan güç tanımları ile kapsamı dar tutan güç tanımları arasında kalınmaktadır. Dar kapsamlı güç tanımları analizlerde sığığa, geniş kapsamlı güç tanımları analiz yapmayı zorlaştıracak bir sınır belirsizliğine sebep olmaktadır. Bu yüzden bu çalışmada problem ele alınırken ilk bölümde gücün anlamındaki değişkenliğe vurgu yapmak suretiyle bir sonraki esas meseleyi anlamlandırma yoluna başvurulmuştur. Güce ait yeni ve nihai bir tanım bulma gayreti içine girmektense, onun Bayburt Taşına benzeyen değişken özelliğine vurgu yapılmıştır.

Diğer taraftan güç mücadelesinin tarihin hiçbir döneminde eksik olmadığı ele alınırken bu mücadelenin artık çağımızda değişen biçimlerine yani elektromanyetik spektrum, uzay ortamı, siber ortam,<sup>1</sup> bilgiyi ve sosyolojiyi kullanma gibi farklı biçimlerine değinilmiştir. Çünkü artık mücadele sahası en makro anlamda coğrafyadan en mikro anlamda toplumların dinine ve o dinin farklı yorumlanma ve yaşayış biçimlerine kadar inmiştir.<sup>2</sup> İşte bu yüzden hangi sahada ne şekilde mücadele veriliyorsa gücün anlamı veya çeşidi de buna göre yapılmıştır.

56 Mücadelenin yapıldığı alanlardan birisi olan toplumsal alanın – sosyolojik boyutun- ise Müslüman toplumlarda geçmiş yüzyıllardan bu yana çok fazla hesaba katılmadığı görülmektedir. Oysa bu alanın özellikle İslam toplumlarında “toplumu yönlendirme, manipüle etme, toplum içi ve toplumlar arası ilişkilere etki etme” gibi birçok noktada olumsuz etkilere sahip ve bir güç aracı olarak kullanıldığı tekrar tekrar tecrübe edilmiştir.

Bilhassa tarihten bugüne toplumun hamurunda var olan din, bu mücadelede kullanılan önemli sosyolojik araçlardan biri olmuştur. İslam toplumlarının son 200 yılına bakıldığında Müslümanların darbeler, etnik ve mezhepsel olaylar, işgal ve iç çatışmalarla meşgul edildikleri ve bir türlü kendilerine gelemedikleri ve olayların birçoğunun din-sosyoloji bileşimiyle oluşturulduğu görülmüştür. Bu durumun en önemli nedeni, İslam dünyasında karşılaşılan problemlerin, olgusal değil algısal nedenlere bağlı olarak ele alınmasıdır. İslam toplumlarına Teo-Sosyolojik temelli müdahaleler yapılmakta fakat çözüm analizleri bu bağlamda yapılmamaktadır. Keza Teo-Strateji ve Teo-Sosyoloji alanında yapılan çalışmaların azlığı da bunu göstermektedir.

Oysa Müslüman toplumların geçmişten günümüze doğru Bizans, Haçlı, Moğol hücumlarına ve son yüzyıllarda Batılı devletlerin saldırılarına maruz

<sup>1</sup> Necat Eslen, *Küresel Güç Mücadelesi 21. Yüzyılda Jeostrateji*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2017, s.13-27.

<sup>2</sup> Hasan Onat, *İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*, İstanbul: Endülüys Yayınları, 2019, s.27-165.

kılması,<sup>3</sup> iki dünya arasındaki gerilimli ilişki ve mücadelenin devam edeceğini göstermektedir. Bu durum, hem İslam toplumlarının hem de özelde Türkiye'nin Teo-Strateji, Teo-Stratejik Mağduriyet, Teo-Sosyolojik Müdahale, Sosyolojik Savaş ve Çeşitleri gibi kavramları ivedi bir şekilde eğitime ve toplumsal tüm kurumlara içsel hale getirmesini gerekli kılmaktadır. Çalışmanın bu anlamda temel konusu güç mücadelesi ekseninde dinin stratejik boyutunun ne anlama geldiğini, kapsamını ve araçlarını ortaya koymaktır.

Bağlantı kurma ve problemi anlamlandırma anlamında güç mücadelesinin diğer bileşenlerini de ele almakla birlikte -çünkü toplumu oluşturan unsurlar birbirlerini etkiler ve birbirlerinden etkilenir, iç içedirler- bu çalışmada "özellikle mücadelenin din ve sosyoloji ayağı olan Teo-Stratejik ve Teo-Sosyolojik boyutu" ele alınmıştır.

Hem Güç Mücadelesinin hem de dinin tarihi çok eskilere dayandığı için, yeni bir güç inşa etme sürecinde, dinin bunun dışında kalması mümkün değildir.<sup>4</sup> Çünkü geçmişten günümüze, toplumlar arası mücadelede hem güç araçlarına eşlik eden hem de bizzat bir güç aracı olarak kullanılan mekanizma, inançlar ve kültürel değerler olmuştur.<sup>5</sup> Bu yüzden "din-strateji, din-güvenlik, din-sosyoloji, din-uluslararası ilişkiler merkezli kavramlar geliştirmek ve dinin gündelik yaşamdan sosyolojiye, politikaya, ekonomiye, toplumlar arası ilişkilere, nüfus, güvenlik ve göçe kadar olan ilişki kapsamı içerisinde stratejik olarak da analizine katkı sağlamak, araştırmanın amacını" oluşturmaktadır. Bu çalışmada önce zihinden bir kavram inşa edilip sonra geçmişten günümüze din adına ortaya çıkan faaliyetler bu kavrama adapte edilmemiştir. Çünkü tam olarak fark edilmese de geçmişten bugüne din, devamlı gücün bir parçası olarak kullanılmıştır. Bu yüzden çalışmada kullanılan Teo-Strateji kavramının kullanımı yeni olsa da, esasında sosyo-politik bir gerçeklik olarak var olduğuna vurgu yapılmıştır. Teo-Stratejinin birden fazla tarifinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada anlamlardan birisi güç mücadelesi kapsamında diğeri düzen anlamında ve olumlu anlamda iki anlam inşa edilmiştir.

Hangi devlet güçlü ise ya da hangi devletin dünya sistemindeki gücü daha hissedilir ise o devletin kelimeleri, tanımları, kültürü, ekonomisi, imajı ve dini egemen hale gelmektedir. Bunu sağlarken "güçlü, mücadelesinde dini

<sup>3</sup> Muhittin Ataman, "Tepkisellik ve İnşacılık Arasında İslami Hareketlerin Batılı Güçlerle İlişkileri", *Küreselleşme Radikalizm ve İslam*, der., İbrahim Turan, Ankara: Maarif Mektepleri, 2017, s.23-34.

<sup>4</sup> Celil Abuzar, "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(2011), s.143-153.

<sup>5</sup> Nadim Macit, *İmparatorluk Politikalarında Teo-Stratejiler ve Türkiye*, Ankara: Ay Yayınları, 2016, s.9-13.

stratejik olarak kullanmakta mıdır?" temel sorusuna bağlı olarak bu araştırmada cevap bulmaya çalışılan diğer sorular şu şekilde sıralanabilir:

-Güç Mücadelesinde sosyolojik savaş ve çeşitlerinin, Teo-Strateji kavramının farkında olmanın devletler ve toplumlar için önemi nedir?

-Müslüman toplumlarda hangi Teo-Sosyolojik müdahale araçları kullanılmıştır?

-Ekonomi, siyaset, eğitim, nüfus, savunma sanayi, teknoloji, bilim hangi durumlarda sosyolojik müdahaleler ve Teo-Stratejiler için verimli bir ortam yaratmaktadır?

-Din-sosyoloji-güvenlik konularının yoğun araştırmalara konu edildiği toplumla, önemsenmediği ya da fark edilmediği toplum arasındaki fark nedir?

-Teo-Stratejinin unsurları ile sosyolojik savaş ve çeşitleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

-Teo-Stratejik mağduriyet ve güç yanılığı nedir?

Ele alınan konunun bir yönüyle tarihi, bir yönüyle sosyolojiyi ve uluslararası ilişkileri diğer yönüyle güvenliği ve siyaseti ilgilendirmesi sebebiyle seçilen yaklaşımın disiplinler arası olması ve konuyla ilgili birçok kaynağın taranması kaçınılmazdır. Bu yüzden bu araştırmada, nitel araştırma çeşitlerinden biri olan Doküman Analizi Yöntemi kullanılmıştır. Yönteme uygun olarak yazı temelli olan dokümanlar (kitap, dergi, makale, tez, gazete) ile yer yer görsel işitsel temelli dokümanlardan (TV Programları) yararlanılmıştır.

### 1. Güç Kavramının Anlamının Değerlendirilmesi, Tanımı ve Çeşitleri

Güç olgusunun insanlıkla eş olan tarihin en eski olgularından biri olduğu ifade edilmektedir. Buna bağlı olarak yüzyıllık dilimler içerisinde güç mücadelesinin olmadığı bir döneme de rastlanmamaktadır.

İnsanlık tarihinin sadece bilinen 7000 bin yıllık evresi dikkate alındığında 100 yıllık dilimlerin neredeyse 90 yılının güç mücadeleleriyle geçmiş olması,<sup>6</sup> tarih ile güç mücadelesi kavramının etle turnak gibi birbirine yapışık olduğunu göstermektedir. Bu durum güç olgusunun bizzat kendisinin de aynı zamanda insansız, toplum olmadan düşünülemeyeceği anlamına gelmektedir. O halde bir kişinin ya da toplumun güçlü olduğunu ifade edebilmek, ancak başka kişi ya da toplumlar var olduğunda ve karşılaştırıldığında mümkün olmaktadır.<sup>7</sup> Bu şekilde iki toplum arasındaki ilişkiyi tanımlayan özelliklerden birisi olarak güç farklılığı kavramı

<sup>6</sup> Muzaffer Ercan Yılmaz, "Westphalia'dan Günümüze Savaş", *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 14(2007), s.18.

<sup>7</sup> Hazerfen Gültekin, *Türk Dış Politikasında Kamu Diplomasisi ve Yumuşak Güç Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s.17.

doğmuştur.<sup>8</sup>

Başka kişi ve toplumlara istediklerini yaptırma eylemi, güç olgusunun kişi ve toplum bazında önemsenen bir değer olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Güç tarihten günümüze yıkıcı ve yapıcı anlamlarda kullanılagelmiştir. Gücün süreç içindeki bu iki anlamı veya ikisine bağlı olarak ortaya çıkardığı etki, ona sahip olmanın çok önemli olacağı algısını tüm devletlerin adeta DNA'sına işlemiştir. Böylece ona sahip olmak için girişilen mücadeleler sürekli bir öteki ve güç mücadelesinin ikilemli dünyasını yaratmıştır.

Güç mücadelelerine sahne olan dünya, gücü ele geçirenlerin güç algılamalarıyla tekrar tekrar değişime uğramıştır. Perslerin, Helenlerin, Romanın, Bizanslıların, Osmanlının, İngiltere ve Amerika'nın en güçlü oldukları dönemde, dünya da güçlüünün kültürünün, dininin ve dilinin en güçlü olduğu bir sahne olmuştur. Böylece güç olgusunun koşullara, bağlama, gücü kullananlara, zamana, güç araç ve kaynaklarına, algı ve tutumlara göre gösterdiği değişiklik, anlamının da net olarak ortaya çıkmasını engellemiştir.<sup>9</sup> Güç olgusu hem çok boyutlu<sup>10</sup> hem kaygan bir kavram olma özelliğine bürünmüş,<sup>11</sup> literatürde farklı şekillerde tanımlanmaya başlamış ve anlamı belirsizleşmiştir.<sup>12</sup> Nye tarafından gücün aşk gibi hava gibi ancak yaşanıldığında anlaşılabilir bir şey olduğuna vurgu yapılırken, bu belirsizliğe işaret edilmiştir.<sup>13</sup> Salt bu belirsizlik sebebiyle uluslararası ilişkiler disiplinde gücün tanım ve niteliği üzerinden Realist, Neo-Realist, Liberalist, Concructivist, İdealist gibi farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.<sup>14</sup> Örneğin Realizm gücü insanın doğasından kaynaklı bir özellik olarak tanımlarken, Neo-Realistler uluslararası sistemin devletleri güvenlik kaygısına iten anarşik doğasından kaynaklı olarak tanımlamışlardır. Böylece zaman ve koşullar ve değişen güç araçları bakış açılarını da tanımları da etkilemiştir.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Nurcan Kemikkıran, "Güç Mesafesi Yüksekse Eşitsizlik mi İstenir?", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 2(2015), s.319.

<sup>9</sup> Haluk Özdemir, "Uluslararası İlişkilerde Güç: Çok Boyutlu Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 3(2008), s.114-116.

<sup>10</sup> Sezgin Kaya ve Agil Mammadzade, "Çin'in Orta ve Doğu Avrupa Ülkeleriyle İlişkilerinin Akıllı Güç Kavramı Bağlamında Analizi", *Doğu Asya Araştırmaları Dergisi*, 1(2019), s.38-39.

<sup>11</sup> Peter Bachrach ve Morton S. Baratz, "Two Faces Of Power. *The American Political Science Review*", 56(1962), s.947.

<sup>12</sup> Necmi Gürsakal, *Küreselleşme Teknoloji Ağlar ve Güç*, Bursa: Dora Basım-Dağıtım Ltd. Şti, 2018, s.157-159.

<sup>13</sup> Joseph S. Nye, *Yumuşak Güç Dünya Siyasetinde Başarının Araçları*, çev., Reyhan İnan Aydın, Ankara: BB101 Yayınları, 2017, s.19-24.

<sup>14</sup> Yücel Bozdağlıoğlu ve Çınar Özen, "Liberalizmden Neoliberalizme Güç Olgusu ve Sistemik Bağlımlılık", *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 4(2004), 59-79, s.60.

<sup>15</sup> Mehmet Şahin, *Din-Dış Politika İlişkisi Örneği*, Ankara: Barış Kitap, 2016, s.9-87.

Gücün tanımı konusunda “ortak olan tek şey, onun anlamı üzerinde bir uzlaşmaya varılamayacağı” gerçeğidir. Çünkü gücün geniş anlamda yaygın kullanımı sınırlarının belirsizleşmesine, güç basit bir şekilde ifade edildiğinde ise anlam kaybı yaşamasına neden olmaktadır.<sup>16</sup> Dolayısıyla güç kavramının çok kapsamlı bir tanımını yapmak yerine onun, bu araştırmada bahsedilen konu ile ilgili analizi mümkün kılacak kaygan özelliğine dikkat çekilmiştir.

Güçle ilgili açıklamaların teorik olarak basitleşmesine neden olan kayganlık ve değişkenlik özelliği,<sup>17</sup> bazı kavramların (otorite, baskı, etki, şiddet gibi) güç kavramının yerini almasına da neden olmuştur.<sup>18</sup> Böylece bir mücadele sonrası ortaya çıkan durumu ve sonuçları olgusal sebeplerle doğru bir şekilde analiz etmek yerine algısal sebepler devreye girmiş ve doğru analizi güçleştirmiştir.

Gücün temelini oluşturan unsurların ve kaynakların (toprak-ülke, yer altı-üstü madenler, bilim, din vs.) değişken olması,<sup>19</sup> gücün tanımlarındaki dalgalanmalara sebep olmakta ve güç ekseninde gelişen ve güce bağlı problemleri etkilemektedir.<sup>20</sup> Günümüzde ise güç savaşının yalnızca bilinen araçlarla (savaş gemisi, uçak, tank vs.) sınırlı olmaması, bunlara uzaya fırlatılan füze ve uyduların, hacker saldırılarının, EMP bomba ve teknolojisinin,<sup>21</sup> para-altın-maden, toplum, din, kültür, geçmiş bilgi gibi mekanizmaların katılması gücün dinamik olmasının ve onun tanımındaki değişkenlik ve kayganlık özelliğinin kanıtıdır.

Diğer taraftan kelime anlamı olarak güç olgusu, İngilizce *Power* ve Fransızca *Pouvoir* kelimesinden gelen, Latince *Potis*, *Potestas* ve *Potentia* kelimesine dayanan bir olgudur.<sup>22</sup> Başkalarını etkileme yeteneği ya da potansiyeli ise gücün, Romalılar tarafından kullanılan anlamıdır.<sup>23</sup> O halde gücün, en temel anlamıyla “etkileme yeteneği ve potansiyeli” olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamıyla güç, elde mevcut ve potansiyel anlamında ham madde olma özelliği taşımaktadır. Muharrik bir güç ve enerji

<sup>16</sup> Kadir Sancak, *Uluslararası İlişkilerde Güç Kavramı ve Yumuşak Güç*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s.2-59.

<sup>17</sup> Kadir Sancak, “Güvenlik Kavramı Etrafındaki Tartışmalar ve Uluslararası Güvenliğin Dönüşümü”, *KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(2013), s.124.

<sup>18</sup> Zeliha Sağlam, “Güç Kavramı ve Ortadoğu’da Değişen Dengeler Üzerinden Güç Okuması”, [https://insamer.com/tr/guc-kavrami-ve-ortadoguda-degis-en-dengeler-uzerinden-guc-okumasi\\_43.html](https://insamer.com/tr/guc-kavrami-ve-ortadoguda-degis-en-dengeler-uzerinden-guc-okumasi_43.html) (erişim 10.09.2018).

<sup>19</sup> Sabahat Bayrak, “Yönetimde Bir İhmal Konusu Olarak Güç ve Güç Yönetimi-II”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1(2001), s.23.

<sup>20</sup> Sancak, *Uluslararası İlişkilerde Güç*, s.41.

<sup>21</sup> Eslen, *Küresel Güç Mücadelesi*, s.15.

<sup>22</sup> Volkan Öngel ve Gülşah Gençer Çelik, *Sosyal Bilimler Perspektifinde Güç-II*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2020, s.3-205.

<sup>23</sup> Sancak, *Uluslararası İlişkilerde Güç*, s.34.

vardır fakat potansiyel konumdadır.

Yine güç, “sosyal bir ilişkide diğerlerinin yaptığı baskıya rağmen bireyin karşı koyabilmesi ve bunu yaparken amacı için ihtiyacı olan araçları kullanma ve sonucu elde etme yeteneği” diye de tarif edilmiştir. Bu tip tanımlarda ise gücün, sosyal ilişkisel özelliğine, sonuç elde etme ve bunu yaparken kullanılan önemli araçlara, mükafat-mücazat-telkin, vs.,<sup>24</sup> atıf yapılmıştır. Oysa bu tip tanımlar gücü ele alan “öznel yaklaşımlara” uygundur. Öznel yaklaşımlar kısmi güç uygulamayı içeren aktör merkezli yaklaşımlardır. *Nesnel yaklaşımlar* ise baskılayan ve zorlayan yanlarıyla toplumsal yapıların etkileyciliğini yansıtmaktadır.<sup>25</sup>

Güç olgusunu, unsurlarına göre yani toprak altı ve üstü zenginlikler, nüfus niteliği, para-altın-döviz, teknoloji vs.yi baz alarak tanımlamaya gayret eden açıklamalar ise, sonuçlara dayanarak yapılan açıklamalara göre analizlere daha fazla imkan tanımaktadır. Çünkü yalnızca sonuca önem veren bir güç tarifi, eskiye doğru akılcı hikâyeler inşa etmeyi sağlarken, tarafsız bulgulara ulaşmaya müsait değildir. Gücün hem elde mevcut olan hem de yönetilen vasıtalarının devamlı beklenen sonuçları üretmemesi bunun kanıtıdır. Güç unsuru kontrol edilemediği durumlarda güç ortaya çıkarmamakta tam tersine sahip olanın daha fazla problemler yaşamasına neden olmaktadır. Günümüzde zengin maden yataklarına sahip olan birçok İslam ya da gayri İslam ülkenin başının dertten kurtulmadığı görülmektedir. O halde güç olgusunun kapsamına anlamındaki belirsizlik, kayganlık, ilişkide ortaya çıkması ve potansiyel yetenek olması haricinde kontrol edilebilir olması şartı da eklenmelidir. 2010’da Arap ülkeleri üzerinde uygulanan bir araştırmada petrole sahip ülke halklarının yarısının mutsuz olması buna örnek oluşturmaktadır.<sup>26</sup> Mevcut kaynakların bir ülke için sadece bir potansiyel olduğu ortadadır. Bu yüzden güç kavramı, sadece güç kaynakları perspektifinden açıklanamayacak bir değişkenlik ve görelilikle sınırlanmıştır. Aynı şekilde güçlülerin fazla olduğu bir çevreyle güçlülerin az olduğu bir çevreye yani güçlü istatistiğine göre yapılan güç tarifleri de değişkenlik göstermektedir. O halde gücün tanımı yapılırken, “Potansiyel Güç” ve “Gerçek Güç” tanımı arasındaki farka işaret etmek gerekmektedir. Böyle bir gücü, “dönüştürülmüş” diye isimlendirmek mümkündür.

Güç unsur ve kaynaklarının zamanlaması da gücün tanımını etkileyen ve gücü belirleyen bir faktördür. Örneğin petrolün endüstri devriminden önce önemli bir güç vasıtası olmaması, uranyum madeninin II. Dünya

<sup>24</sup> Özdemir, “Uluslararası İlişkilerde Güç”, s.116.

<sup>25</sup> Engin Yıldırım, “Güç Kavramı ve İstihdam İlişkisi”, *Amme İdaresi Dergisi*, 4(1998), s.51.

<sup>26</sup> İrfan Kalaycı ve Barış AYTEKİN, “Çağımız İslam Dünyasında Yaşanan Dinsel ve Sosyo-Ekonomik Sorunlar (Teşhis Boyutu)”, *Avrasya Etüdleri*, 1(2016), s.159.

harbinden önce çok etkili bir güç vasıtası olmaması bunu göstermektedir. Eskiden gücünün meydana gelen genel testi savaş gücüydü. Ama asırlar içinde toplumların her konuda bilgi, birikim ve gelişimi arttıkça güçlü olmayı sağlayan kaynaklar da değişmiştir.<sup>27</sup> Hatta kaynaklardaki bu değişimlere göre devletlerin güç kavramıyla isimlendirilmesinde bile farklılıklar olmuştur. “Güneş Batmayan İmparatorluk”, “Asya’nın Kapları”, “Roma ya da Osmanlı İmparatorluğu”, “Küçük, Orta”,<sup>28</sup> “Bölgesel Güç”, “Süper Güç”, “Hegemon Güç”<sup>29</sup> ya da “Yapısal Güç”,<sup>30</sup> “Hiper Güç” gibi tasnifler yapılmıştır. Dolayısıyla eskiden birkaç özellekle inşa edilen güç tarifleri ve gücün kapsamı, yerini, çok özellekli ve çok kapsamlı güç tariflerine bırakmıştır.

O halde güç hakkında inşa edilen tarifler, gücün hangi boyutta ele alındığını göstermekte, zamana, bağlama, şartlara, coğrafyaya göre değişebilmekte ve bunun sonucunda ortaya çıkan güç mücadelesinde hangi vasıta ve stratejilerin hangi miktarda ne zaman kullanılması gerektiğini belirlemektedir.

Gücün kapsamı ve dolayısıyla tanımı konusundaki bu esnek temel ve gücü uygulayanların yöntem farklılığı,<sup>31</sup> değişik alanlarda, örneğin ülkeler arası ilişkilerde; “sert güç, yumuşak güç, akıllı güç” biçiminde adlandırmaları, ya da “panoptik güç, politik güç, sosyal güç, ekonomik güç vs.” biçiminde adlandırmaları ortaya çıkarmıştır. Mesela mücadelede askeri güç ve ekonomi gücü kullanılıyorsa bu, “sert güç” olarak adlandırılmıştır. Bu adlandırmada hem sonuçlar hem de kullanılan güç unsurları hesaba katılmıştır. Çünkü sonuçları itibarıyla sert güç yıkıcı ve yok edici olabilmektedir. Havuç ve sopa benzetmesi ile ifade edilen sert güçte,<sup>32</sup> hangi araçların havuç hangi araçların sopa olarak kullanılacağı bağlama göre değişmektedir.<sup>33</sup>

Diğer bir güç çeşidi ise, iknayı esas alan, “yumuşak güçtür”. Etkilenen devlet, bu durumu algılayamamaktadır.<sup>34</sup> Çünkü somut tehditler, ödül ve görünür bir ilişki söz konusu değildir.<sup>35</sup> Gücün diğer yüzü olarak isimlendirilen bu güç türünde, güçlü ülkeler birçok bakımdan “model” olmaktadır. Yumuşak güç bir cezbetme gücüdür ve yumuşak gücün

<sup>27</sup> Nye, Yumuşak Güç, s.22.

<sup>28</sup> Hasan Köni, *Kaos Batı Hakimiyetinin Çöküşü*, İstanbul: Wizart Edutainment, 2016, s.15-204.

<sup>29</sup> Eslen, Küresel Güç Mücadelesi, s.27.

<sup>30</sup> Yılmaz Sarıöz Gökten, *Hegemonya İlişkilerinin Dünü, Bugünü ve Geleceği Neo-Gramsci Bir Bakış*, Ankara: Nota Bene Yayınları, 2013, s.23-176.

<sup>31</sup> Sancak, *Uluslararası İlişkilerde Güç*, s.58.

<sup>32</sup> Nye, *Yumuşak Güç*, s.24.

<sup>33</sup> Sancak, *Uluslararası İlişkilerde Güç*, s.59.

<sup>34</sup> Yücel Bozdağlıoğlu ve Çınar Özen, “Liberalizmden Neoliberalizme Güç”, s.65.

<sup>35</sup> Öngel ve Çelik, *Sosyal Bilimler Perspektifinde Güç*, s.202.



kaynakları cazibeyi oluşturan değerlerdir.<sup>36</sup> Yumuşak güç kaynakları, hedef ülkeleri etki altında bırakan sert güç kaynağı dışındaki (Kültür, diplomasi, dil, medya, sinema, din) etki araçlarıdır.

Fakat yumuşak gücün de bir yere kadar etkili ve sınırlı olduğunu dile getiren düşünceler, yumuşak güç ile sert gücün birlikte kullanılması gerektiğini dile getiren başka bir güç çeşidini ortaya çıkarmıştır. Joseph Nye'in ortaya attığı bu kavram, ABD gibi, büyük diye bilinen güçlerin dünya üzerindeki faaliyetlerini anlama açısından önemli yararlar sağlamaktadır.<sup>37</sup> Yine günümüzde medyanın her tür manipülasyon için kullanılması anlamında "Keskin Güç" tanımının ortaya çıkması, zaman geçtikçe çeşitlenmenin devam edeceğinin de kanıtıdır.

## 2. Sosyolojik Savaş, Çeşitleri ve Teo-Sosyolojik Müdahale Araçları

İnsanların somut ve soyut her şeye isim verme özelliğinin (Bakara, 2/31) doğal bir sonucu olarak, güç mücadeleleri de yine insanlar tarafından farklı farklı isimlendirilmiştir. Örneğin devletlerarasında sert güç unsurlarının kullanıldığı mücadeleler "savaş" olarak tarif edilmiştir. Gerçek savaş ise savaş olarak bilinen olaydan önce başlamaktadır. Bu anlamda, savaş olarak ifade edilen durumun, mücadelenin sonucu olan ve sonlandığı, bittiği nokta olarak ifade edilmesi mümkündür. O halde güç mücadelelerinin "gerçekte savaşla yani savaş öncesi olaylarla" başlayıp bilinen anlamıyla savaşla sona erdiği söylenebilir.

Esasında gerek geçmişte gerekse artan bir şekilde günümüzde savaşa giden süreçten önceki güç mücadelesi büyük oranda önemli olsa da bariz bir şekilde fark edilememiştir. Tarih içindeki savaşlar dikkate alındığında savaş öncesi mücadele, özellikle 20. yüzyıldan günümüze ve gitgide artan bir şekilde, düşman gücün bütün ulusal güç unsurlarına karşı yapılmaya başlanmıştır. Bu şekilde sınırların içinde ve standart cephe savaşından önce yeni bir savaş ve strateji belirlemiştir. Mücadele; "Topyekûn Savaş, Hibrit Savaş" şeklinde adlandırılmıştır. Böylece askeri güce ek olarak politik, ekonomik, demografik, jeo-politik, jeo-stratejik, sosyolojik, dini-kültürel güçten oluşan ulusal güç unsurlarının da güvenliğinin sağlanmasında rol almaları mecburi olmuştur.<sup>38</sup> Çünkü artık, gerçek savaşın "savaş öncesi savaş" olduğunu göremeyenlerin ya da mücadelenin sosyal-stratejik yönlerini analiz edemeyenlerin uzun süreç içerisinde kaybettiği

<sup>36</sup> Nye, *Yumuşak Güç*, s.24.

<sup>37</sup> Kaya ve Mammadzade, "Çin'in Orta ve Doğu Avrupa", s.39.

<sup>38</sup> Metin Ocak, "Hangi Ögeler Ulusal Güvenlik Strateji Belgesini Oluşturmalıdır? Bir İçerik Analizi", *Kara Harp Okulu Bilim Dergisi*, 1(2016), s.25-26.

görülmüştür.<sup>39</sup> Dünya çapındaki mücadelelerin bir kısmı toplumların çatışması şeklinde bir görüntü verirken, bu çatışmaların dışında kalan yaklaşık 44'ünün "tampon mekanizmalar" kullanılarak yapılan ve aykırı savaşlar ve mücadeleler olması bunun kanıtıdır.<sup>40</sup> Bu da bilinen savaş silah ve yöntemlerinin yanında diplomasi, istihbarat, din, kültür, medya, ekonomik manipülasyon, nüfus, göç, siyaset, aile, değerleri kapsayan ve "savaş öncesi savaş" diye bilinen sosyolojik savaşı toplumlar için zorunlu hale getirmiştir.

Savaş öncesi savaş durumu, günümüzde basit görünen bir bilgiyi veya rakibin stratejik hatasını kullanmanın yanında rakibin güç unsur ve kaynaklarına bilgi ve sosyolojisine yoğun bir şekilde hâkim olmayı da gerekli kılmaktadır. Artık süper güçlü olmak demek, düşman gücün toplumuna ait her tür bilgiyi (yaşam stilleri, hisleri, davranış modelleri, dil ve dinleri, dine bağlı yorum farklılıkları, alış-veriş ve yeme alışkanlıkları vs.) üst seviye analiz ederek propagandalarında kullanabilmek demektir.

Sosyolojik bilgi, toplumlar hakkında arketip kod bilgisinin de elde edilmesi demektir. Toplumların arketip kodları geçmişten gelmekte, şu an var olmakta ve geleceğe taşınmaktadır. Bu anlamda arketip kodlar toplumların sosyolojik DNA'sı olarak çok önemli olmaktadır.<sup>41</sup> Çünkü toplumların kırılma noktalarının analizi için son derece önem taşımaktadırlar. Son 200 yılda güç mücadelelerinde açık ara önde olan Batı'nın tarım, ekonomi, din, siyaset, eğitim, aile gibi sosyolojinin kapsamına giren her alanda ve rakipleri hakkında strateji üretmek amacıyla çok fazla düşünce kuruluşu olmasına karşın,<sup>42</sup> Müslüman toplumlarda bu tip kuruluşlardaki yetersizlik ve özellikle Türkiye'nin son yıllar hariç çok az sayıda düşünce kuruluşuna sahip olması da sosyolojik savaş konseptinin tam olarak bilinmediğinin göstergesidir. Hatta birkaç ülke hariç dünyanın birçok ülkesi ve özellikle Müslüman toplumlar, bu "farkında olunmayan gerçek savaş" konusunda kaliteli eleman kıtlığı yaşamaktadır.<sup>43</sup> Bahsedilen toplumlarda aynı olayların tekrar tekrar yaşanması ve yüksek yoğunlukta sosyolojik ve dini temele dayanması da bu konudaki yetersizliğin diğer bir kanıtıdır.

Nasıl ki günümüzde savaş tür ve araçları bilinen tür ve araçlardan (gemi-

<sup>39</sup> Cahit Aslan, "Kafkasya'dan Karadeniz'e Sürdürülebilir Güvenlik: Kafkasya'nın Kadim Halkları Üzerinden Bir Değerlendirme", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E Dergisi*, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/382829> (erişim 24.05.2019).

<sup>40</sup> Gökhan Astan, "Gelişen Teknolojiler ve Değişen Muharebe Şartlarında Geleceğin Askerine Yönelik Teknoloji Öngörü Çalışması", Yüksek Lisans Tezi, Savunma Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2015, s.11-20.

<sup>41</sup> Sefer Darıcı ve Ebru Karadoğan İsmayıl, "Popüler Kültür, Oyunlar ve Propaganda: Terörizmin Antropolojik Kodları", *Bilge Strateji*, 19(2018), s.45.

<sup>42</sup> Özer Köseoğlu ve Ömer Faruk Köktaş, "Bilgi, Güç ve Siyasetin Kesişiminde Düşünce Kuruluşları: Kamu Politikaları Bağlamında Bir Analiz", *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 30(2017), s.534.

<sup>43</sup> Ömer Özkaya, "Oyunu Anlayamamak", [www.gunes.com](http://www.gunes.com) (erişim 01.03.2019).

uçak-tank-füze) uzaya, dijital alana ve elektronik harbe dönüştüyse<sup>44</sup> gerçek savaş şeklinde adlandırılan “savaştan önceki kapaşma” araçları da farklılaşmıştır.<sup>45</sup> Böyle bir mücadele olurken rakip güçlerden birinin kendi durumunun farkında olmaması mücadelenin seyrini sosyolojik savaş konseptini bilen lehine değiştirmektedir. Hatta günümüzde çok nadir de olsa medyada analiz edilebildiği fakat tam olarak isim verilemediği görülmektedir. 04.09.2019’da Didem Arslan’ın “Türkiye’nin Nabzi” programında Prof. Dr. Yusuf Kaplan’ın 62. dakika içinde ifade ettiği:

“(…) Bir toplumun başına gelebilecek en büyük felaket, başına neyin geldiğini bilememesidir. Bu ülkenin başına ne geldiğini, bu ülkenin aydınları bilmiyor”,<sup>46</sup> cümlesi sosyolojik mücadele ve müdahaleyi bilmemenin sonda meydana gelecek bir savaşa da olumsuz etki edeceğini göstermektedir. Hatta bu durum sadece uluslararası mücadeleler değil, iç toplumda meydana gelen politikadaki iktidar mücadelelerine de yansiyacak kadar önemli bir konu olmaktadır. Hangi politik grup sosyolojiye hâkimse, iktidar o olabilmektedir.

İslam toplumlarının, birkaç yüzyıldır maruz kaldığı toplumsal müdahalelerin neden olduğu “anlamlandırma ve politika-strateji geliştirme” problemleriyle uğraştıkları görülmüştür. Küresel düzene hâkim olan güç sahibi devletler, bu mücadelede diğer devletleri devamlı bağımlı hale getirmek için farklı yöntemler kullanmıştır. Müslüman toplumlarının birçoğundaki son yüzyıllara ait durum ise uzun bir süreden beri kendi üzerlerine uygulanan metotları teşhis edemediklerini göstermektedir.

Mücadelenin yönteminin bilinmemesi, nasıl karşı konulacağını bilinmemesi anlamına gelmektedir.<sup>47</sup> Problem, Batılı devletlerin sosyolojik mücadele ve müdahale stratejisini anlama ve bu stratejiye karşı koyma konusunda<sup>48</sup> durmakta ya da problemin yalnızca bir parçasının ele alınması yüzünden problem, tüm sorunların nedeniymiş gibi bir yanılaşa düşülmektedir.

Diğer bir problem ise, Müslüman coğrafyada bu yeni savaş konseptinin güvenlik konusu içinde net olarak yer almamasıdır.<sup>49</sup> Bunun bir nedeni, bu coğrafyadaki ülkelerin kendilerine ait sosyolojik literatür ve veriyi yaratamamaları, bir diğer nedeni ise, Batının sosyolojik yöntem ve varsayımlarının İslam toplumları için de uygun olduğu inancıdır. Batıya ait

<sup>44</sup> Eslen, Küresel Güç Mücadelesi, s.15.

<sup>45</sup> Astan, Gelişen Teknolojiler, s.11.

<sup>46</sup>Didem Arslan Yılmaz, “Tarikatların Toplumdaki Yeri Ne? Cemaatler Nasıl Denetlenebilir?”, <https://www.haberturk.com/tv/program/turkiyenin-nabzi/163> (erişim 04.09.2019).

<sup>47</sup> Özkaya, “Oyunu Anlayamamak”, (erişim 01.03.2019).

<sup>48</sup> Yusuf Çağlayan, *Sosyolojik Savaş Jeokültür Jeopolitik Jeogüvenlik*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017, s.17-23.

<sup>49</sup> Sait Yılmaz, “Güçsüz Güç”, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 5(2007), s.69-97.

tarih, din, ekonomi, batının mezhep ve din savaşları, batının eğitimi ve yaşantısı ile İslam toplumlarındaki durum son derece farklı olmasına rağmen, İslam toplumlarındaki meselelere oradaki sosyolojik çıkarım ve metotlarla bakılması yöntem yanlısına ve yanlış analizlere düşülmesine neden olmuştur. Başkalarına ait bulgular ve başkalarının yöntemi ile kendi meselelerine çözüm üretmeye çalışmak, galip olanın etki alanından çıkamama ve sürekli manipüle edilme sonucunu doğurmuştur.

Ülkemizde, Osmanlı'nın dağılma döneminden günümüze kadar, sokak kalkışmaları, Mehdilik hareketleri,<sup>50</sup> 1960 yılı propaganda faaliyetleri, işçi ve öğrenci protestoları, 1970 yılı enerji sorunu ve terör ortamı ile 1980 yılı bölücü terör nedeniyle 30 bin insanımızın ölmesi,<sup>51</sup> isyan, darbe, sağ-sol kavgaları, devlet başkanının asılması, yoğun koalisyonlu dönemler, en son 15 Temmuz darbe girişimi gibi çok sayıda olumsuz ve toplumsal zamanı yok eden olayın görülmesi, güvenlik konusunda "savaş öncesi savaş yani sosyolojik savaş kavramının" önemsenmediğini ve böyle olayların tekrar yaşanabilme ihtimali olduğunu göstermektedir. Halbuki toplumsal bütünlüğün olmadığı ya da sağlanamadığı bir devletin toprak bütünlüğünden bahsetmek oldukça zordur. Çünkü, güvenlikle alakalı problemlerin kaynağında artık, hepsi sosyolojik alan üzerinden senaryo edilen kimlik temelli "Etno-sosyolojik", insanların sağlığını hedef alan ve yeme alışkanlıklarını biçimlendiren ve sosyolojiye etki eden "Biyososyolojik", doğal çevrenin tahrip edilmesi ve insanları depresif yapan gergin bir şehir sosyolojisi yaratılması suretiyle kent sakinlerini olumsuz etkilemeyi hedefleyen "Eko-(ekolojik) sosyolojik", ve yine sert güç unsuru olan ekonomi kullanılmak yoluyla sosyolojik hareketleri tetikleyen "Eko-(ekonomik) sosyolojik", teknolojiyi yoğun bir şekilde kullanarak toplumları ikna edip yönlendirmeyi hedefleyen "Tekno-sosyolojik savaş" ve dini stratejik bir biçimde kullanarak toplumları etkileyen "Teo-sosyolojik savaş, Teo-sosyolojik müdahale ve mücadele" bulunmaktadır. Bu durum sosyolojik güvenlik konusunun bilhassa çağımızda ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

2017'de Türk halkının bir yılda 2 milyar kutu ilaç kullandığı ve milyonlarcasının MR çektilerip ameliyata alındığı dikkate alınırsa, sağlık olayının bir beka sorunu ve güvenlik meselesi olduğu ve bu durumun "biyososyolojik savaş" akla getirdiği görülmektedir.<sup>52</sup> Aynı şekilde 2019 yılı kış mevsiminde Çin'in Wuhan şehrinde ortaya çıkıp bütün dünyaya yayılan

<sup>50</sup> Vejdi Bilgin, "İslam Tarihinde Politik ve Dini Dil Üzerinden Nüfuz Mücadelesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1(2014), s.20.

<sup>51</sup> Mehmet Burhanettin Coşkun, "Güvenlik Politikaları Üzerine Bir Değerlendirme: Türkiye ve İran", *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi*, 4(2015), s.11.

<sup>52</sup> Ramazan Kurtoglu, *Biyos-Politik Savaşlar İklim-Su-Gıda-Gdo-Sağlık İstihbaratı*, İstanbul: Destek Yayınları, 2018, s.26-258.

Covid virüsünün; yalnızca 3 ay gibi kısa bir sürede ülkelerin ekonomilerine olumsuz bir etki yaparak bir “Eko-Sosyolojik mağduriyet”, dünyadaki ibadethanelerin kapanması sonucunu doğurduğu için bir “Teo-Sosyolojik zafiyet”, yine zorunlu karantina uygulamalarını ortaya çıkardığı ve evde kalmanın bir neticesi olarak insanlarda teknoloji bağımlılığını artırdığı için bir “Tekno-Sosyolojik mağduriyet” yarattığı söylenebilir.

Bu olayların tamamı sosyolojik savaş çeşitlerinin iç içe olabildiğinin de kanıtıdır. Tarih araştırmacısı Quataert, 1907 yılında Osmanlı devletinde görülen hayvansal kaynaklı salgının ve stok yetersizliğinin II. Abdülhamit’in düşürülmesinin ve Jön Türk kalkışmasının bir sebebi olduğunu ifade ederken,<sup>53</sup> esasında sosyolojik müdahale kavramına vurgu yapmıştır. O halde çağımızdaki değişimin hızı ve toplumlar üzerindeki etkileri, toplumlara her alanda sosyolojik savaş ve çeşitleri konusunu anlatmayı gerekli kılmaktadır.

Toplumsal bütünlüğün yok edilmesi, toplumun din ve etnik-mezhebi temelli ayrıştırılması ve her bir grubun diğerini dışlayıcı hale sokması anlamına gelmektedir. Çünkü din; etnik, ulusal ve uluslararası siyaset ve savaşlarda anahtar rolü üstlenmektedir.<sup>54</sup> Toplumsal bütünlüğünü yitirmiş toplumlar onları bir arada tutacak dayanışma araçlarını yitirmişlerdir. O halde sosyolojik savaş ya da sosyolojik mücadele ve müdahalenin bir tanımı yapılacak olursa denilebilir ki Sosyolojik Savaş: “bir toplumun dinamiklerini hedefine koyan, toplumu açık iletişim toplumundan atomize edilmiş kapalı iletişim toplumu haline getiren ve ayrışmayı daha da teşvik eden, böylece farklı amaçlar için sosyolojiyi araç olarak kullanan savaş türüne” verilen isimdir.<sup>55</sup> Rakip toplumun sosyolojisini derinlemesine “bilme, istila edip mülk olarak edinme ve sonra yeniden inşa etme”,<sup>56</sup> sosyolojik savaşın en önemli süreçleridir.

Diğer taraftan bu çalışmada her ne kadar sosyolojik savaşın Teo-Sosyolojik savaş ve Teo-Strateji kısmına değinilse de tüm çeşitlerinin birbirleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Çünkü sosyolojik savaş bir bütündür, toplumsal yapı ve kurumlar birbirleriyle sürekli ilişki içinde etkilenen ve etkileyen pozisyonda bir sürece sahiptir.

## 2.1. Toplumlara Müdahalenin Bir Vasıtası Olarak Teo-Sosyolojik Müdahale ve Araçları

<sup>53</sup> Donald Quataert, *Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş (1881-1908)*, çev., Sabri Tekay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s.13-33.

<sup>54</sup> Vamık D. Volkan, *Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, çev., Özgür Karaçam, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2012, s. 22-72.

<sup>55</sup> Yusuf Çağlayan, *Sosyolojik Savaş*, s.17-21.

<sup>56</sup> Edward W.Said, *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, çev., Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s.9-102.

Din herhangi bir zamanda yalnızca bireysel alanla sınırlı olan bir olgu değildir. O, somutlaşıp birey ötesi bir hal alarak toplumsal hale gelir. Böylece din ile toplum birbirini etkileyen bir boyut kazanır. Bu etkileme hem olumlu hem de olumsuz bir şekilde gerçekleşir. Her ne kadar karşılıklı etkileşim olayı ilkel ve çağdaş toplumlarda farklı olsa da kaçınılmazdır.<sup>57</sup> Kaçınılmaz ve dinamik olan durum dini, sosyolojinin çok önemli bir harcı yapmaktadır.

Bu bağlamda Teo-Sosyolojik mücadele ve müdahalenin anlaşılabilmesi, dinin toplumsal işlevlerini bilmekle de yakından ilgilidir. Teo-Sosyolojinin ele aldığı dinin bu yönü, onun salt sosyolojiyi ilgilendiren bir olgu olduğu anlamına gelmemelidir. Yani bu araştırmada Teo-Sosyolojik müdahale ifadesi, dinin toplumla ilişkili olarak olumlu ya da olumsuz kullanımlarına dikkat çekmek için kullanılmıştır.

Dinin zihniyet inşa etme, birleştirme, çatıştırma, motivasyon, organize etme, sosyalleştirme, toplumsal kontrol, dönüştürme, kültürel aktarım vs. gibi birçok olumlu ya da olumsuz fonksiyonu,<sup>58</sup> yani dinin hem Weber'in dile getirdiği dönüşümü sağlayan hem de Marks'ın dile getirdiği değişimi önleyen özelliği,<sup>59</sup> Teo- sosyolojik savaş kapsamına girdiği gibi, kutsal metinleri yorumlama yoluyla dine tabi olanları manipüle ederek, hedeflenen sosyal değişimi yaratmak da bu savaş kapsamına girmektedir.

O halde Teo-Sosyolojik savaşın bir tanımı yapılacak olursa denilebilir ki Teo-Sosyolojik Savaş; "sert güç unsurlarının kullanıldığı bilinen savaştan önce, dini-sosyolojik verileri yumuşak ve akıllı güç unsurlarıyla harmanlayıp, rakip güçlere kendi iddialarını kabul ettirme, onları ikna etme amacı ile ekonomik, siyasi, sosyal vb. alanlarda gerçekleştirilen savaş öncesi müdahaledir."

Bu din temelli güç mücadelesi süreci, toplumsal sorunların olduğu gibi değil istenildiği gibi gösterilmesi, istenilen formların dinle gölgede kalması ve Kutsal alanla kutsal olmayan alanın birlikte bozulmaya tabi olma sürecidir.<sup>60</sup>

Savaş Ansiklopedisinde geçen yaklaşık 1800 savaşın yalnızca yüzde 7'sinin aleni bir şekilde din savaşı olarak kategorize edilmesine ve birçok savaşın nedeninin dini olmamasına karşın dini bir nedene dayandırılması,<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, "Din ve Toplum İlişkileri", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, der. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, 43-47, s.46.

<sup>58</sup> Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul: Özgü Yayınları, 2005, s.11-48.

<sup>59</sup> Ian Thompson, *Odaktaki Sosyoloji Din Sosyolojisine Giriş*, çev., Bekir Zakir Çoban, İstanbul: Birey Yayınları, 2004, s.52.

<sup>60</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşünceye Yenilik*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015, s.9-63.

<sup>61</sup> Mehmet Zeki İşcan, "İnancın Siyasal Nefrete Dönüşmesi ve Siyasal Öfkenin İnançsallaşması Arasında Selefilik", *Küreselleşme Radikalizm ve İslam*, der. İbrahim Turan. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017, s.87.

Teo-Sosyolojik boyutun önemini ortaya koyması açısından dikkate değerdir.

Diğer taraftan Teo-Sosyolojik mücadele verilirken kullanılmış ve yeni ortaya çıkarılmış birçok araç söz konusudur. Özellikle Müslüman toplumlarda yaşayan halk üzerinde denenmiş birçok olay (terörizm, isyanlar, sokak hareketleri, mezhep çatışmaları, intihar bombacılığı, din temelli radikal örgütler, İslamofobi, devlet başkanlarının idamı vb.) Teo-Sosyolojik savaş araçları kullanılarak yapılmaktadır. Teo-Sosyolojik savaşın bu eski ve yeni araçları konjonktürel olarak bazen “misyonerlik, oryantalizm, meşrulaştırma, kimliksizleştirme ve değerlerle çatıştırma, bazen de tarihi arka planın istismarı, kutsallaştırma, uydurma hadis etkisini kullanma vs.” gibi şekillerde olmaktadır.

Güçler mücadelesinde sosyoloji-din ikilisinin öneminin farkında olmayan toplumlar ya da ekonomik anlamda merkez süper gücün sadece çevresi pozisyonunda olan toplumların doğal olarak Teo-stratejik ve Teo-sosyolojik olarak mağdur bir toplum olması kaçınılmazdır. Teo-Stratejilerin hedefi olan ve karşı koyamayan toplumlar bu yüzden “Teo-Stratejik Mağduriyet” pozisyonundaki toplumlardır.

## 2.2. Teo-Sosyolojik Müdahalenin Bir Stratejisi Olarak Teo-Stratejisinin Anlamı

Teo-Strateji kavramına değinmeden önce bu kavramı daha iyi anlamak için, strateji kavramına değinmek gerekmektedir. Çünkü Teo-Strateji ifadesi hem üslup hem kapsam olarak karışım bir ifadedir. Stratejinin böyle farklı kelimelerle birleşiminin nedeni, önceden yalnızca askeriye ile ilişkili anlamı olan stratejinin zamanla yeni manalar kazanması ve farklı disiplinlerde de kullanılmasındandır.

“Stratos” köken olarak ilkçağ Yunanistan’ında ordu ve “ago” ise yönetmek<sup>62</sup> manasına gelmekte, “Strategos” ifadesi ise ilkçağ Mısır ülkesinde neredeyse benzer manalar için kullanılmaktadır.<sup>63</sup> Yine benzer şekilde Yunan dilinde “stratego” ifadesi, “kaynakların etkin kullanılması yoluyla düşmanı etkisiz kılma planı” manasındadır. Bütün bu ifadelerin “yöntem, plan, çizgi” manasında olan Latince’deki “stratum” ifadesinden üretildiği de söylenmektedir.<sup>64</sup> Strateji kelimesini açıklayan bu manalar ilk kez kullanıldığı zamanlarda ona bu manaları veren güç kaynağının sert güce ait kaynaklar olduğunu göstermektedir. Yine “nasıl” sorusu bir yöntem olarak kullanılırken, güç kaynaklarına ve eldeki kaynaklara gönderme

<sup>62</sup> Uğur Güngör, “Terörizm Stratejisi mi? Terörizmin Stratejisi mi?”, *Akademik Bakış*, 24(2019), s.3.

<sup>63</sup> Beril Dedeoğlu, *Uluslararası Güvenlik ve Strateji*, İstanbul: YeniYüzyıl Yayınları, 2018, s.23-141.

<sup>64</sup> Bilal Sevinç, “Strateji Kavramı ve Örgütlerde Bir Yönetim İlkesi Olarak Kullanılması”, *Türk İdare Dergisi*, 479(2014), s.216.

yapılmaktadır.

Ayrıca Strateji ifadesi sözlüğümüze İtalyan dilinde “taktik, plan” manasına gelen “strategia” ifadesiyle girmiştir. Bu anlamda stratejiyle en ilişkili kavram taktik olmaktadır. Stratejinin orta ve uzun vadeler için, taktiğin ise daha kısa vadeli kullanılan bir kavram olması ise aralarındaki en önemli farkı oluşturmaktadır.<sup>65</sup>

Strateji aynı zamanda değişim ile de ilgilidir. Yaklaşık bir asırda meydana gelebilecek değişiklik ve hareketlilik hızının birkaç güne kadar indiği günümüzde, strateji kadar stratejiyi belirleyebilmek de önemli bir unsur haline gelmiştir. Çünkü strateji aynı zamanda geleceği ilgilendirmektedir. Oysa gelecek artık yerinde duramayacak kadar hareketli ve hızlıdır. Bu durum “stratejik belirsizlik” durumunu yaratmıştır.<sup>66</sup> Çok yaygın bir istihbarat şebekesine, birçok müttefik ve yüzlerce düşünce kuruluşu ve dünyanın farklı yerlerindeki yüzlerce askeri üs ve yapılanmasına rağmen ABD’nin gerçekleştirdiği uluslararası faaliyetlerin kendine ve müttefiklerine zararlı sonuçlar doğurması,<sup>67</sup> stratejik belirsizliğin yarattığı sonuçlarla ilgilidir. Stratejiler, stratejik belirsizlikler hesaba katılarak esnek ve değişmeye hızlı karşılık vererek yapılmalıdır. Bu yüzden stratejinin bir anlamı da stratejik ortamın değişen dinamiklerine uyum sağlama sanatı olmuştur.<sup>68</sup> Çünkü strateji aynı zamanda “değişikliklerin hesaplanması ya da öngörülmesi” demektir.<sup>69</sup>

Teo-Strateji birleşimindeki Teo (Theo) kelimesi tek başına Tanrı anlamına gelmektedir. Teo-Strateji kavramıyla birlikte Tanrı merkezli bir inanış ya da kutsal metinlerin bu bağlamda yorumunu değil, Tanrı hakkında konuşan birey, grup, toplum ve ülkelerin faaliyetleri tanımlanmaktadır.

Dinin birey ve toplum hayatındaki mevcudiyetinin devam edeceğini, dinin yok olacağını ifade eden teoriler ortaya atılsa da,<sup>70</sup> toplumun ve politikanın zaman zaman az ya da çok merkezinde olduğunu,<sup>71</sup> hatta hiçbir zaman yok olmayacağını, yönlendirici etkisinin devam edeceğini<sup>72</sup> ve kullanılmaya devam edeceğini söylemek mümkündür.<sup>73</sup> Bu anlamda dinin

<sup>65</sup> Dedeoğlu, Uluslararası Güvenlik, s.92.

<sup>66</sup> Ali L. Karaosmanoğlu, “Savunma Planlaması ve Stratejik Belirsizlik”, *Bilge Strateji*, 12(2015), s.23.

<sup>67</sup> Köni, *Kaos*, s.15.

<sup>68</sup> Necat Eslen, *Tarih Boyunca Savaş ve Strateji*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2018, s.46-279.

<sup>69</sup> Dedeoğlu, Uluslararası Güvenlik, s.141.

<sup>70</sup> Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2015, s.19-89.

<sup>71</sup> Muharrem Ekşi, *Kamu Diplomasisi ve Ak Parti Dönemi Türk Dış Politikası*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018, s.23-205.

<sup>72</sup> Ejder Okumuş, *Osmanlı’da Dini Meşruiyet*, Ankara: Maarif Mektepleri, 2019, s.12-102.

<sup>73</sup> Mehmet Görmez, “Din İstisarı”, *Din İstisarı*, der. Lamia Levent Abul, Ankara: DİB Yayınları, 2017, s.9-11.



gelecekte de önemini koruyacağını bu yüzden toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğunu dile getiren bilim insanları bulunmaktadır.<sup>74</sup>

O halde burada dikkat edilmesi gereken husus, dinin etimolojik, semantik, dini veya sosyolojiyi içine alan tanımı değildir. Bir şekilde dinin tarihten bugüne insan ve toplum için negatif ve pozitif etkilerinin nasıl kullanıldığıdır.<sup>75</sup> Yani dikkate alınması gereken husus yorumlar, yeniden oluşturulan dil, temsil sistemleri, tanımlamalar, kavramsallaştırmalar bunların dini-politik ve dini- stratejik bir çerçevede işlevleridir.<sup>76</sup> Çünkü Teo-Strateji “ne” sorusundan çok “nasıl” sorusuna cevap veren bir kavramdır. Bu anlamda dinin “nasıl” güce dönüştüğüyle ilgilenmektedir.

Bu yüzden din temelli stratejide, farklı din tarifleri üzerinde durulmaz. Bir dinin kültürleri (Hristiyan kültürü, İslam kültürü vs.), din temelli ideolojiler,<sup>77</sup> din kullanılarak yapılan eylemler, toplumsal çatışmalar ve elde edilmek istenen amaçlar üzerinde durulur. Yani Dinin güç oluşturma faaliyeti üzerinde durulur.<sup>78</sup> Bu manasıyla Teo-Strateji rakip toplumların gücünü yok ederek bu toplumların yönetimlerini iç ve dış mekanizmalara bağlayan bir stratejinin de aracıdır.<sup>79</sup> Çünkü çok eski tarihlerden beri var olan dinin, gizli hedeflerin mühim bir vasıtası olduğunu hesaba katmamak ve dini güç mücadelesi dışında tutmak gerçekçi bir yaklaşım değildir.<sup>80</sup>

Teo-stratejinin tariflerine değinmeden önce “içerdiği hususları” şu şekilde ifade etmekte yarar vardır:

-Teo-Strateji, “din nedir” sorusuyla değil “din nasıl gerçekleştirir” sorusuyla ilgilenir.

-Teo-Strateji’nin tarafların galibiyet ve mağlubiyetine göre algılanan menfi ve müspet anlamı vardır.

-Teo-Stratejinin güç mücadelesi dışında da birey ve toplumlar için olumlu anlamda kullanımı söz konusudur.

-Teo-Strateji olumsuz anlamda kullanıldığı ve gerçek hedefin din olmadığı her durumda onun bu olumsuz tarafı belirgindir.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> Hasan Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016, s.19-85.

<sup>75</sup> Ejder Okumuş, “Darbelerde Dini Boyut: 15 Temmuz Örneği”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2(2018), s.590.

<sup>76</sup> Hilmi Demir, “Radikalleşme Süreçlerinde İdeoloji ve İtikadi İdeolojinin Rolü Üzerine”, *Ortadoğu*, 80(2017), s.12-13.

<sup>77</sup> İşcan, *Gelenekten Geleceğe*, s.19.

<sup>78</sup> Aytunç Altındal, (2016). *Vatikan ve Tapınak Şövalyeleri*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s.19-133.

<sup>79</sup> Yılmaz, “Güçsüz Güç”, s.97.

<sup>80</sup> Macit, *İmparatorluk Politikalarında Teo-Stratejiler*, s.12.

<sup>81</sup> Halil Altuntaş, “Dini Kaldıraç Yapmak İhaneti”, *Din İstismarı*, der., Lamia Levent Abul , Ankara: DİB Yayınları, 2017, s.35.

-Teo-Strateji, stratejik hedeflerin dinle meşrulaştırılmasıdır.<sup>82</sup> Meşrulaştırma Teo-Stratejik hedeflerde kullanılan en önemli araçlardandır.

-Teo-Strateji'de dine ait her tür sembol ve simge bir araç olarak kullanılır. Suriye ve Irak'ta görülen IŞİD adlı örgütün Hz. Muhammed'in hadislerinde geçem bir takım sembolleri kopyalayarak "siyah sancak" açması ve bunun üzerinden taraftar toplaması bu duruma günümüzden bir örnektir.

-Çok önemli bir diğer husus Teo-Strateji'nin, Sosyolojik ve Teo-Sosyolojik müdahaleyle iç içe olmasıdır. Etkiden önce strateji oluşturulur.

-Esasında geçmişte de din, bir güç vasıtası olarak kullanılmıştır. Dini stratejinin günümüz diliyle Teo-Strateji olarak isimlendirilmesi, var olan bir gerçeğin başka türlü ifadesidir.

-Teo-Strateji, güç vasıtalarının tamamı ya da bir kısmıyla iç içedir ve strateji bunlarla birlikte oluşturulur.

-Din üzerine kurulan stratejilerin bir diğer özelliği yalnızca işgal öncesinde değil, aynı zamanda işgalden sonra da kullanılmalarıdır. Örneğin Çin'in Müslüman Uygur Türklerine karşı mecburi ateist yapmaya dönük baskısı dâhil çeşitli baskılar yapması, o bölgedeki işgalin hemen akabinde bölgenin dini kimliğini de dönüştürme gayreti, bunun kanıtıdır.

-Teo-Stratejilerin önemli bir diğer özelliği, bloke edilebilmeleri için yine kendilerine ihtiyaç duyulmasıdır. Rakip güce uygulanan bir Teo-Stratejiyi en iyi bloke eden hamle yine Teo-Stratejik olmalıdır.

-Herhangi bir topluma karşı Teo-Strateji, o toplumdaki teolojik zemine dayanmadan yapılamaz. Bünyesinde Alevi ya da Sünni olmayan bir toplumda Aleviler üzerinden çatışma çıkarmak mümkün değildir.

Teo-Stratejinin güç mücadelesi ve toplumsal düzen anlamında iki anlamı ihtiva etmektedir:

Güç Mücadelesi bağlamında Teo-Strateji; güçlü devletlerin hedeflerini gerçekleştirmek için rakip devletlerin din ve kültür bileşenlerini manipüle edip kendisine karşı bir güç payandası olarak kullanılmasına engel olma, bu güç aracını rakibi için bir silah olarak kullanma stratejisidir.

Toplumsal Düzen Bağlamında Teo-Strateji ise; dinin toplumsal bütünleşme ve düzeni sağlayan işlevsel yönünün içeride yönetim lehine toplumu ikna edici ve toplumsal istikrarı artırıcı şekilde, dış toplumda ise yumuşak güç unsuru olarak diğer güç bileşenlerine eklenmiş bir şekilde stratejik olarak kullanılmasıdır. Bu araştırmada ise Teo-Stratejinin güç mücadelesi bağlamındaki kapsamı üzerinde durulmuştur.

Teo-Strateji olumlu anlamda aynı zamanda Kur'an'dan elde edilebilecek bir stratejinin de adıdır. Bu anlamda Teo-Strateji uygulanması birey ve toplum için dinin önerdiği bir davranış yöntemidir. Nadim Macit, "Teo-Strateji; bir

<sup>82</sup> Okumuş, Osmanlı'da Dini, s.25.

dinin veya din mensuplarının ilahi beyan doğrultusunda geliştirdikleri hareket yöntemidir” derken,<sup>83</sup> bu duruma işaret etmektedir. Meseleye Teo-Stratejinin bu yönüyle bakılacak olursa, Kur’an’dan birçok örnek bulmak mümkündür. Örneğin 18. sûre olan Kehf Suresinin 9. ve 22. Ayetleri arası Ashab-ı Kehf diye adlandırılan ve mağarada 300 yıla yakın uyuyan bir inanan topluluğuna ayrılmıştır. Ayetlere göre, bu grup uykudan uyandıktan sonra, aralarında geçen konuşma 19. ayette şu şekilde geçer:

(Kimi de) şöyle dediler: “Ne kadar durduğumuzu Rabbimiz daha iyi bilir. Şimdi siz birinizi bu gümüş paranızla şehre gönderin de baksın, hangi yiyecek daha temiz ise, ondan size azık getirsin. Hem çok dikkatli davranın ve sizi kimseye sezdirmesin”( Kehf, 18/19). Ayette geçen ifade içinde “hem çok dikkatli davranın ve sizi kimseye sezdirmesin” uyarısı dinin inananları için bir “nasıla” ya da bir metoda vurgu yapar. Çünkü ardından gelen ayette böyle davranmazlarsa halk tarafından öldürülecekleri veya zorla onlara dönüştürülecekleri ifade edilir. Kur’an kıssalarının ayetler içinde verilme amacı dikkate alındığında inananların bu ve benzeri örnekler yoluyla bir “hareket yöntemi” geliştirmeleri kaçınılmazdır. İşte bu nokta, Teo-Stratejinin bir parçasıdır. Teo-Strateji’nin bu yönüne bakıldığında ise dinin yalnızca olumsuz ve çıkarıcı güç stratejilerinin bir aracı olarak kullanılmadığı, esasında Teo-Stratejik hareket tarzı olarak olumlu anlamda “eylem planı” olduğunu da söylemek mümkündür.

Yine politik alanla ilgili olarak Teo-Strateji; “dinin birey ve grupları etkileme gücünü aktif ederek yapılanları meşrulaştırma yöntemidir.”<sup>84</sup> ya da “Beşeri açıdan tanımlanan amaç, hedef ve realiteye, ilahi ve kutsal bir süs vererek, amacın haklılaştırılması sürecidir.”<sup>85</sup>

Gerçekte hiçbir din insanlara bu dünyayı daha katlanılmaz bir hale getirmek için var olmamıştır. Oysa Teo-Strateji; “toplumların içinde yaşadığı ekonomi-politiğin eliyle dinin, çıkış nedeninin ötesinde yerlere taşınmasıdır.”<sup>86</sup> Bu manada Teo-Strateji bahsedildiği gibi; güç savaşında dinin işgalden önce ve sonra kasıtlı ve kontrollü istikrarsızlık unsuru olarak kullanılmasıdır.<sup>87</sup> Böylece din, anlamı tersyüz edilmiş ve bir araç haline almış olur. Yine Teo-Strateji; dinin ülkelere hâkim olma stratejilerinin önemli bir aracı olarak kullanılma metodudur.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Macit, İmparatorluk Politikalarında Teo-Stratejiler, s.11.

<sup>84</sup> Macit, İmparatorluk Politikalarında Teo-Stratejiler, s.9.

<sup>85</sup> Okumuş, Dinin Toplumsal İnşası, s.89.

<sup>86</sup> Ali Murat İrat, *Peygamberden İşid’e Modern Dünyada İslami Yaklaşımlar*, Ankara: Nota Bene Yayınları, 2015, s.13-107.

<sup>87</sup> Fazlı Arabacı, *Türkiye’de Tetiklenen Fay Hattı Alevi-Sünni Farklılaşması*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, s. 15-145.

<sup>88</sup> Demir, “Radikalleşme Süreçlerinde İdeoloji”, s.13.

### 2.3. Geçmişten Günümüze Bazı Teo-Strateji Örnekleri

Strateji ve din kavramları birlikte düşünüldüğünde, geçmişten günümüze kadar birçok olayda Teo-Strateji uygulandığı görülmektedir:

-Birbirleriyle savaşıyan Hitit ve Mısır devletlerinin ortak düşman olan Asur devletine karşı kurdukları ittifak anlaşmalarında “aynı Tanrıya” inanmaya yönelik dili kullanmaları,

-Araştırmacıların da ortaya koyduğu gibi hiçbir zaman Hristiyanlığı benimsememiş olan I. Konstantin’in Hristiyanlık dininin diğer devlet dinleri içine girmesine onay vermesi,

-Sıffin savaşında (657) Hz. Ali ve Muaviye karşı karşıya geldiğinde,<sup>89</sup> Muaviye tarafından askerlerine, akıl hocası Amr b. El-As’ın kurguladığı ayetleri ok ucuna asma emrini vermesi,<sup>90</sup> ardından Muaviye taraftarlarının Hz. Ali taraftarlarına dönüp “hüküm sadece Kur’an’ındır “ demeleri ve bunun üzerine Hz. Ali’nin askerlerinin hareket edemez hale gelmesi,

-Emeviler zamanında Emevilerin bir takım siyasi hilelerle Cemel ve Sıffin kavgasından sonra yanlış uygulamaları,<sup>91</sup> devlet idaresini aldıktan sonra kadere yükleyip kaderci bir din anlayışını seçmeleri,<sup>92</sup> “bu Tanrı’nın bir kaderiydi” söyleminin iktidara ait dini stratejinin bir parçası<sup>93</sup> olarak kullanılması,

-1204 yılında yapılan 4. Haçlı Seferinin<sup>94</sup> kullandığı din dili ve Ötekileştirilmiş Müslüman dünya algısının ön plana çıkmış olmasına rağmen sonuçlarının bundan farklı olması ve Roma’nın, Bizans’a saldırması,<sup>95</sup> şehrin yağmalanması ve halka eziyet edilmesi,<sup>96</sup> bütün zenginliklerin kaçırılması,

-Napolyon’un Mısır işgalinde izlediği dini strateji,

-Yakın geçmişten Milli Mücadele yıllarında İstanbul’dan Atatürk’e karşı çıkarılan fetvalara, Atatürk’ün karşı stratejisi doğrultusunda, Ankara Müftüsü Rıfat Börekçi ve 153 din adamının fetva çıkarması,<sup>97</sup>

<sup>89</sup> İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsir’in Oluşum Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s.75-76.

<sup>90</sup> Hüsamettin Arslan, *Twitmania, Etnomania, Şiddetmania*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016, s.25-67.

<sup>91</sup> Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu, 2015, s.17-285.

<sup>92</sup> Adnan Bülent Baloğlu, “Tarih, Siyaset, Ekonomi ve Küreselleşmenin Girdabında Modern Radikal Selefilik Anlamak”, *Din ve Şiddet*, der., Faruk Sancar. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016, s.231.

<sup>93</sup> Burhanettin Tatar, “Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 1(2017), s.72.

<sup>94</sup> Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, İstanbul: Hikav Yayınları, 2020, s.9-92.

<sup>95</sup> Halit Bülbül, *Tarihin Süzgecinde Çağlar Boyu Din Kavgaları*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014, s.101.

<sup>96</sup> Trandafir G. Djuvara, *Türk İmparatorluğunun Paylaşılması Hakkında 100 Proje (1281-1913)*, çev., Pulat Tacar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s.8-75.

<sup>97</sup> Kemal Arı, “Büyük Millet Meclisi’nin Açılışına Giden Yolda Fetva Savaşları”, *Bütün Dünya Dergisi*, 4(2016), s.56.

-Kapitalizmin yeni bir versiyonla dine başvuru metodunun komünizme karşı olan projenin temeli haline getirilmesi,<sup>98</sup> Rusya'ya karşı oluşturulan yeni cephe,<sup>99</sup> tüm dinlerin yan yana ve dinsiz komünizme karşı birleştirilmesi,<sup>100</sup>

-2016'da yapılan din görünümlü darbenin baş aktörü olan Fethullah Gülen'in, ABD'nin Rusya'ya karşı kutsal cephe stratejisini oluşturduğu dönemlerde yine ABD tarafından Türkiye'deki Komünizmle Mücadele Derneğine girmesi ve icraatlarında yardımcı olması,<sup>101</sup> bu stratejinin ittifak halindeki müttefik ülkelerde kendisi için yardımcı araçlar yaratması,

-Yer altı zenginlikleri ve Kuşak Yol Projesi hesaba katıldığında, Çin'in Türkistan'ın doğusundaki özgürlük faaliyetlerini "İslami Terör" olarak lanse etmesi<sup>102</sup> gibi örnekleri, geçmişten günümüze bazı Teo-Strateji örnekleri içerisinde göstermek mümkündür.

Bu bir kısım örnekler göstermektedir ki din kamuflajlı bir olayda, olayın görünen yüzü "davranışın dini olduğu yanılgısı" yaratmaktadır. Esasında olayın gerçek amacı ve elde edilmek istenen sonuçlar çok farklı nedenlere (politik, ekonomik, askeri vs.) dayanmaktadır. Olayın ilk haliyle hemen ya da hiçbir zaman rakip güç tarafından anlaşılmasının nedeni, dinle ekonominin, dinle etiğin, dinle politikanın, dinle estetik ve eğitimin, dinle bilimin ve sosyolojinin iç içe geçmiş özellikleri nedeniyledir.<sup>103</sup>

#### 2.4. Teo-Stratejinin Unsurları

Hiçbir toplumda önce politika peşinden ekonomi ya da önce ekonomi peşinden din ve bilim yaşanmaz. Tüm sosyal unsurlar birbirleriyle ilişkili ve iç içe olarak onları yönlendiren sürecin özeti olarak ortaya çıkar.<sup>104</sup> Çünkü unsurların hiçbiri, diğerlerinden izole edilmiş şekilde anlaşılabilir. <sup>105</sup> Toplumsal değişimleri ve problemleri yalnızca teknoloji ya da ekonomi ile izah etmek, toplumsal değişmeye neden olan diğer faktörleri yok saymaya ve değişimi tek nedenli izaha neden olur.<sup>106</sup> Bu sebepten ekonominin,

<sup>98</sup> Ramazan Kurtoğlu, *Din ve Küresel Ekonomi-Politik*, İstanbul: Destek Yayınları, 2017, s.16.

<sup>99</sup> Şahin, *Din-Dış Politika*, s.67-68.

<sup>100</sup> Macit, *İmparatorluk Politikalarında Teo-Stratejiler*, s.13.

<sup>101</sup> Hilmi Demir, *Gülen Örgütü Ezoterik Bir Kültür Cemaatinin Radikalleşmesi*, Ankara: Ay Yayınları, 2018, s.7-27.

<sup>102</sup> Filiz Çoban Oran, *21.yüzyılda Din ve Uluslararası İlişkilerde Dönüşüm*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017, s.13-92.

<sup>103</sup> İrat, *Peygamberden İşid'e*, s.76.

<sup>104</sup> Meriç Pehlivan, "Din-Ekonomi İlişkisi İle Bu İlişkinin Toplumların ve Bireylerin Davranışlarındaki Yansımaları", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6(2016), s.31-32.

<sup>105</sup> Peter Burke, *Sosyoloji ve Tarih*, çev., Mehmet Tanju Akad, İstanbul: İslık Yayınları, 2019, s.11-25.

<sup>106</sup> Osman Eyüboğlu, "İslam Dünyasının Geri Kalmışlık Sorununa Kurtuluşçu Yaklaşımlar", *Ekev Akademi Dergisi*, 18(2004), s.196.

savunmanın, eğitimin, göçün, nüfusun, teknolojinin, bilimin bir ülkedeki görüntüsü, hem o ülkenin Teo-stratejik mağduriyete ne şekilde maruz kaldığını ya da kalabileceğini,<sup>107</sup> hem de dinin, gerçekte hangi hedefi gölgelemek için kullanıldığını göstermektedir.<sup>108</sup> Demek istenilen, Teo-Stratejide toplumsal alanda; ekonomiden, bilimden, politikadan, teknolojiden, nüfus ve göçten veya eğitimden ayrı bir din düşünülmesinin mümkün olmadığıdır.<sup>109</sup> Bu manada din, toplumsal ve politik dönüşümlerde başrolde olan önemli bir olgudur.<sup>110</sup> Çünkü sosyolojik hamle yalnızca toplumsal kurumların biriyle yapılmamakta, hepsi aktif edilerek topluma sirayet edilmeye çalışılmaktadır. Bu unsurlar ekonomi, siyaset, teknoloji, bilim, eğitim, demografi, kültür ve göç olabildiği gibi özgür düşünce ortamı, ekoloji, küreselleşme de olabilmektedir. Her bir unsur konusundaki toplumsal zafiyet ya da devleti yönetenlerin farkındalığının yetersizliği, sosyolojik savaşın farklı çeşitlerinin toplum üzerinde kolayca uygulanabilmesi için verimli bir zemin yaratmakta ve Teo-stratejik emelleri aktif etmektedir.

### Sonuç

Dinin sübjektif ve toplumsal işlevsel yönü dışında çok fazla dillendirilmeyen, yazılmayan stratejik yönü, gerçekte günümüze kadar pratikte sürekli kullanılmıştır. Böyle bir durum dini güç mücadelesi perspektifinden ele almayı ve hem iç (toplumsal) hem de dış (uluslararası) güvenliğin doğrudan kapsamı içinde görmeyi gerekli kılmaktadır. Oysa Müslüman toplumların son iki asrı dikkate alındığında din temelli toplumsal olayların daha çok din istismarı ya da dinin bireysel ve çıkar sağlayan yönleri açısından ele alınarak analiz edildiği görülmektedir. Halbuki Teo-Strateji olgusu, din istismarı ve çıkar sağlamayı kapsasa da bu tip kavramlara indirgenemeyecek kadar geniş bir olgudur. Sorunları ele alırken kullandığımız tanımlar, kavramsallaştırmalar o sorunların çözümü etkileyen araçlardır. Aslında çok önemli olan bir konu onu daha az önemli hale sokacak olan bir kavramla açıklandığında, o konuda önemsizleşmekte ve zamanla buharlaşmaktadır. Bu durum ise konuya karşı yeteri derecede refleks ve bilinç oluşmasını önlemektedir. Müslüman toplumlara karşı dinin son iki asırda Teo-Stratejik bir araç ve Teo-Sosyolojik bir müdahale aracı olarak kullanılmasına rağmen yalnızca “istismar, metin yorumlama, radikalizm, radikal psikoloji, gerilik, çağdaşlık, pozitivizm” bağlamlarında ele alınması ve sadece dindar bireylere ait bir olgu olarak görülmesi, bu toplumların

<sup>107</sup> Darıcı ve İsmayıl, “Popüler Kültür”, s.45.

<sup>108</sup> Nadim Macit, *Dünya-Dil Sistemi ve Dini Söylem*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010, s.99-117.

<sup>109</sup> Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s.20-39.

<sup>110</sup> Okumuş, *Osmanlı'da Dini*, s.94-95.

sürekli neden Teo-Sosyolojik müdahale ve Teo-Stratejilerin münbit zemini olduğunu açıklamaktadır. Bu çalışma güç mücadelesi bağlamında meseleyi ele alırken dinin esasında pratikte birçok devirde stratejik bir şekilde kullanıldığını ortaya koyarak, Teo-Stratejinin sosyolojik güvenlikte önemli konuların başında gelen bir kavram olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu amaçla güç mücadelesi, sosyolojik müdahale ve Teo-Stratejisi üçlüsü kullanılarak dinin; sosyolojiden siyasete, ekonomiye, uluslararası ilişkilere ve eğitime, yer altı ve yer üstü kaynaklarına göçe, demografiye, kadim bilgilere ve tarihe kadar birçok alanla ve konuyla esasında ne derece sıkı bir ilişki içinde olduğu gösterilmiştir.

Bir diğer önemli nokta, güç mücadelesinin sonuçta aranmasının yanlışlığı noktasıdır. Savaş olarak bilinen olgu aslında savaştan önce başlamakta ve bitmektedir. Sosyolojik savaş ve müdahale şeklinde bu araştırmada açıklanan husus, farklı çeşitleri ile gerçekleştirilmektedir. Bu çeşitlerinden biri olan Teo-Sosyolojik müdahalenin İslam toplumları üzerinde son iki yüzyılda gerek uydurma hadisler, meşrulaştırma, tarihi arka planın istismarı, gerekse İslamofobi, kutsallaştırma, Teo-Stratejik mağduriyet yaratma gibi araçlarla gerçekleştiği görülmektedir. Oysa güç mücadelesinde galibin mağlup üzerindeki hedeflerinin gerçekleşmesi, mağlubun, galibin hangi araçları kullandığına dair bir bilgisinin olmadığını da göstermektedir. Çalışmanın ortaya koyduğu bu durum gerek İslam toplumlarında gerekse bunlar özelinde Türkiye’de sorumlu her çevrenin güç mücadelesi-sosyolojiden bileşenlerine hemen hemen hiç önem vermediğini ve ivedi bir şekilde vermesi gerektiğini göstermektedir.

Bu bağlamda bağımsız bir alan gibi görülen ekonomi, teknoloji, bilim, eğitim, demografi, politika, savunma sanayi, göç, özgür düşünce ortamı gibi unsurlar doğrudan toplumu –sosyolojik boyutu- ilgilendirmekte ve toplumsal hareketler, dini gruplar, toplumda var olan mezhep çatışmaları hattını da rakip toplum lehine harekete geçirmektedir. Böylece hem eko-biyotekno-sosyolojik savaş ve müdahale hem de Teo-Sosyolojik müdahale zemini oluşmaktadır.

#### **Kaynakça**

- Abuzar, Celil. “Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (2011): 143-153.
- Akyüz, Niyazi ve Çapcıoğlu, İhsan. “Din ve Toplum İlişkileri”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Der., Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015: 43-47.
- Altındal, Aytunç. *Vatikan ve Tapınak Şövalyeleri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Altuntaş, Halil. “Dini Kaldıraç Yapmak İhaneti”. *Din İstismarı*. Der., Lamia Levent Abul. Ankara: DİB Yayınları, 2017: 35-40.

- Arabacı, Fazlı. *Türkiye’de Tetiklenen Fay Hattı Alevi-Sünni Farklılaşması*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Arı, Kemal. “Büyük Millet Meclisi’nin Açılışına Giden Yolda Fetva Savaşları”. *Bütün Dünya Dergisi*, 4 (2016): 53-56.
- Arslan, Hüsamettin. *Twitmania, Etnomania, Şiddetmania*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Aslan, Cahit. “Kafkasya’dan Karadeniz’e Sürdürülebilir Güvenlik: Kafkasya’nın Kadim Halkları Üzerinden Bir Değerlendirme”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E Dergisi*. <https://dergipark.org.tr/download/article-file/382829> (erişim 24.05.2019).
- Astan, Gökhan. “Gelişen Teknolojiler ve Değişen Muharebe Şartlarında Geleceğin Askerine Yönelik Teknoloji Öngörü Çalışması”. Yüksek Lisans Tezi, Savunma Bilimleri Enstitüsü, 2015. Tez
- Ataman, Muhittin. “Tepkisellik ve İnşacılık Arasında İslami Hareketlerin Batılı Güçlerle İlişkileri”. *Küreselleşme Radikalizm ve İslam*. Der., İbrahim Turan. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017: 23-34.
- Baloğlu, Bülent, Adnan. “Tarih, Siyaset, Ekonomi ve Küreselleşmenin Girdabında Modern Radikal Selefiliği Anlamak”. *Din ve Şiddet*. Der., Faruk Sancar. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016: 227-257.
- Bachrach, Peter ve Baratz, S, Morton. “Two Faces Of Power”. *The American Political Science Review*. 56 (1962): 947-952.
- Bayrak, Sabahat. “Yönetimde Bir İhmal Konusu Olarak Güç ve Güç Yönetimi-II”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*. 1 (2001): 23-42.
- Bilgin, Vejdi. “İslam Tarihinde Politik ve Dini Dil Üzerinden Nüfuz Mücadelesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 1 (2014): 7-22.
- Bozdağlıoğlu, Yücel ve Özen, Çınar. “Liberalizmden Neoliberalizme Güç Olgusu ve Sistemik Bağlılık”. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*. 4 (2004): 59-79.
- Bulut, İbrahim, Halil. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Burke, Peter. *Sosyoloji ve Tarih*. Çev., Mehmet Tanju Akad. İstanbul: Işık Yayınları, 2019.
- Bülbul, Halit. *Tarihin Süzgecinde Çağlar Boyu Din Kavgaaları*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014: 45-228.
- Coşkun, M. Burhanettin. “Güvenlik Politikaları Üzerine Bir Değerlendirme: Türkiye ve İran”. *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi*. 4 (2015): 5-23.
- Çağlayan, Yusuf. *Sosyolojik Savaş Jeokültür Jeopolitik Jeogüvenlik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.



Kartal, In The Context of Power Struggle Sociological Intervention and Its Varieties

- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsir'in Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Darıcı, Sefer ve İsmayıl, E. Karadoğan. "Popüler Kültür, Oyunlar ve Propaganda: Terörizmin Antropolojik Kodları". *Bilge Strateji*. 19 (2018): 9-65.
- Dedeoğlu, Beril. *Uluslararası Güvenlik ve Strateji*. İstanbul: YeniYüzyıl Yayınları, 2018.
- Demir, Hilmi. "Radikalleşme Süreçlerinde İdeoloji ve İtikadi İdeolojinin Rolü Üzerine". *Ortadoğu*. 80 (2017): 11-13.
- Demir, Hilmi. *Gülen Örgütü Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Djuvara, G, Trandafir. *Türk İmparatorluğunun Paylaşılması Hakkında 100 Proje (1281-1913)*. Çev., Pulat Tacar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Ekşi, Muharrem. *Kamu Diplomasisi ve Ak Parti Dönemi Türk Dış Politikası*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Eslen, Necat. *Küresel Güç Mücadelesi 21. Yüzyılda Jeostrateji*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Eslen, Necat. *Tarih Boyunca Savaş ve Strateji*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2018.
- Eyüboğlu, Osman. "İslam Dünyasının Geri Kalmışlık Sorununa Kurtuluşçu Yaklaşımlar". *Ekev Akademi Dergisi*. 18 (2004): 195-218.
- Gökten, Y. Sarıöz. *Hegemonya İlişkilerinin Dünü, Bugünü ve Geleceği Neo-Gramsci Bir Bakış*. Ankara: Nota Bene Yayınları, 2013.
- Görmez, Mehmet. "Din İstismarı". *Din İstismarı*. Der., Lamia Levent Abul. Ankara: DİB Yayınları, 2017: 9-12.
- Gültekin, Hazerfen. "Türk Dış Politikasında Kamu Diplomasisi ve Yumuşak Güç Kavramı." Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015. Tez
- Gündüz, Şinasi. *Güç, İktidar ve Kutsal*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2020.
- Güngör, Uğur. "Terörizm Stratejisi mi? Terörizmin Stratejisi mi?". *Akademik Bakış*. 24 (2019): 1-17.
- Gürsakal, Necmi. *Küreselleşme Teknoloji Ağlar ve Güç*. Bursa: Dora Basım-Dağıtım Ltd. Şti, 2018.
- İrat, A. Murat. *Peygamberden İşid'e Modern Dünyada İslami Yaklaşımlar*. Ankara: Nota Bene Yayınları, 2015.
- İşcan, M. Zeki. *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- İşcan, M. Zeki. Mehmet. "İnancın Siyasal Nefrete Dönüşmesi ve Siyasal Öfkenin İnançsallaşması Arasında Selefilik". *Küreselleşme Radikalizm ve*

*İslam. Der.*, İbrahim Turan. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017: 79-87.

Kalaycı, İrfan ve Aytekin, Barış. "Çağımız İslam Dünyasında Yaşanan Dinsel ve Sosyo-Ekonomik Sorunlar (Teşhis Boyutu)". *Avrasya Etüdüleri*. 1(2016): 153-182.

Karaosmanoğlu, L, Ali. "Savunma Planlaması ve Stratejik Belirsizlik". *Bilge Strateji*. 12 (2015): 23-45.

Kaya, Sezgin ve Mammadzade, Agil. "Çin'in Orta ve Doğu Avrupa Ülkeleriyle İlişkilerinin Akıllı Güç Kavramı Bağlamında Analizi". *Doğu Asya Araştırmaları Dergisi*. 1 (2019): 37-55.

Kemikkıran, Nurcan. "Güç Mesafesi Yüksekse Eşitsizlik mi İstenir?". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 2 (2015): 317-344.

Köni, Hasan. *Kaos Batı Hakimiyetinin Çöküşü*. İstanbul: Wizart Edutainment, 2016.

Köseoğlu, Özer ve Köktaş, Faruk. "Bilgi, Güç ve Siyasetin Kesişiminde Düşünce Kuruluşları: Kamu Politikaları Bağlamında Bir Analiz". *Yönetim Bilimleri Dergisi*. 30 (2017): 533-552.

Kurtoğlu, Ramazan. *Din ve Küresel Ekonomi-Politik*. İstanbul: Destek Yayınları, 2017.

Kurtoğlu, Ramazan. *Biyo-Politik Savaşlar İklim-Su-Gıda-Gdo-Sağlık İstihbaratı*. İstanbul: Destek Yayınları, 2018.

80  
Macit, Nadim. *Dünya-Dil Sistemi ve Dini Söylem*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

Macit, Nadim. *İmparatorluk Politikalarında Teo-Stratejiler ve Türkiye*. Ankara: Ay Yayınları, 2016.

Nye, S, Joseph. *Yumuşak Güç Dünya Siyasetinde Başarımın Araçları*. Çev., Reyhan İnan Aydın. Ankara: BB101 Yayınları, 2017.

Ocak, Metin. "Hangi Ögeler Ulusal Güvenlik Strateji Belgesini Oluşturmalıdır? Bir İçerik Analizi". *Kara Harp Okulu Bilim Dergisi*. 1 (2016): 23-49.

Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Özgü Yayınları, 2005.

Okumuş, Ejder. *Dinin Toplumsal İnşası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Okumuş, Ejder. "Darbelerde Dini Boyut: 15 Temmuz Örneği". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 2 (2018): 587-606.

Okumuş, Ejder. *Osmanlı'da Dini Meşruiyet*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2019.

Onat, Hasan. *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

Onat, Hasan. *İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Kartal, In The Context of Power Struggle Sociological Intervention and Its Varieties

- Oran, F. Çoban. *21.yüzyılda Din ve Uluslararası İlişkilerde Dönüşüm*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017.
- Özkaya, Ömer. "Oyunu Anlayamamak". [www.güneş.com](http://www.güneş.com) (erişim 01.03.2019).
- Öngel, Volkan ve Çelik, G. Gençer. *Sosyal Bilimler Perspektifinde Güç-II*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Özdemir, Haluk. "Uluslararası İlişkilerde Güç: Çok Boyutlu Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 3 (2008): 113-144.
- Pehlivan, Meriç. "Din-Ekonomi İlişkisi İle Bu İlişkinin Toplumların ve Bireylerin Davranışlarındaki Yansımaları". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 6 (2016), 13-35.
- Qataert, Donald. *Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş (1881-1908)*. Çev., Sabri Tekay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Sağlam, Zeliha. "Güç Kavramı ve Ortadoğu'da Değişen Dengeler Üzerinden Güç Okuması". [https://insamer.com/tr/guc-kavrami-ve-ortadoguda-degis-en-dengeler-uzerinden-guc-okumasi\\_43.html](https://insamer.com/tr/guc-kavrami-ve-ortadoguda-degis-en-dengeler-uzerinden-guc-okumasi_43.html) (erişim 10.09.2018).
- Said, W, Edward. *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*. Çev., Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Sancak, Kadir. "Güvenlik Kavramı Etrafındaki Tartışmalar ve Uluslararası Güvenliğin Dönüşümü". *KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 6 (2013): 124-134.
- Sancak, Kadir. *Uluslararası İlişkilerde Güç Kavramı ve Yumuşak Güç*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Sevinç, Bilal. "Strateji Kavramı ve Örgütlerde Bir Yönetim İlkesi Olarak Kullanılması". *Türk İdare Dergisi*. 479(2014): 213-242.
- Şahin, Mehmet. *Din-Dış Politika İlişkisi Örneği*. Ankara: Barış Kitap, 2016.
- Tatar, Burhanettin. "Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 1 (2017): 67-76.
- Thompson, Ian. *Odadaki Sosyoloji Din Sosyolojisine Giriş*. Çev., Bekir Zakir Çoban. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.
- Volkan, D, Vamık. *Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*. Çev., Özgür Karaçam. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2012.
- Yılmaz, D. Arslan. "Tarikatların Toplumdaki Yeri Ne? Cemaatler Nasıl Denetlenebilir?". <https://www.haberturk.com/tv/program/turkiyenin-nabzi/163> (erişim 04.09.2019).
- Yıldırım, Engin. "Güç Kavramı ve İstihdam İlişkisi". *Amme İdaresi Dergisi*. 4 (1998): 51-64.
- Yılmaz, Ercan, Muzaffer. "Westphalia'dan Günümüze Savaş". *Uluslararası İlişkiler Dergisi*. 14 (2007): 17-38.

Kartal, Güç Mücadelesi Bağlamında Sosyolojik Müdahale ve Çeşitleri

Yılmaz, Sait Yılmaz. "Güçsüz Güç". *Güvenlik Stratejileri Dergisi*. 5 (2007): 67-104.

## Üsküdarlı Aşkî Divanı'nda Efsanevi ve Menkıbevi Şahsiyetler\*

İklima Doğan

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı / Teacher, Ministry of National Education

iklima.genc@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8496-0313

### Öz

Efsane ve menkıbeler, Divan şiirini besleyen önemli kaynaklardır. Bu kaynaklara ait olan ve telmih ya da mazmun yoluyla karşımıza çıkan edebi kavramlar ise oldukça fazladır. Bu kavramların ait oldukları kaynaklar itibariyle ortaya konulması ve bunların kullanımlarına örnekleriyle yer verilmesi Divan şiirine vukufiyet konusunda önemli bir katkı sağlayacaktır.

Bilhassa İran mitolojisinin tesirinde kalan Divan şairleri, şiirlerinde daha çok İran esatirine ilişkin en önemli eser olan *Şehnâme* kahramanlarına yer vermiştir. Ayrıca efsanevi aşk hikâyelerinin kahramanları ve mutasavvıfların menkıbevi şahsiyetleri de şiirlere sıkça konu edilmiştir. Üsküdarlı Aşkî Divanı da bu anlamda son derece zengin malzemeyi ihtiva etmektedir. Bu zengin içerik Divan'ın etkili bir ifade gücüne ulaşmasını da sağlamıştır.

Divan'ın efsanevi ve menkıbevi şahısların ele alınışı bakımından değerlendirilmesi, 16. yüzyıl Divan şiirinde efsanevi ve menkıbevi şahısların ne şekilde kullanıldığını görme imkânı sağlaması bakımından önemlidir. Söz konusu şahsiyetlerin Üsküdarlı Aşkî Divanı'nda hangi bağlamlarda kullanıldığını ve nasıl değerlendirildiğini görmek de bu malzemenin tasnif ve tahlili ile mümkündür.

Üsküdarlı Aşkî'nin Divan'ında Acem kökenli efsanevi şahısların kullanımı daha

---

\* Bu makale, 2022 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan "Üsküdarlı Aşkî Divanı'nda Din, Toplum ve İnsan" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article was produced from the doctoral thesis titled "Religion, Society and Human in the Üsküdarlı Aşkî Divan" done at Ankara University Social Sciences Institute in 2022.

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

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

**Geliş/Received:** 18 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 13 Eylül/September 2022 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2022 Atıf/Cite as: İklima Doğan, "Üsküdarlı Aşkî Divanı'nda Efsanevi ve Menkıbevi Şahsiyetler = Legendary and Epic Personalities in the Divan of Uskudarli Aski", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 83-104. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090822>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

yoğundur. Bu şahıslar daha çok kasidelerde övgüsü yapılan Osmanlı padişahları veya diğer devlet adamları için bir kıyas ya da benzetme unsuru olarak kullanılır.

Bununla birlikte efsanevi aşk hikâyelerinin kahramanları, kutsal kitaplarda bahsi geçen şahıslar ve mutasavvıfların da Divan'da sıkça zikredildiği görülür. Efsanevi aşk hikâyelerinin kahramanlarına daha çok âşık, sevgili ve rakip üçgeninde yazılan aşk konulu şiirlerde yer verilir. Şair bazen bu şahısları aşk halini anlatan birer timsal olarak görürken bazen de kendi aşkının daha üstün olduğunu ifade etmek amacıyla bir kıyas malzemesi olarak kullanır.

Kutsal kitaplarda bahsi geçen şahıslar, şiirlerde genellikle idealize edilmiş birer kahraman olarak ele alınır. Bununla birlikte olumsuz davranış örneği olarak temayüz eden şahıslara da Divan'da yer verilir. Şiirlerde bu şahıslara yer verilmesinin temel sebebi, tarihte olumlu ya da olumsuz anlamda iz bırakmış bu şahsiyetlerin her birinde belirli bir davranış biçiminin âdeta simgeleşmiş olmasıdır.

Şiirlerde bahsi geçen mutasavvıflar ise genellikle tasavvuf yolunda çığır açmış ve menkıbevi şahsiyetleri ile ön plana çıkmış kişilerdir. Mutasavvıflar, Divan'da olumlu davranış örneği olarak temayüz eden şahıslar olarak ele alınır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Üsküdarlı Aşkî Divanı, Efsanevi şahsiyetler, Divan edebiyatı, İran mitolojisi.

### Legendary and Epic Personalities in the Divan of Uskudarli Aski

#### Abstract

Legends and epics are important sources that feed Divan poetry. There are many literary concepts that belong to these sources and we come across through reference or mazmun. Introducing these concepts in terms of the sources they belong to and including their use with examples will make an important contribution to Divan poetry in terms of knowledge.

Divan poets, who were especially influenced by Iranian mythology, mostly included the heroes of the Shahnameh, the most important work on Iranian epos, in their poems. In addition, the heroes of the legendary love stories and the legendary personalities of the mystics were frequently the subject of the poems. Uskudarlı Aski's Divan contains extremely rich material in this sense. This rich content also enabled the Divan to reach an effective power.

Evaluation of the Divan in terms of the handling of the legendary and epic figures is important in terms of providing the opportunity to see how the legendary and epic figures are used in the 16th century Divan poetry. It is possible with the classification and analysis of this material to see in which contexts these figures were used in the Uskudarlı Aski's Divan and how they were evaluated.

In Uskudarlı Aski's Divan, the use of legendary figures of Persian origin is more intense. These figures are mostly used as an element of comparison or analogy for the Ottoman sultans or other statesmen who are praised in the odes.

However, it is seen that the heroes of the legendary love stories, the

people mentioned in the holy books and the mystics are frequently mentioned in the Divan. The heroes of the legendary love stories are mostly included in love poems written in a triangle of lover, beloved and rival. While the poet sometimes sees these people as a symbol that is describing the state of love, he sometimes uses them as a comparison material to express that his own love is superior.

The persons mentioned in the holy books are generally treated as idealized heroes in the poems. In addition to this, people who stand out as examples of negative behavior are also included in the Divan. The main reason why these people are included in the poems is that a certain behavior is almost symbolized in each of these personalities who have left a positive or negative mark in history.

The Sufis mentioned in the poems, on the other hand, are generally the ones who broke new ground in the way of Sufism and came to the fore with their epic personalities. Sufis are considered as individuals who stand out as examples of positive behavior in the Divan.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Divan of Uskudarli Aski, Legendary personalities, Divan literature, Iranian mythology.

### Summary

In terms of its place in Divan poetry and its contribution to the poet's imagination, "legends and epics" draw attention as important sources that feed this poetry tradition. Introducing the concepts of these sources in the works of Divan literature and including their use with examples will make an important contribution to the understanding of Divan poetry.

Üsküdarlı Aski, whose divan we discussed in terms of having a rich content about the use of legendary and epic figures in Divan poetry, was born in Yenihisar at the beginning of the 16th century. Aski was a soldier and employed in the Janissary corps like his father. The poet took part in many wars throughout his military life, on this occasion, he had the opportunity to get to know the East and the West. After leaving the Janissary corps, Aski's continued to work as a clerk for a while. Aski, who spent his last years in distress and poverty, died in Yenihisar in 1576.

The fact that he lived in a period same with some famous poets were raised such as Fuzuli, Baki, Yahya, and Hayali overshadowed Aski's reputation. Despite this, the poet gained a very important place in the field and the qualification of being one of the leading poets in the murabba branch of Turkish literature. The most important sources feeding Aski's poetry are his sufi identity and his military service in his youth.

In our study, 30 eulogies, 60 murabbas, 564 ghazals and 31 stanzas in the Aski's Divan were scanned and couplets suitable for the content were processed. It is tried to determine how the legendary and epics figures were handled in the Aski Divan. The couplets we used in our study are quoted from the MA thesis titled "Uskudarlı Aski's Divan Criticized Text, Full Transcription and Reflections of Ottoman Life in 16th Century", written by Süreyya Uzun in Istanbul in 2011.

Evaluation of the Divan in terms of the discussion on the legendary and epic

figures is important for providing the opportunity to see how the legendary and epic figures are used in the 16th century Divan poetry. It is possible with the classification and analysis of this material to see in which contexts these figures were used in the Uskudarli Aski's Divan and how they were evaluated.

It is seen that Uskudarli Aski includes legendary figures of Persian origin in his Divan. These people are mostly used as elements of comparison or analogy for the Ottoman sultans or other statesmen who are praised in the odes. The Iranian sultan Cem is often included in couplets as a symbol of power and authority. The poet glorifies the mamduh by devaluing Dara. Isfendiyar is used as an element of comparison to praise the conquest of the sultan. While Iskender-i Zulkarneyn is mentioned in the poems due to his crowded army and closeness with Hizir, Iskenderi Yunani is mentioned in the praise of the mamduhs with his mirror and warriorism. The hero's majesty and valor are used as an element of simile for the praised. Nusirevan is mentioned in the Divan because of the large and ostentatious palace he had built in Medain. Tahmasb is used as elements of comparison in the praise of the mamduh. Zal is a symbol of old age and Rustem takes place in poems because of his valor. In his poems emphasizing the transience of the world, the poet frequently cites these people as examples because they became out of date despite their power and power.

The persons mentioned in the holy books are generally treated as idealized heroes in the poems. In addition, people who stand out as examples of negative behaviour are also included in the Divan. The main reason of this is that a certain behaviour is almost symbolized in each of these personalities who have left a positive or negative mark in history. Asaf, the vizier of Solomon, is the symbol of mastery of reason and caution, prudence, prudent thought and a far-sighted statesman in poems. Hizir is the holy person who attains immortality by drinking the water of life and comes to the aid of those who are in distress. Karun became a symbol used for those who have accumulated a lot of wealth and welfare, but who are always harmed rather than benefited from what they have accumulated. Loqman, on the other hand, is the master of medicine with his aspects such as the symbol of wisdom and finding the cure for every problem except death.

The heroes of the legendary love stories are mostly included in the love poems written in the triangle of lover, beloved and rival. While the poet sometimes sees these people as a symbol describing the state of love, he sometimes uses them as a comparison material to express that his own love is superior. Leyla is the symbol of the beloved with her cruel attitude towards her lover in the Divan, and Mecnun is the symbol of the lover in trouble and sorrow. Ferhad represents the self-sacrificing and sad lover who cannot meet his beloved. Shirin is often an element of simile for the beloved. However, it is also used in the sense of sweetness. While Vamık couplets are handled with the quality of being a lover, Azra is likened to the beloved with her beauty.

The Sufis mentioned in the poems are generally the ones who were pioneers of Sufism and came to the fore with their epic personalities. Sufis are considered as individuals who stand out as examples of positive behaviour in the Divan. It is seen that the poet sometimes mentions the names of mystics in order to show his



knowledge, with the thought that poetry without knowledge will not be respected.

### Giriş

Divan şiirinin kaynakları arasında efsanevi ve menkıbevi unsurlar önemli bir yer tutmaktadır. Efsane ve menkıbe, taşıdıkları benzer özelliklerden dolayı adeta tek bir tür gibi telâkki edilse de bu iki türü birbirinden ayıran bazı özellikler mevcuttur.

Efsane “*halkın imgesinde doğarak, ağızdan ağıza dolaşan ve konusu çok defa olağanüstü nitelikte olan hikâye*”dir.<sup>1</sup> Sözlükte, “öğünülecek güzel iş, hareket ve davranış” anlamlarına gelen menkıbe ise, tahminen IX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında tasavvuf cereyanının görülmeye başlamasıyla birlikte, sufilerin gösterdikleri harikulâde olayları (kerametleri) nakleden küçük hikâyeler manasında kullanılmaya başlanmıştır.<sup>2</sup>

Menkıbeler de efsaneler gibi olağanüstü olayları konu edinir ancak menkıbelerin kahramanları gerçek kişilerdir. Söz konusu kişilerin yaşadıkları zaman ve mekân bellidir. Oysa efsanelerde, zaman ve mekân belirsiz ya da simgeseldir. Menkıbelerin kahramanları mukaddes kişilerdir. Bu sebeple menkıbelere kutsallık izafe edilir ve bunların gerçek olduklarına inanılır. Menkıbeyi efsaneden ayıran en önemli özellik budur.<sup>3</sup>

Divan şiirinin efsanelerle bağlantısı özellikle Fars mitolojisi üzerine yoğunlaşır ve şiirlerde yer verilen efsanevi şahsiyetlerin genellikle İran menşeli olduğu görülür. İran mitolojisinin Divan şiirine hâkimiyeti ise İran esatirinin en önemli eseri *Şehnâme* aracılığıyla olmuştur.<sup>4</sup>

Efsanevi ve menkıbevi şahsiyetlerin Divan şiirindeki kullanımına dair zengin bir içeriğe sahip olması bakımından divanını ele aldığımız Üsküdarlı Aşkî, 16. asrın başlarında Yenihisar’da doğmuştur. Aşkî bir kapıkulu askeri olup babası gibi Yeniçeri ocağına dâhildi. Şair askerlik hayatı boyunca pek çok savaşta yer almış, bu vesileyle de Doğu ve Batı’yı tanıma imkânı bulmuştur. Daha sonra Yeniçeri ocağından ayrılan Aşkî, bir süre kâtiplik mesleğine devam etmiştir. Ömrünün son yılları, sıkıntı ve yoksulluk içinde geçen Aşkî 1576 yılında Yenihisar’da vefat etmiştir.<sup>5</sup>

Fuzûlî, Bâkî, Yahya ve Hayâlî gibi şairlerin yetiştiği bir devirde yaşamış

<sup>1</sup> *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1969), 231.

<sup>2</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri* (İstanbul: Enderun Yayınevi, 1983), 1.

<sup>3</sup> Arif Ay, “Efsane-Menkıbe Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi”, *Millî Eğitim Dergisi* 142, (1999): 249, Erişim: 11 Temmuz 2022, [http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî\\_Egitim\\_Dergisi/medergi/20.htm](http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî_Egitim_Dergisi/medergi/20.htm).

<sup>4</sup> Bekir Şişman ve Muhammet Kuzubaş, *Mitik, Destanı, Masalsı, Efsanevi ve Tarihî Unsurlar Açısından Şehnâme’nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2007), 12.

<sup>5</sup> İskender Pala, “Aşkî, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Divânı” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1983), 30.

olması Aşkî'nin şöhretini gölgelemiştir. Buna rağmen şair, şiir sahasında çok önemli bir yer edinmiş ve Türk edebiyatının murabba dalında başta gelen şairlerden biri olma vasfını kazanmıştır. Aşkî, murabbada olduğu kadar gazelde de ustadır. Aşkî'nin şiirini besleyen en önemli kaynaklar onun mutasavvıf kimliği ve gençlik yıllarında ifa ettiği askerlik mesleğidir.

Çalışmamızda Aşkî Divanı'nda bulunan 30 kaside, 60 murabba, 564 gazel ve 31 kıta taranarak muhtevaya uygun beyitler işlenmiştir. Efsanevi ve menkıbevi şahsiyetlerin Aşkî Divanı'nda nasıl ele alındığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızda kullandığımız beyitler Süreyya Uzun tarafından 2011 yılında İstanbul'da kaleme alınan "Üsküdarlı Aşkî Divanı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. yy. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları" adlı yüksek lisans tezinden alınmıştır.<sup>6</sup>

### 1. Acem Kaynaklı Şahıslar

Divan'da Acem kökenli şahsiyetlerden hükümdar, pehlivan ve devlet adamı vasfına sahip bulunanlar, çoğunlukla Osmanlı padişahları veya diğer devlet adamları için bir kıyas ya da benzetme unsuru olarak kullanılır. Bu tür şahsiyetlere bilhassa kasidelerde yer verilir.

#### 1.1. Cem

İran'ın meşhur padişahlarından Cem, Pişdâdiyân sülalesinden Tahmurs'un oğlu olup Cemşit olarak da bilinir. Cem aynı zamanda şarabı icat eden kişi olarak tanınır. Bu özelliği sebebiyle edebiyatta zevk ve eğlence sembolü olarak ismi ve "cam"ı ile anılır. Ayrıca tahtı ve tacı ile de iktidar ve ululuk sembolü olarak işlenir.

Cem, ilk defa demiri eritip işleyen kişi olarak da bilinmektedir. Demirden silahlar ve zırhlar imal etmiş; ibrişimi, keteni ve kıl ipliğini eğirerek değerli kumaşlar üretmiştir. Devleri sarayların inşasında kullanmıştır. Hükümdarlığı süresince büyük refah içinde yaşamıştır. Bütün bunlar Cem'in büyük bir kibre kapılmasına sebep olmuş, heykellerini yaptırıp halkı kendisine tapınmaya zorlayacak kadar ileri gitmiştir. Bunun sonucunda ilahi cezaya uğrayan Cem'in tahtı Dahhâk'ın eline geçmiştir.<sup>7</sup>

Aşkî Divanı'nda Cem, genellikle güç ve iktidarın sembolü olarak

<sup>6</sup> Bu çalışmada, Süreyya Uzun'un Üsküdarlı Aşkî Divanı'nın dört farklı nüshasını karşılaştırarak hazırladığı tenkitli metin esas alındığından şiir sayısı ilgili metin doğrultusunda verilmiştir. Çalışmada ele alınan beyitlerin yeri parantez içinde belirtilmiştir. İlk sayı beytin kaçınıcı şiir içinde yer aldığını gösterirken, diğer sayı beyit numarasını vermektedir.

<sup>7</sup> Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008), 204-208.

beyitlerde yer alır. Feleğin vefasızlığından yakınan şair, onun elinden kimsenin kurtulamayacağını zira yıllarca refah içinde hüküm süren Cemşid'in kadehini bile yere çalıp paramparça etmiş olduğunu şu şekilde dile getirir:

*"Yire çalduñ kâse-i Cemşid'i kılduñ pür-şikest  
Münkesir senden dil-i âyîne-i 'âlem-nümâ" (Kaside ve Musammat 43/1/4)*

Şairin "Ben, kadehin verdiği safa ile zamanın İskenderiyim; sürahi benim Cem iktidarlı devrimin veziridir" dediği aşağıdaki beyitte ise Cem, iktidarın sembolü olarak yer alır:

*"Şafâ-yı cām ile 'Aşkî Sikender-i vaktem  
Şurâhî âşaf-ı 'ahd-i Cem-iktidârumdur" (Gazel 125/7)*

## 1.2. Dârâ

Dârâ, Avrupa'da Pers kralı "Darius" olarak bilinir. İsfendiyar'ın torunu ve Behmen'in oğlu olan Dârâ, İran'ın Keyâniyân sülalesinin son hükümdarıdır. Onun zamanında İran en geniş sınırlara ulaşmıştır. Divan şiirinde genellikle ihtişam ve ululuk sembolü olarak anılırken mecâzî olarak büyük padişahlar da Dârâ olarak zikredilir.<sup>8</sup>

Aşkî'nin şiirlerinde daha çok Dârâ'yı değersizleştirmek suretiyle memdûhu yücelttiği görülür. Aşağıdaki beyitte şair, sultanın eşiğinin toprağı başına taç olduğundan beri, Dârâ'nın tacına yol tozu kadar kıymet vermediğini dile getirir:

*"Olaldan hâk-i dergâhuñ serine husrevâ efser  
Kuluñ 'Aşkî gubâr-ı râha şaymaz tac-ı Dârâyı" (Mukatta'at 6/8)*

Padişahın zamanında yaşasa, Dârâ'nın, onun binasında ırgatlık etmeye dahi layık olamayacağını söyleyerek padişahu Dârâ ile mukayeseden kaçınır:

*"Kayşer ü Dârâ zamânuñda geleydi husrevâ  
Lâyik olmazdı binâ-yı şehde ırgad itmege" (Gazel 457/3)*

Başka bir beyitte ise "Gaflete kapılıp da dünyanın pisliklerine bulaşan kimse, zamanın Dârâ'sı bile olsa mücadelesi büyük olur" diyen şair, Dârâ'yı

<sup>8</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 106.

güç ve iktidarın sembolü olarak ele alır:

*“Ğaflet ile ‘Aşkîyâ âlâyişine ‘âlemüñ  
Karışan Dârâ-yı devrân ise ğavğâ arturur” (Gazel 84/5)*

### 1.3. İsfendiyâr

İran'ın efsanevi kahramanı ve *Şehnâme*'nin karakterlerinden biri olan İsfendiyâr, İslâm öncesi İnan hânedanlarından Keyânîler'in hükümdarı Güştâsb'ın oğludur. Zerdüştlüğü kabul edip, bu dini yaymak için mücadele etmiştir. Edebiyatımızda cesareti, kahramanlığı, gücü ve yenilmezliği ile şöhret bulmuştur.<sup>9</sup>

Dîvân'da adının zikredildiği tek beyitte, Kanuni Sultan Süleyman'ın fethini methetmek üzere bir mukayese unsuru olarak kendisinden bahsedilmiştir:

*“İtdi egerçi ‘âleme destân adını  
Kılmadı böyle Rüstem ü İsfendiyâr feth” (Kaside ve Musammat 19/15)*

### 1.4. İskender

Tarihte iki İskender vardır. Biri Kur'an-ı Kerim'de adı zikredilen, Hızır ile birlikte âb-ı hayatı bulmak için zulûmata giden, hem peygamber hem padişah olan İskender (İskender-i Zülkarneyn)'dir. Hakkında efsane ve rivayetler oldukça fazladır. Hatta hakkında “İskender-nâme” adı verilen özel bir edebî tür ortaya çıkmıştır. Diğer Makedonya hükümdarı Filip'in oğlu olup İnan'ı zapteden Büyük İskender (İskender-i Yunanî)'dir.<sup>10</sup>

Divan'da İskender-i Zülkarneyn, kalabalık ordusu ve Hızır ile yakınlığı münasebetiyle zikredilmiştir. İskender-i Yunânî'ye ise aynası ve cihângirliği ile memduhların (padişah ve devlet adamları) övgülerinde yer verilmiştir.

Padişahın fethettiği ülkelere İskender'in bile ayak basmamış olduğunu dile getiren şair, padişahın cihângirliğini methetmek için bir mukayese unsuru olarak İskender'i zikretmiştir:

*“Şehâ feth itdügün mülke kadem başmadı İskender  
Cihân mülkinde kim gördi senün gibi Süleymân'ı” (Kaside ve Musammat  
26/14)*

<sup>9</sup> Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1996), 11.

<sup>10</sup> Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 221.

Efsaneye göre, İskender, Hızır ve İlyas, âb-ı hayatı aramak için yola çıktıklarında İskender, Hızır'la İlyas'ı kaybeder ve hayat suyuna erişemez. Hızır'la İlyas ise âb-ı hayatın kaynağını bulup bu sudan içer.<sup>11</sup> Aşağıdaki beyitte bu olaya telmih yapılmıştır:

*“Zulmet-i ğamda Sikender gibi ser-gerdân iken  
Hızr-veş ser-çeşme-i hayvâna gelmişlerdenüz” (Kaside ve Musammat 35/9)*

Mir'ât-ı İskender, Mısır'ın İskenderiye şehrinde Pharos adası üzerinde bir kulenin üzerine kurularak, limana giriş çıkış yapan gemileri izlemek için İskender tarafından yaptırılmış aynadır. Şehri ve limanı aydınlatması, çok uzaktan görünmesi ve yalancıların görüntülerini yansıtmaması gibi özellikleri sebebiyle Divan şiirine konu olmuştur.<sup>12</sup> Aşağıdaki beyitte ise, gönül ve kadeh İskender'in aynasına benzetilmiştir:

*“Dil ü cām al ele ki\_anlar durur mir'ât-ı İskender  
Cihânı seyr kıl âyîne-i 'âlem-nümâlarla” (Gazel 461/2)*

### 1.5. Kahramân

İran hükümdarlarından Tahmurs'un oğlu olup Pişdadiyan sülalesine mensuptur. Kahramân-ı katil olarak da anılır. Divan şiirinde katil yönü ve pehlivanlığı ile söz konusu edilir.<sup>13</sup> Aşkî, padişahu methederken Kahramân'ın heybeti ve yiğitliğini benzetme unsuru olarak kullanır:

*“Hızr-himmet Kahramân-heybet Sikender-ma 'delet  
Pâdişâh-ı bahr ü ber şâhib-kırân-ı rûzigâr” (Kaside ve Musammat 24/15)*

*“Ġazâ kılsa olur Rüstem-şecâ 'at Kahramân-şavlet  
Du 'â kılsa olur dervîş-sîret pârsâ-himmet” (Kaside ve Musammat 39/8)*

Kahramân bazen de memdûhu yüceltmek için bir kıyas unsuru olarak ele alınır. Şair, Kahramân ile kıyasladığı padişahın ondan çok daha üstün olduğunu iddia eder:

*“Kahr kılsañ şeş-per-i hışmuñla rûz-ı ma 'reke  
Zîr-i hâke kahr olur düşmen olursa Kahramân” (Kaside ve Musammat 27/19)*

<sup>11</sup> Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, 237.

<sup>12</sup> İsmail Avcı, “Divan Şiirinde İskender-i Zülkarneyn”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7, no. 29 (2014): 48.

<sup>13</sup> Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı, 298.

### 1.6. Nûşirevân

Kisrâ lakabıyla da tanınan Nûşirevân, İran'ın Sâsâniyân sülalesine mensup hükümdarlarından biridir. Adaletiyle ün salmıştır. Bu sebeple edebiyatımızda Nûşirevân-ı Âdil şeklinde zikredilmiştir. Adaletiyle birlikte inşa ettirdiği saraylar ve taklarıyla da şöhret kazanmış bir hükümdardır. Medâin'de yaptırmış olduğu büyük, gösterişli saray, halkını ve yabancı konuklarını kabul edip ağırladığı, çeşitli sebeplerle haksızlığa uğrayanları dinleyerek mağduriyetlerini giderdiği bir adalet sarayı olarak ün kazanmıştır.<sup>14</sup>

Aşkî Divanı'nda Nûşirevân bu saray münasebetiyle söz konusu edilir. Aşağıdaki beyitte şair, mezar taşındaki sütun parçasını Nûşirevân'ın köhne sarayına benzetir:

*"Serây-ı köhne-i Nûşîrevânı 'arz eyler  
Sütûn-pâre-i seng-i ser-i mezârî göre" (Gazel 428/5)*

### 1.7. Tahmasb

Safevi Devleti'nin kurucusu Şah İsmâil'in büyük oğlu olan Tahmasb, 1524'te henüz on yaşında iken babasının ölümü üzerine tahta çıkmıştır. Ömrü mücadeleler ve savaşlarla geçen Tahmasb, 1576'da zehirlenerek öldürülmüştür.<sup>15</sup>

Tahmasb Divan'da, memdûhun yüceltilmesinde bir kıyas unsuru olarak yer alır. Şair Tahmasb'ın, Sultan Süleyman'ın kapısında ancak bir hizmetçi olabileceğini şu şekilde ifade eder:

*"Cârû kılup otağasın uşlu ise Tahmâs  
Olsun dün ü gün bâb-ı hümayûnuña ferrâş" (Gazel 186/5)*

### 1.8. Zâl, Rüstem

İran tarihi ve efsanelerine ait bu iki şahıs baba ve oğuldur. Zâl, Cem soyundan gelen Nerimân'ın torunu ve Sâm'ın oğlu, Rüstem ise Zâl'in oğludur. Rüstem, şiirlerde kahramanlık ve yenilmezlik sembolü olarak anılır, övülen için bir mukayese unsuru olarak görülür. Zâl doğduğunda vücudundaki bütün tüyleri alışılmadık biçimde bembeyaz olduğundan kendisine bu lakap verilmiştir. Yine bu özelliğinden dolayı babası Sam onu

<sup>14</sup> Muhammed b. Cerir Taberi, *Tarih-i Taberi*, çev. M. Faruk Gürtunca (İstanbul: Sağlık Yayınları, 2007), 2: 505.

<sup>15</sup> Tufan Gündüz, "Tahmasb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 9: 413.

terk etmiş, Simurg'un yuvasının bulunduğu Kaf Dağı'na bırakılmış ve burada Simurg tarafından büyütülmüştür.<sup>16</sup>

Edebiyatımızda Zâl, saçlarının beyazlığı sebebiyle ihtiyarlığı temsil eder. Divan'da da bu yönüyle dünya ve Zâl arasında benzerlik kurulur. Kelimenin ihtiyar anlamından dolayı "Zâl-i dehr" terkibi kullanılır. İbrahim Paşa'nın övgüsüne yer verilen bir beyitte, onun yiğitliğiyle âleme nam salması sebebiyle dünya denilen Zâl'in Rüstem'in adını unuttuğu ifade edilir:

*"Çıkalı re'y ü şecâat birle nâmuñ 'âleme  
Hağ bilür kim Zâl-i dehr unutdı nâm-ı Rüstem'i" (Kaside ve Musammat 37/4)*

Aşkî, Rüstem'in övünebileceği tek meziyetinin yiğitlik olduğunu, oysa bütün iyi hasletlerin Sultan Süleyman'da kemale erdiğini şu şekilde dile getirir:

*"Sensin ol kim sende bulmuşdur kamu eylik kemâl  
Rüstem ancak bir şecâ'atle idermiş iftihâr" (Kaside ve Musammat 24/20)*

## 2. Kutsal Kitaplarda Doğrudan veya Dolaylı Olarak Adı Geçen Şahıslar

Kutsal kitaplarda adı geçen şahıslar ile kastedilen, peygamberler dışında kalan dinî ve tarihî şahıslardır. Divan'da zikredilen şahıslar genellikle Kur'an kaynaklıdır. Ancak şiirlerdeki anlatılara bakıldığında, bu şahısların Kur'an ve hadis temelli olmayan bazı anlatılarla ele alındıkları da görülmektedir. Bu anlatılar kimi zaman başka şahısların mitoslarıyla karıştırılmıştır. Kimi zaman da birtakım masal, efsane ve mitsel anlatı, bu şahısların biyografik anlatılarına ilave edilmiştir.

Bahsi geçen şahıslar şiirlerde genellikle idealize edilmiş birer kahraman olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte olumsuz davranış örneği olarak temayüz eden şahıslara da Divan'da yer verilmiştir. Şiirlerde bu şahıslara yer verilmesinin temel sebebi, tarihte olumlu ya da olumsuz anlamda iz bırakmış bu şahsiyetlerin her birinde belirli bir davranış biçiminin âdeta simgeleşmiş olmasıdır.

### Âsaf

Âsaf, Hz. Süleyman'ın veziridir. İslami kaynaklarda adı Âsaf b. Berahya şeklinde geçmektedir. Âsaf, İsm-i Azâm'ı bilen, duası kabul edilen, keramet sahibi bir kimsedir. Âsaf'ın Hz. Süleyman'ın isteği üzerine, Sebe kraliçesi Belkis'in tahtını göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir sürede getirdiğine

<sup>16</sup> Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 39.

inanılır. Divan şiirinde vezirler övülürken, onların üstünlükleri bahsinde mutlaka Âsaf'ın adı anılır. Çünkü Âsaf, akıl ve tedbirdeki ustalığın, dirayetin, isabetli fikrin ve ileri görüşlü bir devlet adamının sembolü olmuştur. Âsaf kelimesi zamanla vezir sözcüğünü ifade eden bir kelime olarak da kullanılmıştır.<sup>17</sup>

Aşkî şiirlerinde, övdüğü kişiyi bazen Âsaf olarak zikreder, bazen de Âsaf-ı devran gibi terkiplerle niteler. Onun şiirlerinde Âsaf çoğu zaman memdûhu yüceltmede istifade edilen bir unsurdur. Aşağıdaki beyitte şair Damat İbrahim Paşa'yı zamanın Süleyman'ının mührüne sahip olan "Âsaf sıfatlı vezir" olarak nitelemektedir:

*"Âşafâ emrüne râm olsa 'aceb mi ins ü cân  
Sendedür çünkim Süleymân-ı zamânuñ hâtemi"* (Kaside ve Musammat 37/8)

## 2.1. Hızır

Hızır, âb-ı hayâtı içerek ölmezlik sırrına erişen, peygamber veya veli olduğu hususunda görüş ayrılıkları bulunan kutsal bir şahsiyettir. Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçmemektedir. Fakat müfessirler tarafından, Kehf Sûresi'ndeki kıssada Hz. Musa'ya rehberlik yaptığına inanılan kişinin Hızır olduğu kabul edilir. Hızır'ın ölmezlik sırrına vakıf olup hâlâ yaşadığına ve sıkıntıya düşenlere yardım ettiğine dâir pek çok rivâyet mevcuttur.<sup>18</sup>

Şair, padişahın meclisinin şerbetini hayat suyuna teşbih eder ve bu sudan içenlerin Hızır gibi ebedî hayat bulacağını şu şekilde dile getirir:

*"Şerbeti ol meclisün âb-ı hayâtun 'aynıdur  
Nüş edenler Hızır-veş buldı hayât-ı câvidân"* (Kaside ve Musammat 27/34)

"Ey keramet madeni! Bu vücudum bela girdabına düşmüş bir gemidir, bana Hızır'a benzeyen himmetini eriştir" diyen şair, Hızır'ın sıkıntıya düşenlere yardım ettiği inancına telmihte bulunur:

*"Ey kerâmet kânu irgür baña Hızır-ı himmetün  
Kim bu cismümdür belâ gird-âbına düşmüş gemi"* (Kaside ve Musammat 34/15)

Aşkî Divanı'nda Hızır, çoğu zaman sevgili ve memdûh için benzetme unsuru olarak kullanılmış, bazen de bu kişiler Hızır'dan üstün görülmüştür:

<sup>17</sup> Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 325-328.

<sup>18</sup> Lütfi Kaleli, *Mitolojide İnanç ve Peygamberler* (İstanbul: Can Yayınları, 1996), 243.



*"Lebüñ ey Hızır-ı şānī hāşiyetle cāndan artuğdur  
Ne cān kim cān bağışlar çeşme-i hayvāndan artuğdur"* (Gazel 128/1)

*"Etmez idi bilse ger hāşiyetini la'lünüñ  
Ömrini Hızır u Sikender çeşme-i hayvāna şarf"* (Gazel 210/4)

Sevgili ile ilgili kullanımlarda Hızır kelimesinin "yeşillik, tazelik" anlamları kastedilerek ayva tüyleri renk bakımından Hızır'a benzetilmiştir:

*"Ruğhlaruñ mir'āt-ı İskender durur ey Hızır-hāt  
Şaçlaruñ zulmet lebüñ āb-ı hayāt ırmağıdur"* (Gazel 117/3)

Bazen de sevgilinin dudakları veya yanakları kişiyi ölümsüzlüğe ulaştıran āb-ı hayāt olarak görülür. Bu durumda aşık, āb-ı hayātı arayan Hızır'dır.

*"Zülfüñe dil bağlayup oldum lebüñ cüyendesı  
Hızır-veş zulmetde güyā āb-ı hayvān isterin"* (Gazel 372/4)

## 2.2. Kârûn

Kur'an-ı Kerim'de Kârûn'un adı Hâmân ve Firavn ile birlikte anılır. Kârûn, Hz. Musa devrinde yaşamış, elde ettiği muazzam serveti ve aynı zamanda hasisliği ile meşhur olmuştur. Çok büyük servet sahibi olduğu halde Hz. Musa'nın istediği zekâtı vermeyip serveti ile beraber yere geçmiştir.<sup>19</sup> Bu sebeple Kârûn, çok fazla mal ve servet biriktiren, ama biriktirdiğinden yarar değil hep zarar görenler için kullanılan bir simge haline gelmiştir.<sup>20</sup>

Aşkî'nin şiirlerinde dünya malına itibar etmenin yanlışlığı, dünyaya ait her nimetin geçici olduğu gibi hususlar vurgulanırken Kârûn ve hazinesinin akıbetine telmihte bulunulur. Kârûn'un hazinesi yere geçmiştir. Çünkü mal bir akarsudur, su da elbette toprağa sızar:

*"Genc-i Kârûn iy gönül geçdiyse yire vechi var  
Māl akar bir şu durur elbetde yire mā geçer"* (Gazel 127/3)

"Zengin kişi, Kârûn ile hazinesinin hikâyesini işitseydi malını düşünerek yerin dibine geçerdî" diyen şair, Kârûn'un akıbetini ibret alınması gereken bir misal olarak ortaya koyar:

<sup>19</sup> Kasas, 28/76-82; Ankebut, 29/39; Gâfir, 40/24.

<sup>20</sup> Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, 258.

*“Hâce geçerdî mâli ile yirlere eger  
İştise idi genc ile Kârûn hikâyetin” (Gazel 357/4)*

Aşağıdaki beyitte ise Kârûn’un hazinesi, dünyanın geçici servetini ifade etmek için kullanılmıştır. Şaire göre dünyada aşk iksirine talip olan kimse, gayret ayağını Kârûn’un hazinesi üzerine basmayandır:

*“Tâlib-i iksîr-i ‘aşk oldur cihânda ‘Aşkiyâ  
Başmaya himmet ayağın genc-i Kârûn üstine” (Gazel 434/5)*

### 2.3. Lokman

Hz. Lokman’ın peygamber olduğuna dair görüşler ileri sürülse de genel kanaat ulu bir zat olduğu yönündedir. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Lokman’ın adına bir sure vardır. Surede geçen *“Doğrusu Lokman’a Allah’a şükret diye ilim ve hikmet (anlayış) verdik”*<sup>21</sup> ayetinden hareketle Türk şiirinde Lokman, hikmetin sembolü olarak anılmaktadır.<sup>22</sup> Aşkî Divanı’nda da benzer bir kullanım görülür:

*“Çeşm-i ‘ibretle kamu eşyâya kılduñsa nazâr  
Eyle ‘Aşkî şîve-i hikmetde Loqmân ile bahs” (Gazel 28/7)*

Lokman, bitkilerin özünü bilmesi, ölümsüzlüğün ilacını araması, ölüm dışındaki her derdin devasını bulması gibi yönleriyle hekimliğin üstadı kabul edilir. Divan’da Hz. Lokmân’ın bu yönüne de telmihte bulunulur:

*“Eger Loqmân-ı ‘ahd olsa tabîbe kılmayup muhtâc  
Hekîm-i Lem-yeznel dâ’im saña kılsun ‘atâ şîhhat” (Kaside ve Musammat 41/13)*

“Ey gönlü hasta, derdinin devası isterse Lokman’dan gelsin, ecel kanunu herkese eninde sonunda şerbetini sunar” diyen Aşkî, her derde deva bulan Hz. Lokmân’ın da ölüme çare bulamayacağını dile getirir:

*“Şerbetin âhîr şunar her şahşa kânûn-ı ecel  
Derdüñe Loqmân’dan ey dil-ğaste dermân oldı tut” (Gazel 25/6)*

### 3. Aşk Hikâyelerinin Kahramanları

Divan’da efsanevi aşk hikâyelerinin kahramanlarına daha çok âşık, sevgili ve rakip üçgeninde yazılan aşk konulu şiirlerde yer verilir. Şair, kimi

<sup>21</sup> Lokman, 31/12.

<sup>22</sup> Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, 290.

zaman bu şahısları aşk halini anlatan birer timsal olarak ele alırken kimi zaman da kendi aşkının daha üstün olduğunu ifade etmek amacıyla bir kıyas malzemesi olarak kullanır.

### 3.1. Leylâ ve Mecnûn

Leylâ ve Mecnûn Arap kaynaklı bir halk hikâyesinin kahramanlarıdır. Hikâye, İran edebiyatında tasavvufî nitelik kazanmıştır. Mecnûn'un asıl adının Kays b. Mülevvah el-Âmirî olduğu, Emevîlerin ilk zamanlarında yaşadığı ve 70 (m. 689) yılında öldüğü rivayet edilir. Ancak kabilesi, soy kütüğü, gerçekte yaşayıp yaşamadığı, eğer tarihi bir kişilik olarak yaşamışsa ne zaman ve nerede yaşadığı ve hayatının mahiyeti hakkında kesin bilgi mevcut değildir. Şiirlerde asıl adı olan "Kays" da zikredilir. Ancak Leylâ'ya olan aşkı nedeniyle aklını kaybetmesinden dolayı kendisine verilen ve daha sonra isminin yerini alan Mecnûn lakabı her zaman ön plandadır. Edebiyatımızda Mecnûn'un aşk hikâyesi üzerine sayısız mazmun oluşturulmuştur. Divan şiirinde Leyla, âşığa karşı takındığı acımasız tavrı ile sevgilinin, Mecnûn ise dert ve keder içindeki âşğın sembolüdür.<sup>23</sup>

Aşkî Divanı'nda bu kahramanlar, isimleri etrafında teşekkül eden olayları hatırlatacak şekilde yer alırlar. Şairin, aşk ilminde Mecnûn'un üstünlüğünü kabul ettiğini gösteren ifadeleri vardır. Fakat Mecnûn'a karşı üstünlük iddiasını açıkça ifade ettiği manzumelere de rastlamak mümkündür.

Aşağıdaki beyitte Mecnûn'un üstünlüğüne vurgu yapılır. Şaire göre kişi aşk ilminde Kays gibi ustalaşsa, dünyada ona denk hiç kimse kalmaz:

*"'Aşk fennin şöyle tekmil eylese mânend-i Kays  
'Aşkiyâ bulmasa dünyâ içre akrânın kişi" (Gazel 538/7)*

Başka bir beyitte ise şair, kendi aşkının Leylâ ve Mecnûn hikâyesini unuttuğunu iddia eder:

*"Zülfün gamıyla bu dil-i maḥzûn hikâyetin  
Gören unuttı Leylî vü Mecnûn hikâyetin" (Gazel 357/1)*

Şair, Kays'ın aşk ilmini okuyup bitirememiş bir acemi iken, kendisinin bu ilimde kemale ermiş bir usta olduğunu düşünür:

*"Mübtedîdür Kays fenn-i 'aşkı tekmil itmedi  
Gel bize şor kim bu fende mâhir ü kâmillerüz" (Gazel 153/2)*

<sup>23</sup> Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, 347-349.

Mecnûn, aşkıandan dolayı çöllere düştüğü için kırın, bayırın divanesi olarak nitelendirilir. Bu niteliklere sahip birinin de aşkın sırlarını ve adabını bilemeyeceği ifade edilir:

*“Kât kât içüp şerbetin halkuñ beyāban gözlemiŝ  
Kays bir uşlu imiŝ var hey yaban divanesi” (Gazel 526/6)*

### 3.2. Ferhâd ve Şîrîn

Klâsik şiirimize Fars Edebiyatı’ndan geçmiş olan “Ferhâd u Şîrîn” veya “Husrev ü Şîrîn” adı ile bilinen hikâyenin kahramanları, Şîrîn ile ona âşık ve bu sebeple birbirlerine rakip olan Hüsrev ve Ferhâd üçlüsüdür. Ferhâd, İnan padişahı Hüsrev’in sevgilisi Şîrîn’e âşık olmuş ve ona kavuŝma yolunda Bî-sütun Dağını delmiŝtir. Bu sebeple Ferhâd edebiyatımızda “Dağdelen” anlamına gelen “Kûhken” lakabı ile anılır. Hatta âŝk halinin kendileriyle ifade edildiği birer timsal olmaları sebebiyle bazen Mecnûn ile birlikte zikredilir. Şairlerin çoğu zaman kendi sevgilileri için benzetme unsuru olarak kullandıkları Şîrîn adı, tatlılık anlamıyla da tevriyeli olarak kullanılır.<sup>24</sup>

Aşkî Divanı’nda Ferhâd, fedakâr ve sevgiliye kavuşamayan gamlı âŝığı temsil eder. Şair, gam Bîsütûnu’nda Kûhken gibi fedailik etmeyen kişinin ŝirin yüzlü sevgilinin nakkaŝına aŝına olamayacağını şu şekilde ifade eder:

*“Kûhkenveş Bî-sütûn-ı ğamda serbâz olmayan  
Âŝinâ olmaz o Şîrîn-ŝüretüñ nakkâŝına” (Gazel 403/4)*

Ferhad, hasretle sert taŝları döŝek, balyozu yastık edinmiştir. Bu tasavvur, Şîrîn’in arzusu üzerine Ferhad’ın Bî-sütun Dağını delmesi olayına göndermedir:

*“Yaturken hâreden bisterde Şîrîni kocup Husrev  
Döŝenmiŝ Kûhken hasretle hâri hâra yaŝdanmıŝ” (Gazel 193/2)*

Leylâ’ya benzeyen ŝirin güzellerle, Ferhâd ve Mecnûn misali destanı olduğunu söyleyen şair, kendisini bu meşhur âŝıklara benzetir:

*“Cihânda ‘Aŝkıyem Leylî-ŝıfat şîrîn ŝanemlerle  
Benüm Ferhâd ile Mecnûn misâli dâstânım var” (Gazel 68/7)*

<sup>24</sup> Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984), 171-173.

Şair, dağları delmekte Ferhâd'ın akranıdır:  
"Kûh-ı ğamda ħusrevâ şîrîn lebûñ ħayrânıyuz  
Kûhkenlikde belâ Ferhâdımûñ aqrânıyuz" (Gazel 174/1)

Bazen gam çölünde Mecnûn gibi derbeder olup bazen Kûhken gibi dağlara gitmek ister:

"Gâh deşt-i ğamda Mecnûn gibi ser-gerdân olup  
Kûhkenveş gâh 'azm-i kûhsar itsem gerek" (Gazel 252/4)

### 3.3. Vâmık ve Azrâ

Aslı Yunanca mensur bir aşk romanına dayanan Vâmık ve Azrâ hikâyesinin bugün elde bulunan nüshası, Unsurî'nin yazdığı Farsça bir eserdir. Bursalı Lâmiû Çelebi, hikâyeye, İran şairi Unsurî'nin aynı adlı eserine dayanarak, İslâmî unsurlar katmış, tasavvufa olan meylini, zaman zaman olaylara ve kahramanlara yansıtmıştır. Bu hikâye Lâmiî'nin eseri sayesinde edebiyatımızda yaygınlık ve şöhret kazanmıştır.<sup>25</sup>

Diğer masal kahramanlarına nazaran Vâmık ve Azrâ'nun Divan'da daha az sözü edilir. Vâmık beyitlerde âşıklık vasfı ile ele alınırken Azrâ güzelliği ile sevgili için benzetilen olur. Sevgili güzel yanağıyla Azrâ'ya benziyorsa, şair de sevgiliye duyduğu aşk ile Vâmık'ın timsalidir:

"Sen n'ola bu 'izâr ile 'Azrâ-mişâl iseñ  
Biz daħı 'aşk ile göre Vâmık degül miyüz" (Gazel 173/3)

### 4. Mutasavvıflar

Divan'da zikredilen mutasavvıflar, genel itibarıyla tasavvuf yolunda çığır açmış, yaşadıkları dönemin ve kendilerinden sonraki dönemlerin öncüleri olmuş kimselerdir. Şiirlerde mutasavvıflara yer verilmesinin en önemli sebebi, bu kimselerin toplum için birer rol model kabul edilmeleridir. Diğer bir sebep ise Divan şiirine hâkim olan ilimsiz şiirin itibar görmeyeceği düşüncesidir. Dolayısıyla şairler bilgilerini göstermek için de mutasavvıfların isimlerini şiirlerinde kullanmışlardır. Bu durum bir Divan şairi olan Aşkî'nin şiirleri için de geçerlidir.

#### 4.1. Hacı Bektâş-ı Velî

Hacı Bektâş-ı Velî, Anadolu'nun büyük evliyasındandır. Bektaşîliğin ve Yeniçeri Ocağı'nın kurucusu olarak kabul edilir. Zira Yeniçeriler, Orhan Gazi

<sup>25</sup> A. Naci Tokmak, "Vâmık ve Azrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42: 503-504.

(1324-1360) devrinden itibaren Hacı Bektaş Velî'yi pir olarak tanımış ve Hacı Bektaş kültürünü benimsemişti. Dolayısıyla her yeniçeri bu yolun adabını öğrenerek icaplarını yerine getirir olmuştur.<sup>26</sup> Aşkî de genç yaşında yeniçeri olduğuna göre onun yeniçerilikle beraber Bektaşîliği de kabul ettiğini söyleyebiliriz.<sup>27</sup>

Hacı Bektaş'ın külliyesi birçok şairde olduğu gibi Aşkî'nin şiirlerinde de anılmıştır. Şair, zahidin taş gibi sert kalbinin, Hacı Bektâş türbesinin eşliğini secdegâh etmekle yumuşayacağını şu şekilde ifade eder:

*"Nerm olur qalbün senün zâhid eger bek taş ise  
Secdegâh it âsitân-ı ravza-i Bektaşumı"* (Gazel 476/6)

#### 4.2. Hallâc-ı Mansûr

Büyük sufilerden olan Hallâc-ı Mansûr'un sözleri ve menkıbelerinin etkisi asırlar boyunca sürmüş ve İslâm toplumu üzerinde derin izler bırakmıştır. Divan'da, fenafillah makamına ulaştınca söylediği ve öldürülmesine neden olan meşhur sözü "Ene'l-Hakk" dolayısıyla birkaç beyitte adı zikredilmiştir.

Darağacına varıp "ben Hakk'ım" sırrını açıklayanın aslında aşk olduğunu; fakat ithamcıların o suçu Mansur'dan bildiğini söyleyen Aşkî, burada sözün söylendiği hale dikkat çekmektedir. Bu sözden maksat, kalbinde Allah'ın tecelli ettiğini gören âşığın kendi varlığını yok sayarak Hakk'ın varlığını dile getirmesidir. Aşkî bu durumu bir beyitinde şöyle ifade etmektedir:

*"'Aşk idi dâra varup sırr-ı ene'l-Hak fâş iden  
Müdde'ler tutdılar ol töhmeti Mansûrdan"* (Gazel 330/3)

Şair, sevgilinin saçının darağacında Mansur olup aşk sayesinde "Ene'l-Hakk" sırrından da haberdar olmuştur.

*"Biz habîbü'n zülfinün dârında Mansûr olmuşuz  
'Aşk ile sırr-ı ene'l-Hakdan haberdâruz bugün"* (Kaside ve Musammat 16/7)

#### 4.3. İbrahim b. Edhem

Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelen İbrahim b. Edhem, zühd yoluna girene kadar Horasan'da yaşamıştır. Varlıklı bir aileye mensup iken genç yaşta sahip bulunduğu bütün dünya nimetlerinden vazgeçip zühd yolunu

<sup>26</sup> M. Fuad Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 39-47.

<sup>27</sup> Pala, "Aşkî, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Divânı", 146.

seçmiştir. <sup>28</sup> Divan'da bu özelliği sebebiyle adı zikredilir. Kendisini aşk dilencisi olarak nitelendiren şair, İbrahim b. Edhem gibi kanaatkâr olması gerektiğini şu şekilde ifade eder:

*“Gir kanâ‘at şâline Edhemlik eylerseñ göñül  
Çün gedâ-yı ‘aşk olan pâlâsa dîbâsın virür” (Gazel 91/3)*

#### 4.4. Mevlâna Celâleddin-i Rûmî

Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiş ve 13. yüzyılda yaşamıştır. Büyük bir âlim, sûfi ve şair olan Mevlânâ'nın etkisi yalnızca bir ulusla veya etnik kimlikle sınırlı kalmayarak pek çok farklı millete ulaşmış; şiirleri onlarca dile çevrilmiş, manevi mirası yedi yüzyılı aşkın bir süredir takdirle karşılanmıştır.

Aşk'ın Mevleviliğe dair müstakil manzumeleri ve Mevlevi olduğunu açıkça söylediği şiirleri vardır. Şair Mevlânâ'nın adını andığı şiirlerinde, çoğu zaman onun Şems-i Tebrîzî sayesinde terennüm ettiği ilahi aşk ve cezbe de yer verir:

*“‘Aşkîyâ ser-çeşmemüzdür Hâzret-i Monlâ Celâl  
Başumuzda şol elif haţlu külehdür ‘aşka dâl  
Sırma mazhar düşdügiyçün dimişüz nâya halâl  
Şemsden yakduk çerâğ-ı ‘aşkı Mevlâyîlerüz” (Kaside ve Musammat 74/VII)*

*“Mîhr-i Ahmed'den toğupdur ‘Aşkînüñ kalbine nûr  
Şems-i Tebrîzî'den irdi nitelim Monlâ'ya feyz” (Gazel 201/5)*

#### 4.5. Veysel Karanî

Asıl adı Üveys olan Veysel Karanî, Yemen'deki Murâd kabilesinin Karan aşiretine mensuptur. Hz. Muhammed (s.a.v.) hayatta iken Müslüman olmuştur. Gıyaben dinini kabul ettiği peygamberi görmek için şiddetli arzu beslemiş, fakat ihtiyar annesine bakacak kimsesi olmadığı için Yemen'i terk edememiş ve Resûl-i Ekrem ile görüşememiştir. Çok iştiaak duyduğu halde Hz. Peygamber ile görüşemeyen Veysel Karanî, edebiyatımızda âşık için bir prototip olarak görülmüştür.<sup>29</sup>

Veysel Karanî'nin zâhiren hiç kimsenin rehberliği olmadan sırf Cenab-ı Hak'ın irşadıyla velayet derecesine ulaştığı; Peygamberimizi görmemekle birlikte kendisinden mânen feyiz aldığı ileri sürülmüştür. Bu sebeple belli bir

<sup>28</sup> Dilaver Selvi, *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 64-66.

<sup>29</sup> Mehmet Emin Bars, “Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karanî”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 20, (2018): 306-324.

tarikata veya tasavvuf mesleğine mensup olmayan, fakat doğrudan doğruya mânevî bir hidayet ve delaletle velayet mertebesine ulaşan kişilere Üveysî denmiş, bu şekilde eğitim almaya Üveysîlik adı verilmiştir.<sup>30</sup> Aşkî bir beytinde Veysel Karanî'nin adını şu şekilde zikretmiştir:

“‘Aşkîyem kükreyicek üştür-i ser-mest gibi  
Rûz-ı mahşerde mehârum çuta Veysü'l-Karanî” (Gazel 516/5)

### Sonuç

Efsanevi ve menkıbevi şahsiyetlere dair zengin bir içeriğe sahip olan Üsküdarlı Aşkî Divanı'nın, Divan şiirinde efsanevi ve menkıbevi kişilerin ne şekilde kullanıldığı ve bu kaynağın şiirlere kattığı anlamsal açılımları ortaya koymak adına iyi bir örnek olduğu görülmüştür. Bu zengin içerik Divan'ın etkili bir ifade gücüne ulaşmasını da sağlamıştır.

Üsküdarlı Aşkî'nin Divan'ında Acem kökenli efsanevi şahıslara yoğun olarak yer verdiği görülür. Bu kişiler daha çok kasidelerde övgüsü yapılan Osmanlı padişahları veya diğer devlet adamları için bir kıyas ya da benzetme unsuru olarak kullanılır. İran padişahı Cem, genellikle güç ve iktidarın sembolü olarak beyitlerde yer alır. Şair, Dârâ'yı değersizleştirmek suretiyle memdûhu yüceltir. İsfendiyâr, padişahın fethini methetmek üzere bir mukayese unsuru olarak kullanılır. İskender-i Zülkarneyn'e kalabalık ordusu ve Hızır ile yakınlığı münasebetiyle şiirlerde yer verilirken İskender-i Yunânî, aynası ve cihângirliği ile memduhların övgülerinde zikredilir. Kahramân'ın heybeti ve yiğitliği, övülen için benzetme unsuru olarak kullanılır. Nûşirevân, Medân'de yaptırmış olduğu büyük, gösterişli sarayı münasebetiyle Divan'da söz konusu edilir. Tahmasb, memdûhun övgüsünde bir kıyas unsuru olarak kullanılır. Zâl ihtiyarlığın sembolü olarak, Rüstem ise yiğitliği sebebiyle şiirlerde yer alır. Şair, dünyanın vefasızlığını vurgulayan şiirlerinde de güç ve iktidar sahibi olmalarına rağmen zamana yenik düşmeleri sebebiyle bu kişileri sıkça örnek olarak gösterir.

Kutsal kitaplarda bahsi geçen şahıslar, şiirlerde genellikle idealize edilmiş birer kahraman olarak ele alınır. Bununla birlikte olumsuz davranış örneği olarak temayüz eden şahıslara da Divan'da yer verilir. Şiirlerde bu şahıslara yer verilmesinin temel sebebi, tarihte olumlu ya da olumsuz anlamda iz bırakmış bu şahsiyetlerin her birinde belirli bir davranış biçiminin âdeta simgeleşmiş olmasıdır. Hz. Süleyman'ın veziri olan Âsaf, şiirlerde akıl ve tedbirdeki ustalığın, dirayetin, isabetli fikrin ve ileri görüşlü bir devlet adamının sembolüdür. Hızır hayat suyunu içerek ölümsüzlüğe kavuşan ve

<sup>30</sup> Necdet Tosun, “Veysel Karanî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43: 74.



sıkıntıya düşenlerin imdadına yetişen kutsal kişidir. Kârûn, çok fazla mal ve servet biriktiren, ama biriktirdiğinden yarar değil hep zarar görenler için kullanılan bir simge haline gelmiştir. Lokman ise hikmetin sembolü ve ölüm dışındaki her derdin devasını bulması gibi yönleriyle hekimliğin üstadıdır.

Efsanevi aşk hikâyelerinin kahramanlarına ise daha çok âşık, sevgili ve rakip üçgeninde yazılan aşk konulu şiirlerde yer verilir. Şair bazen bu şahısları aşk halini anlatan birer timsal olarak görürken bazen de kendi aşkının daha üstün olduğunu ifade etmek amacıyla bir kıyas malzemesi olarak kullanır. Leyla, Divan'da âşiğâ karşı takındığı acımasız tavrı ile sevgilinin, Mecnûn ise dert ve keder içindeki âşiğin sembolüdür. Ferhâd, fedakâr ve sevgiliye kavuşamayan gamlı âşiği temsil eder. Şîrîn, çoğu zaman sevgili için benzetme unsudur. Ancak tatlılık anlamıyla da tevriyeli olarak kullanılır. Vâmık beyitlerde âşıklık vasfı ile ele alınırken Azrâ güzelliği ile sevgili için benzetilen olur.

Şiirlerde bahsi geçen mutasavvıflar ise genellikle tasavvuf yolunda çığır açmış ve menkıbevi şahsiyetleri ile ön plana çıkmış kişilerdir. Mutasavvıflar, Divan'da olumlu davranış örneği olarak temayüz eden şahıslar olarak ele alınır. İlimsiz şiirin itibar görmeyeceği düşüncesi ile şairin kimi zaman da ilmini göstermek amacıyla mutasavvıfların adını zikrettiği görülür.

### Kaynakça

- Avcı, İsmail. "Divan Şiirinde İskender-i Zülkarneyn". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7, no. 29 (2014): 47-69.
- Ay, Arif. "Efsane-Menkıbe Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi". *Milli Eğitim Dergisi* 142, (1999): 248-257. Erişim: 11 Temmuz 2022, [http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli\\_Egitim\\_Dergisi/medergi/20.htm](http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/medergi/20.htm).
- Bars, Mehmet Emin. "Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karanî". *Sosyal Bilimler Dergisi* 20, (2018): 306-324.
- Gündüz, Tufan. "Tahmasb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 413. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kaleli, Lütfi. *Mitolojide İnanç ve Peygamberler*. İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- Köprülü, M. Fuad. *İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Yayınevi, 1983.
- Onay, Ahmet Talât. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1996.
- Pala, İskender. "Aşkî, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânı". Doktora Tezi,

- İstanbul Üniversitesi, 1983.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Selvi, Dilaver. *Abdülkerim Kuşeyri-Kuşeyri Risalesi*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.
- Şentürk, Ahmet Atillâ. *Osmanlı Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Şişman, Bekir ve Muhammet Kuzubaş. *Mitik, Destanî, Masalsı, Efsanevi ve Tarihî Unsurlar Açısından Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Taberi, Muhammed b. Cerir. *Tarih-i Taberi*. çev. M. Faruk Gürtunca. İstanbul: Sağlam Yayınları, 2007.
- Tokmak, A. Naci. "Vâmık ve Azrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 503-504. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Tosun, Necdet. "Veysel Karanî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 74-75. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Tökel, Dursun Ali. *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1969.
- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

## İbn Kemal'in Şah İsmail'e Yönelik Tekfirinin Siyâsî Boyutları Üzerine\*

Cafer Acar

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Assoc. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University

İslami İlimler Fakültesi/ Faculty of Islamic Sciences

caferacar58@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1818-5958

### Öz

Şeyhülislam İbn Kemal, Osmanlı ilim, siyaset ve bürokrasi tarihinin önemli şahsiyetlerinden biridir. Osmanlının güçlü sultanlarından Yavuz Sultan Selim Han zamanında devlet yönetimine tesir edecek büyük roller üstlenmiş ve Kanunî döneminde şeyhülislamlık makamına kadar yükselmiştir. İlmî sahadaki başarılarını siyâsî alana taşımayı başarmıştır. Özellikle Safevî tehdidine karşı görüşlerini yazılı, risâleler şeklinde hazırlamış olduğu ilmî metinlerle dile getirmiştir. Amacı toplumu bilgilendirmek olup bunda da başarılı olmuştur. Vefatı Kanunî döneminde şeyhülislamlık görevine devam ederken gerçekleşmiştir. Onun ölümü üzerine "İbn Kemal ile ilimler de irtihal etti" ibaresi kayıt düşülmüştür.

İbn Kemal'in *er-Risâle fi hali Şah İsmail ve etbâihi* adlı Arapça risâlesi ve ifade ettiği siyâsî boyut bu makalenin temel konusudur. Osmanlı-Safevî gerginliği sürecinde Osmanlı topraklarında gizliden gizliye işgal hareketlerine girişen Şah İsmail ve taraftarları hakkında kaleme alınmıştır. Makalede bu metnin tercümesi ve orijinali üzerinden temel yaklaşımlar tespit edilmeye çalışılmıştır. İbn Kemal'in Safevî Şiîliği üzerine görüşleri fıkıh, kelam ve mezhepler tarihi bakımından ele alınmıştır. Tarih ve

---

\* Bu makale, 13-14 Mayıs 2022 Tarihinde düzenlenen Uluslararası Kemalpaşazade (İbn Kemal) Sempozyumu'nda sunulan sözlü bildirden genişletilerek üretilmiştir.

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

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

**Geliş/Received:** 27 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 12 Eylül/September 2022 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2022

**Atıf/Cite as:** Cafer Acar, "İbn Kemal'in Şah İsmail'e Yönelik Tekfirinin Siyâsî Boyutları Üzerine = Ibn Kemal's Takfir to Shah Ismail on Political Dimensions", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 105-131. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090831>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

siyaset açısından da değerlendirilmiş olmakla birlikte bu alana katkı sağlamak adına İbn Kemal'in bir ilim adamı sıfatıyla vermiş olduğu fetvanın siyasî boyutları değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sonuçta siyasî, sosyal ve askerî sahada şartları oluşmuş bir çatışmanın dinî yönden de meşruiyeti bu metinle tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, İbn Kemal, Şah İsmail, Safevîlik, Şiîlik.

### **Ibn Kemal's Takfir to Shah Ismail on Political Dimensions**

#### **Abstract**

Sheikh al-Islam İbn Kemal is one of the important figures in the history of Ottoman science, politics and bureaucracy. During the reign of Yavuz Sultan Selim Khan, one of the powerful sultans of the Ottoman Empire, he assumed major roles that would affect politics and rose to the position of sheikh al-Islam during the reign of Kanuni. He succeeded in carrying his achievements in the scientific field to the political field. In particular, he expressed his views against the Safavid threat in texts that he prepared in the form of written treatises. Its purpose is to inform and guide the society. It has also been successful. His death took place during the reign of Kanuni while he was continuing his duty as sheikh al-Islam. Upon his death, the phrase "Sciences also died with Ibn Kemal" was recorded.

Ibn Kemal's Arabic treatise *er-Risale fi hali Shah İsmail ve etbaihi* and the political dimension it expresses are the main subject of this article. During the Ottoman-Safavid tension, it was written about Shah Ismail and his supporters, who secretly engaged in occupation movements in the Ottoman lands. In the article, basic approaches is tried to determine through the translation and original of this text. Ibn Kemal's views on Safavid Shiism are discussed in terms of fiqh, kalam and sects history. Although it has been evaluated in terms of history and politics, to contribute to this field, the political dimensions of the fatwa given by Ibn Kemal as a scholar is tried to be evaluated. As a result, the religious legitimacy of a conflict whose conditions were formed in the political, social and military fields was determined with this text.

**Keywords:** History of Islam, Ibn Kamal, Schah Ismail, Safawi, Shiite.

#### **Summary**

Sheikh al-Islam Ibn Kemal is one of the important figures in the history of Ottoman science, politics and bureaucracy. During the reign of Yavuz Sultan Selim Khan, one of the powerful sultans of the Ottoman Empire, he played a major role in politics. He rose to the rank of sheikh al-Islam in the time of Kanuni. In addition to its place in science and bureaucracy, it has also shown great benefits in terms of state politics. He tried to inform the society with scientific texts that he prepared in the form of treatises, especially against the Safavid threat. It has been successful in this. He died while continuing his duty as sheikh al-Islam. Upon his death, the phrase "Sciences also passed away with Ibn Kemal" was recorded.

The Safavids are a state founded by Shah Ismail along the Ottoman border. The founders of the state are also the rulers of a sect. The strengthening of the sect paved the way for the evolution of its goals. This sect, which had a Sunni-Shafi' basis in the beginning, turned to politics. For this reason, Sheikh Haydar, the grandfather of Shah Ismail, was killed. Ismail, one of the three sons of Sheikh Haydar, was brought up in Gilan according to the principles of Shiism. When the conditions matured, he emerged

with a political role. He achieved some military success and established his state. He has made an effort to expand its borders. He declared twelve imams Shiism to be the official sect. He used this sect for his politics and forced the region to Shiite. Shiite propaganda has become state policy. Against this, the Ottoman Sultan Yavuz Sultan Selim decided to organize an expedition on Iran. The aim is to prevent expansionism against the Ottoman Empire. With the war, Iran has been removed from being a threat to a great extent. However, this problem is from the period of Kanuni it continued until the time of IV. Murad.

Although the events experienced are of a political nature, they are fed by religious issues. The distinction between Shiite and Sunni is remarkable in this regard. It should be remembered here that Iran, which is an ancient Seljuk region was Shiite by the force of the sword, while most of it was Sunni in character. The Ottoman state was built on a religious tradition. It is important that the actions of the state are in accordance with this religious tradition. Military issues are also within this framework. The Ottomans passed the stage of implementing their political decisions with the fatwas they took.

Shah Ismail, who became a threat to the Ottoman Empire, has supporters within the Ottoman Empire. A fatwa was taken against him for the expedition. Because there is a state that disregards the border security of the Ottoman state and has become a threat to its demographics. They almost started a de facto occupation. Accordingly, fatwas against the Savevi were issued. Mufti Hamza is one of them. The fatwa of this scholar has been included in various scientific studies as a full text. Again, Ali b. Abdulkirim, Sunguri Hasan b. Ömer, Molla Arap and Ebussuud have put forward similar views. However, the fatwas of Mufti Hamza and Ibn Kemal were made before Çaldıran. The common feature of these fatwas and opinions is that it was determined that the war against the Safavids, who exhibited aggressive and occupying policies against the Ottoman Empire, and harassing the state and society by supporting internal revolts, was legitimate and necessary. Ibn Kemal's fatwa against the Safavids was published in Arabic with all his fatwas. The name of the work is Mecmû'u'r-resai'l-alleme Ibn Kemal Pasha. Printed in eight volumes. In this voluminous work, dozens of topics and titles have been discussed and the fatwa, which is the subject of the article, is given in the 84th place with the title "Risâle fî ahvâli Shah İsmail ve Etbaihi". Ibn Kemal paved the way for Yavuz, who was trying to solve the problem of the Ottoman Empire, which seemed to be a mess with both its internal and external dimensions. He stated that this effort of his was legitimate and obligatory in terms of religion. It has relieved the society with this aspect and has been instrumental in increasing the support for the next expedition. It is possible to summarize the political issues that Ibn Kemal observed with this fatwa as follows: Preventing migration from Anatolia to Safavid geography. Preventing interference in Ottoman domestic politics. Frustration of riot incitements. Preventing the exploitation of the feelings of the society. Conservation of the Ottoman border geography. Protection of Ottoman spheres of influence. Maintaining the actual situation in the Shiite-Sunni rivalry - Preventing religious falsification.

## Giriş

İbn Kemal, Osmanlı tarihinde Yükselme Döneminin İkinci Beyazıt, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman gibi üç önemli sultanı görmüş sosyal, siyâsî ve dinî sahada geniş etkiler bırakmış bir ilim adamı olarak temayüz etmiştir. Asıl adı Ahmed Şemseddin olup Kemal Paşazade ve İbn Kemal künyeleriyle meşhur ve maruftur. Bürokrasinin içinden bir aileye mensup olması münasebetiyle kendisi de askerîyeye girmiş daha sonra ilim camiasına iştirak etmiştir. Hatta II. Beyazıt döneminde bazı askerî seferlere katılmıştır. Ulema ve ümera farkını kavrayıp ilmin faziletine kani olduktan sonra ilimle iştigal etmeye karar veren İbn Kemal, bu alanda da haklı bir şöhretin sahibi olmuştur.<sup>1</sup>

İbn Kemal, ilerleyen zaman içinde Kanûnî döneminde şeyhülislamlık makamını da hayatının bir bölümünde deruhte ettiğinden yüzlerce fetva vermiştir. Ancak bu çalışmada onun henüz resmi bir makama gelmeden önce Yavuz zamanında Şîilere ve hassaten Şah İsmail'e yönelik fetvası konu edilecektir. Konuyla ilgili çok sayıda araştırma olmakla birlikte özellikle fıkıh alanında yapılmış Ahmet İnanır'ın doktora çalışması<sup>2</sup> referans olarak kabul edilebilir.<sup>3</sup> Bu çalışmada ise meselenin tarihî, siyâsî boyutları irdelenmeye çalışılacaktır. Konu ile ilgili özellikle Selim-nâme diye bilinen kaynaklar önemli bilgiler sunmaktadır.<sup>4</sup> Konunun günümüz değerlendirmeleri fıkıh, kelim ve mezhepler tarihi yönüyle yoğun şekilde çalışılmıştır. Meselenin tarihî boyutu ise bu çalışmalara göre daha azdır.

### 1. İbn Kemal Döneminde Osmanlı – Safevî İlişkileri

Tarihçilere göre Safevîlerin Şah İsmail tarafından kuruluşu miladi 1501 yılı kabul edilmektedir. Şah İsmail aynı zamanda şeyh olarak bir tarikatın başıdır. Kendisinden önceki silsilede, devletin adını aldığı Şeyh Safiyyüddin Sünnî-Şafîî bir tarikat iken onun vefatından sonra yerine oğlu Sadreddin ve ondan sonra da yine oğlu Hâce Ali geçmiştir. Babadan oğula intikal eden şeyhlik geleneği bu süreçte yerleşmiştir. Hâce Ali'nin Şîiliğe meyli olduğu kaydedilmiştir. Timur'un Ankara seferi dönüşünde onu ziyaret etmesi ve

<sup>1</sup> İrfan Gündüz, "Safevîler Devleti", içinde, *Safevîler Devleti* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2008), 35: 253.

<sup>2</sup> Ahmet İnanır, "Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemal'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası", içinde *Tokat Sempozyumu*, c. 3 (Tokat, 2012), 301.

<sup>3</sup> Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku" (İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

<sup>4</sup> Mustafa Argunşah, "Türk Edebiyatında Selimnameler", *Turkish Studies Academic Journal* 4, sy 8 (2009): 31.

desteklemesi tarikatın etki alanını genişletmesine zemin hazırlamıştır. Hâce Ali'den sonra İbrahim ve ardından Şeyh Haydar posta oturmuştur. Şeyh Haydar, kızılbaşlık geleneğinin ve on iki köşeli başlığın mucididir. Aynı zamanda tarikatın siyasî hedeflere ulaşmasında kilit şahsiyettir. Bu durum coğrafyada ciddi bir rahatsızlık oluşturmuştur. Akkoyunluların Haydar'ı öldürmesiyle geriye kalan üç çocuğu İstahr Kalesi'ne hapsedilmişlerdir. Ali, İbrahim ve İsmail adlı bu üç çocuk, daha sonra Tebriz'e getirilmiş ve Ali posta oturmuştur. Ancak bu durum Akkoyunluları yine tedirgin edince öldürülmüştür. Bunun üzerine tarikat mensupları İsmail'i oradan kaçırıp Gilan'da Yahya el-Lahici'ye emanet etmişlerdir. Koyu bir Şîî olan Yahya, İsmail'i Şîî bir eğitimden geçirmiştir. Akkoyunlu bünyesindeki çekişmeler devlette zaafı ortaya çıkarınca Şah adayı İsmail'in ortaya çıkması için de uygun bir zemin oluşmuştur. Anadolu'ya yönelen İsmail'in şah olduğu her yöne duyurulmuştur. Özellikle orta Anadolu'ya yönelik bir tehdit algısı Osmanlıyı çok sert tedbirler almaya sevk etmiştir. Böylece henüz bir siyasî hüviyete kavuşmamış bu yapıyla ilişkilerin de başladığı kabul edilebilir. Şah İsmail, Anadolu'da umduğunu bulamayınca Tebriz'e yönelmiştir. Şirvanşahlar ve Akkoyunlu güçlerine yönelik bir dizi galibiyet sonrasında Şah İsmail Tebriz'de tahta oturma fırsatını bulmuştur. İsnâ Aşeriyeye olarak bilinen on iki imam Şîîliğini resmi mezhep ilan etmiştir. Şah İsmail artık genişleme politikalarına girişmiş ve Hazar kıyasına kadar sınırlarını ulaştırmıştı. Diyarbakır ve civarı da Safevîlere bağlanmıştır.<sup>5</sup> Özbek hükümdarı Şeybanî Han öldürülerek başı Osmanlı Sultanı II. Beyazıt'a gönderilmiştir. Osmanlı bünyesinde yavaş yavaş isyanlar tahrik edilmeye başlamıştır. Bu bağlamda Nur Ali İsyanı ve Şahkulu İsyanları hatırlanmalıdır.<sup>6</sup> Sonraki dönemlerde bu isyan geleneğinin uzantısı olarak Celali isyanlarına da işaret edilmelidir.<sup>7</sup> Bu gelişmelerin Osmanlı'nın zor dönemler geçirdiği bir zaman diliminde Şehzade Cem olayı gibi bir hadisenin de yaşandığı süreçlerde ortaya çıkması Safevî siyasetinin gözettiği şartları oluşturmuştur.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Gündüz, "Safevîler Devleti", 35: 451.

<sup>6</sup> Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", *Dini Araştırmalar* 7, s. 21 (2005): 184.

<sup>7</sup> Mücteba İlgürel, "Celali İsyanları", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 252-56; Ercan Gümüş, "16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Muhafız Nitelikli Hareketlerin Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserlerine Yansımaları" (Ankara, Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 50.

<sup>8</sup> Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", 184.

Sultan II. Beyazıt, Şah İsmail tahta çıkınca tebrik mektubu göndermiştir. Bu iyi niyet gösterisi zaaf olarak algılanmış olsa gerek Anadolu içlerine özel görevliler askerî heyetlerle gönderilmeye başlanmıştır. Diyarbakır'ın Safevî valisi ise Beyazıt sonrası hükümdar olan Yavuz'a hakaret dolu mektup yazmıştır. Safevîlerin bu yayılmacı politikasının Osmanlıyı tehdit eden bir niteliğe bürünmesiyle birlikte sert tedbirler gündeme gelmiştir.<sup>9</sup>

Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim, Anadolu içlerindeki kimi Türkmenlerin Safevîler lehine bir girişimde bulunmamaları için gereken önlemleri aldıktan sonra İran üzerine bir sefer kararı almıştır. Bu sefer aynı zamanda bu makalenin konusu olan İbn Kemal'in fetvası çerçevesinde bir ivme kazanmıştır. Yavuz Sultan Selim Han bu seferle Safevîleri Anadolu için bir tehdit olmaktan çıkarmıştır. Ancak bu sefer Anadolu içinde Kızılbaşların devlet ve toplum nezdinde uzak bir konuma düşmelerine de sebebiyet vermiştir demek mümkündür. Bu durum sonraki dönemlerde Safevî gölgesindeki gelişmeleri etkilemiştir.

Osmanlı-Safevî ilişkilerinin bir çatışmaya ve savaşa evrilmesinin arka planında, Safevîlerin dikkat çekici bir şekilde Osmanlı coğrafyasına dönük, nihai olarak işgal şeklinde yorumlanabilecek yayılmacı politikaları vardır. Fikrî ve dinî planda Osmanlı'nın Şîî dünyaya ve Safevî olgusuna bakışı bu yayılmacı politikalar nedeniyle ilmi plandan siyâsî aşamaya geçerek kendini göstermiştir. Bu süreçlerden en fazla doğu ve güneydoğu bölgesinde meskûn insanlar etkilenmişlerdir.<sup>10</sup> Bu yaşananlar yüz yıl boyunca devam eden mücadeleler silsilesini ifade etmektedir. Yavuz Sultan Selim'in göreve gelmesi ile açık bir niteliğe bürünen mücadele, Kanûnî ve IV. Murat dönemlerinde de devam etmiştir. Bu süreçler özellikle siyâsî nitelikli olmakla birlikte dinî bir boyuttan da beslenmektedir. Şîî ve Sünnî ayrımı bu minvalde dikkat çekicidir. Kadim bir Selçuklu coğrafyası olan İran'ın kahir ekseriyeti Sünnî karakterli iken kılıç zoruyla şîileştirilmesi burada hatırlanmalıdır. Üstelik Osmanlıyı işgal planlarının başarıya ulaşması için dış unsurlardan özellikle de Venediklilerden yardım istenmiş ve topçu desteği talep edilmiştir.<sup>11</sup>

Osmanlı sultanları içinde Yavuz, Safevî tehdidini bertaraf etmek için

<sup>9</sup> Bulut, 182.

<sup>10</sup> Abdurrahman Daş, "Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin İran (Erdebil) Seferine İştirâki İçin Kırım Hanına Yazdığı Fetvâ İçerikli Mektubun Siyâsî Tarih Bakımından Tahlili", *Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi* 9, sy 2 (Nisan 2011): 54.

<sup>11</sup> İnanır, "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku", 35.



öncelikle stratejik madenlerin o bölgeye transferini engellemiştir.<sup>12</sup> Ardından da sosyolojik bakımdan hayli ortak noktalar olan bir devlete karşı stratejik olarak Osmanlı toplumunun meşruiyet bakımından hazırlanması aşamasına geçmiştir.<sup>13</sup> Zira çok sayıda Osmanlı vatandaşı Safevî coğrafyasına dâilerin propagandası nedeniyle göçmüştür.<sup>14</sup> Osmanlı içinde Safevî destekçisi gruplar oluşmuş ve bunlar zaman zaman isyanlar çıkarmışlardır. Safevîler açıkça Anadolu'da Şiîlik propagandası ile işgal çabası içine girmişlerdir.<sup>15</sup> Genel olarak Şiî geleneği İslam dâhilinde mütalaa edildiğinden böyle bir topluma karşı çıkmamanın ve sefer düzenlemenin gerekliliğinin izahı gerekmektedir. İşte böyle bir zemin üzerinden ulemâ gelişen bu şartlar karşısında görüşlerini fetva formunda dile getirmişlerdir. İbn Kemal de bu meyanda fetva yayınlayanlardandır.

## 2. Osmanlıda Fetvaların Yeri ve Safevîlere Dair Fetvalar

Osmanlı Devleti, Müslüman kimliğini her daim önemseyen bir gelenek üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeple devletin resmi olarak yaptığı işlerin meşruiyeti önemsenmiş ve ilim erbabından alınan fetvaların eşliğinde uygulamalar gerçekleştirilmiştir.<sup>16</sup> Hassaten Müslüman kanının söz konusu olduğu yerlerde mutlaka meşruiyete dair fetva talep edilmiştir. Erken dönemden itibaren bu hep böyle olmuştur. II. Murat döneminde tam da Varna Seferi sırasında isyan eden Karamanoğlu İbrahim Bey hakkında harekete geçmek için Mısır alimlerinden fetva istenmiştir.<sup>17</sup> Henüz Şeyhülislamlık makamının ihdas edilmediği bir zamanda dahi bu ihtiyaç hissedilmiştir. 1424 yılında bu müessesenin ihdası ile beş asır boyunca fetva kurumu olarak şeyhülislamlık önemli hizmetler ifa etmiştir.<sup>18</sup> Makamın ihdasından sonra devlet idari işlerde bu kurumun verdiği fetvalara uygun davranmayı prensip olarak benimsemiştir.<sup>19</sup> Fetva verme makamında olan kişilerin yaşanan ortamın sosyolojik ve psikolojik durumları karşısında zaman zaman tarihî

<sup>12</sup> Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, (Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü Yayınları, 1976), 40.

<sup>13</sup> Ahmet Uğur, *İbn Kemal* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996), 70-74.

<sup>14</sup> Hamidreza Mohammednejad, *Osmanlı-Safevî İlişkileri (1501-1576)*, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2015), 227.

<sup>15</sup> Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", 179.

<sup>16</sup> Daş, "Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin İran (Erdebil) Seferine İştirâki İçin Kırım Hanuna Yazdığı Fetvâ İçerikli Mektubun Siyasî Tarih Bakımından Tahlili", 56.

<sup>17</sup> Cahit Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul, 2005), 85.

<sup>18</sup> Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam", içinde *Şeyhülislam* (İstanbul, 2010), 91-96.

<sup>19</sup> Daş, "Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin İran (Erdebil) Seferine İştirâki İçin Kırım Hanuna Yazdığı Fetvâ İçerikli Mektubun Siyasî Tarih Bakımından Tahlili", 56.

süreçte etkilendiği ve bu durumun fetvaları etkilediği yönünde örneklerden de bahsedilmektedir. Bu yönüyle idam edilen şeyhülislam örnekleri hatırlanabilir.<sup>20</sup>

Osmanlı devletinin sınır güvenliğini hiçe sayan ve demografisi üzerinde bir tehdit haline dönüşüp adeta fiili işgal başlatan Safevîlere ve onların lideri Şah İsmail'e karşı da Osmanlı fetva geleneğine uygun şekilde, yapılacak askerî seferin meşru olduğunu ortaya koyan ilmi görüşler serdedilmiştir. Müftü Hamza bunlardan biridir. Bu alimin fetvası tam metin olarak çeşitli ilmi çalışmalarda yer almıştır.<sup>21</sup> Yine Ali b. Abdülkerim, Sunguri Hasan b. Ömer, Molla Arap ve ilerleyen zamanlarda Ebussuud'un da benzer mahiyette görüşler ortaya koyduğu kaydedilmiştir.<sup>22</sup> Ancak bu fetvalardan Müftü Hamza ve İbn Kemal'in fetvası Çaldıran öncesi olmuştur.<sup>23</sup> Bu fetva ve görüşlerin ortak özelliği, Osmanlıya karşı saldırgan ve işgalci politikalar sergileyen, iç isyanları destekleyerek devleti ve toplumu bezdiren bu siyâsî muhatap ile savaşmanın meşruiyeti hatta gerekliliğinin ortaya konulmasıdır.

### 3. İbn Kemal'in Safevîlere Dair Arapça Fetvası

İbn Kemal'e nispetle kaynaklarda yer alan Safevîlere yönelik fetva, Arapça olarak İbn Kemal'in hemen hemen bütün fetvalarının yer aldığı bir çalışma ile matbu hale getirilmiştir. *Mecmû'u'r-resâ'il-alleme İbn Kemal Paşa* adıyla sekiz cilt halinde basılmıştır.<sup>24</sup> Bu hacimli eserde onlarca konu ve başlık ele alınmış ve makalenin konusu olan fetva da 84. sırada "*Risâle fi ahvâli Şah İsmail ve Etbâihî*" başlığı ile verilmiştir. Muhakkik üç sayfalık bir mukaddime yazmış ve genel olarak kitap hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca bu Risâlenin yer ve isimlendirmesine dair hususları mütalaa etmiştir. Fetva metni ise takribi dört buçuk sayfa halinde tab' edilmiştir. Kimi müellifler bu fetvanın Türkçesi ile birlikte bir bütün olduğunu ve "Fetâvâ-ı Kemalpaşazâde der Hakk-ı

<sup>20</sup> Daş, 57.

<sup>21</sup> Mohammednejad, "Osmanlı-Safevî İlişkileri (1501-1576)", 278; Mehmet Özkan, "Osmanlı Fakihî Sarıgürz (Sarigörez) Nüreddin Hamza'nın 'El-Murtazâ' Adlı Eserindeki İctihad ve Fetvalar Üzerine Bazı Tespit Ve Değerlendirmeler", 2021, 464; Dr Bilal Dedeyev, "Çaldıran Savaşına Kadar Osmanlı Safevî İlişkilerine Kısa Bir Bakış" 2 (2009): 131. Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Yesikalarn Işığında Altında Yavuz Sultan Selim 'in İran Seferi", *İÜEFTE* 17, sy 22 (1968): 138.

<sup>22</sup> Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikalarn Işığında Altında Yavuz Sultan Selim 'in İran Seferi", 139; Muhammet Özkan, "Fetvalar ve belgeler ışığında Osmanlıda Kızılbaşlık meselesi (16.-17. yüzyıllar)" (Niğde, Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 130.

<sup>23</sup> Özkan, "Fetvalar ve belgeler ışığında Osmanlıda Kızılbaşlık meselesi (16.-17. yüzyıllar)", 130.

<sup>24</sup> Halis Demir ve Kemal Çatılı, "İbn Kemal Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 1 (2019): 151-78.

Kızılbaş" başlığı altında yer aldığını değerlendirmişlerdir.<sup>25</sup> Bazı araştırmacılar ise bu iki fetvanın ayrı olduğunu vurgulama adına Arapça ve Türkçe fetva şeklinde tanımlamışlardır.<sup>26</sup> Anlaşıldığı kadarıyla İbn Kemal'in bu konuyla ilgili fetvaları nasih ve değerlendiricilerin yorumuna göre beraber veya ayrı ayrı mütalaa edilmiştir.

Konu ile ilgili yapılmış çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Kemal'e nispetle Safevîler ve Şia hakkında Arapça ve Türkçe olmak üzere beş metin bulunmaktadır.<sup>27</sup> Bu metinler şu şekilde sıralanabilir:

- Risâle fi ikfârî'ş-Şia<sup>28</sup>
- Risâle fi tekfîrî'r-ravâfîz<sup>29</sup>
- Risâle fi beyâni firakı'd-dâlle<sup>30</sup>
- Risâle fi beyâni firakı'l-İslamiyyîn<sup>31</sup>
- Fetâvâ Kemal Paşa Der Hakkı Kızılbaş<sup>32</sup>

İbn Kemal Arapça fetvasında, Safevîleri sapkın bir grup olarak tanımlayıp onlarla savaşılmaması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Kemal'in bu fetvası genelde fıkıh açısından ön plana çıkabilecek deliller arasında kaybolmuş siyasî ve askerî temellere sahiptir. Bunun daha iyi anlaşılması için metnin tarih, siyaset ve askerî bakımdan analizine ihtiyaç vardır. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Kemal, Safevîlerle bir savaşın yapılması için gerekli siyasî, askerî, sosyal ve dini yönden altyapısı oluşmuş bir zemin üzerinden değerlendirir ve böylece siyaseti güçlü bir konuma yükseltir. Konunun daha iyi anlaşılmasını temin etmek adına tahkikli olarak yayınlanmış metni ve muhakkikin mukaddimesini burada sunmayı tercih ediyoruz.

### 1.1. Arapça Fetva Metninin Muhakkik Mukaddimesi

Hamd Âlemlerin Rabbi olan Allah'a, Salat ve Selam onun emin olan elçisine, ehline ve ashabına olsun.

Bu, aslı itibarıyla bir fetva olan İbn Kemal Paşa'ya ait bir risâledir. Elimizde olan nüshalarında tarih kaydı yoktur. Ancak anlaşıldığı kadarıyla İbn Kemal Paşa bu fetvayı Yavuz Sultan Selim Han'ın Osmanlı Devleti'nde göreve geldiği dönemde Edirne'de müderris iken hicri 918 yılında vermiştir.

<sup>25</sup> İnandır, "İbn Kemal'in Şia'ya Dair Fetvası", 301.

<sup>26</sup> Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz* (İstanbul: OSAV, 1997), 87.

<sup>27</sup> Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", 181.

<sup>28</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Bölümü no: 621, 31a, 31b.

<sup>29</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü no: 4794 (43), 42b, 43a

<sup>30</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa Bölümü, no: 1028, 297a-298b.

<sup>31</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü, 114b, 116a.

<sup>32</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, 3548, 45b, 47b.

Bu dönemde Sünnî Osmanlı devleti ile Şîî Safevî devleti arasında Şah İsmail'in Anadolu yönünde batıya doğru genişleme çabaları nedeniyle ihtilaf şiddetlenmişti. Anadolu'yu şîileştirmeye çalışıyorlardı.

Memlükler ise Şam ve Mısır bölgesinde Sünnî olarak bulunuyorlardı. Ancak onlar bu durumu engellemeye ve genişlemeyi durdurma noktasında bekleneni yerine getiremiyordu.

Bu hadiselerden biri de Safevîlerin kendi mezheplerine mensup bazı grupları Osmanlıyı içeriden zayıflatmak için isyan yönünde harekete geçirmişlerdi. Bu durum karşısında Sultan Selim, devletin alimlerinden fetva istedi. Onlar da Safevîlerin kâfir olduklarını ifade edip öldürülmelerine dair fetva verdiler. Görünen odur ki bu hususta İbn Kemal Paşa'nın bu fetvası bütünüyle olmasa da büyük bir paya sahiptir.

Sultan Selim hemen süratle onlarla savaşmak için ordusunu harekete geçirip Doğu Anadolu Bölgesinde h. 920 yılında Safevîlerin hezimetini ve Şah İsmail'in kaçmasıyla neticelenen Çaldıran'da Safevî ordusu ile karşılaşmak için yola çıktı.

Bu fetvanın Sultan Selim üzerinde ne derece etkili olduğunu bilmiyoruz. Râfizîlerle kıtal konusunda bir teşvik unsuru muydu ki öyle olmasaydı onlarla savaşmazdı. Ya da o dönemde devlet nizamı içinde yerine getirilmesi gereken rutin bir işlem miydi? Ya da fetva olsun veya olmasın Sultan Selim böyle bir işi zaten yapacak mıydı?

Lakin şunu biliyoruz ki, Sultan Selim, bu aşamadan sonra İbn Kemal Paşa'yı kendine yakın tutmuştur. Onu Kazaskerlik makamına getirmiştir. Şam ve Mısır bölgesine Memlüklerle savaşta onu da yanında götürmüştür. Sultan Selim onu Safevîlerin emellerinin ortadan kaldırılması için tamamlayıcı bir unsur olarak görüyordu. Nitekim Halife unvanını aldığı h. 922 yılında Kahire'ye onunla girdi.

İbn Kemal'in fetva ve Şeyhülislamlık makamına gelmesi hususuna gelince bu durum h. 932 yılında Sultan Selim'in oğlu Kanûnî Sultan Süleyman zamanında gerçekleşmiştir. Bu da İbn Kemal Paşa'nın bu fetvasının şahsi bir fetva olduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla bu fetva, baştan sona bir şeyhülislam veya maruf usuller çerçevesinde bir müftî fetvası değildir.

Bu Risâlede, musannifin görüşünün ilmi bakımdan değerlendirilmesi hususuna gelince bu işin bir mukaddime yapılmaması uzun ve geniş bir iş olması nedeniyle mümkün değildir. Sadece okuyucu Molla Ali el-Kârî'nin "*Şemmü'l-avâriz fi zemmi'r-ravâfiz*" adlı eserine havale etmekle yetinmiş olalım. Zira orada musannifin verdiklerinden daha geniş açıklamalar ve izahlar

vardır. Çünkü bu konunun ayrıntılarına ve gizemli boyutlarına vakıf olmak için oraya müracaat zarureti vardır.

Bu fetva metninin tahkikinde üç nüsha esas alınmıştır. Ayasofya Nüshası elif ile Esad Efendi nüshası sin, Bartu Paşa nüshası ise vav ile rumuzlandırılmıştır.

Vav nüshasının başlığı şu şekilde gelmiştir:

*(Bu eser) Meşhur Mevla vezir İbn Kemal Paşa'ya aittir. Bütün zamanlarda meşhur olduğundan açıklamaya ihtiyacı yoktur. Bütün memleketlerde ve beldelerde süvariler onun hatırlanmasıyla uçuşa geçer. Şah İsmail ve alçak ordusunu, melun tabilerini ve etrafında olanları kâfir ilan etmesiyle şöhret bulmuştur.*

Vav nüshasında, Risâlenin başlığı ayrıca şu şekilde gelmiştir; *Mezkûr Mevla'ya ait Rafizilerin tekfirine dair Risâle.*

Sin nüshasına gelince onun başlığı; *Fetevâyi İbn Kemal Paşa Der Hak Kızılbaş'tır.* Bu başlık Farsçadır. Anlamı: İbn Kemal Paşa'nın Kızılbaşlar hakkındaki Fetvası. Kızılbaş kelimesi, Türkler arasında Şah İsmail ve tabiiileri hakkında yaygın olarak kullanılan bir ifadedir. Zira onlar başlarına kırmızı bir sarık takarak kendilerinin diğerlerinden fark edilmesini sağlıyorlardı. Bugün de bu tabir kullanılmaya devam etmektedir.

**Muhakkik**

115

## 1.2. Arapça Fetva Metni

Hamd, aliyyü'l-azim ve kaviyyü'l-kerim olan Allah'a, Salat ve Selam doğru yolun göstericisi Hz. Muhammed ve onun sağlam yolu üzerine tabi olanlara olsun.

İslâm beldelerinde ve müminlerin yurtlarında bazı haberler gelmektedir ki, Şiîlerden bir grup Sünnî Müslümanların beldelerinden bazılarında hâkimiyet kurmuş. Böylece batıl mezheplerini izhar ediyorlar. Halife Ebû Bekir'e, Halife Ömer'e, Halife Osman'a hakaret ediyorlar. Onların hilafetini inkâr ediyorlar. Şeriatı ve şeriat ehlini hakir görüyorlar ve müçtehit imamlara hakaret ediyorlar. Onların iddiasına göre, bu imamların gösterdikleri yollar, meşakkatten hali değildir. Onların iddiasına göre, reisleri Şah İsmail'in gösterdiği yol ise hem kolay hem de nihayet itibariyle daha faydalıdır.

Onlara göre, Şah'ın helal gördüğü helal, haram gördüğü de haramdır. Şah içkiyi helal saymaktadır. Dolayısıyla onlara göre içki helaldir.

Hasılı, onların küfrüne dair tevatüren bize aktarılanlar sayılamayacak kadar çoktur. Biz onların küfründen ve irtidadından şüphe içinde değiliz. Onların vatanları dârülharptir. İttifakla onların kadın ve erkekleriyle nikâh batıldır. Her birinden olacak çocukları kesinlik veled-i zinadır. Onların

kestikleri meyledir. Onların giydiği başlığı herhangi bir zaruret olmaksızın giyenlerin galiben küfürden korkulur. Zira bu küfür ve ilhat emaresidir.

Onların ahkâmı mürtedlerin ahkâmına göredir. Onlar bir beldeye hâkim olurlarsa orası dârülharp olur. Onların malları, kadınları ve çocukları Müslümanlar helal olur. Erkeklerinin ise öldürülmesi vacip olur. Şayet Müslüman olurlarsa diğer Müslümanlar gibi hür olurlar. Ancak zındık oldukları ortaya çıkarsa elbette öldürülmeleri gerekir.

Müslüman beldesinden herhangi bir kimse, onların diyarına iltihak etse Kadı, onun ölmüş olduğuna hükmetme yetkisi vardır. Malını mirasçılarına taksim eder. Eşini de bir başkasıyla nikâhlayabilir.

Yine bilinmelidir ki, onlarla cihat etmek, onlarla savaşmaya gücü yeten bütün İslam ehli için farz-ı ayndır.

Onlarla ilgili yukarıda sayılan hükümleri doğrulayan şeri meselelerden bazılarını nakledeceğiz. Başarı Allah'tandır.

Bezzaziye'de şöyle denilmiştir: Sahih olan görüşe göre, Hz. Ebû Bekir'in hilafetini inkâr eden kâfir olur. Kim Hz. Ömer'in hilafetini inkâr ederse kâfir olur. Hz. Osman'ı tekfir ettiklerinden dolayı Haricilerin kafir olarak görülmesi gerekir.

116 Tatarhaniye'de şöyle denilmiştir: Kim Hz. Ebû Bekir'in hilafetini inkâr ederse sahih olan görüşe göre kâfirdir. Hz. Ömer'in hilafetini inkâr da böyledir. Bu en sahih görüştür. Şeyhayn'a sövmek küfürdür. Dese ki, ben İmam Ebû Hanife'nin mezhebinden beriyim veya İmam Şafii'nin mezhebinden beriyim, kâfir olur. İslam'da haramlığı malum olan içkinin haram olması gibi bir şeyi helal kılrsa o kâfirdir.

Gunye'de denilmiştir ki: bir ilim ile veya alim ile istihza küfürdür.

Bezzaziye'de denilmiştir ki, bunların ahkâmı mürtedlerin ahkâmıdır.

Muhtar şerhi İhtiyar'da denilmiştir ki, Mürtedler bir bölgede hâkimiyet kursalar, yurtları dârülharp olur ve malları ganimettir.

el-Kafi de denilmiştir ki: Mürtedlerle nikah ittifakla batıldır. Mürtedlere galip gelindiğinde Arap müşriklerinde olduğu gibi ya Müslüman olmaları ya da Kılıca razı olmaları beklenir. Malları ve kadınları Müslümanlar arasında taksim edilir. Doğrusu mallarının, evlatlarının ve kadınlarının taksim edilmesidir.

Bazı şer'î kitaplarda şöyle denilmiştir; kim irtidat eder ve dârülharbe iltihak ederse onunla hükmolunur. Kölesi ve ümmü veledi azad olur.

Sadrüşşeria demiştir ki, Kâfirler Müslümanların sınırlarına saldırlarsa onlarla cihad o bölgeye yakın olanlara ve gücü yetenlere farz-ı ayın olur.

Uzakta olanlar için ise şayet onlara haber ulaşır ve ihtiyaç söz konusu olursa onlara da farzı ayn olur. Aşama aşama yakınlığa göre doğuda ve batıda tüm Müslümanlara bu farzı ayn olur. Bu vazıh bir kelimadır.

Müslümanların sultanına Allah'ın şu emri gereği o kâfirlere karşı cihat etmek vacip olur. Tevbe 73: Ey peygamber! İnkârcılara ve münafıklara karşı cihat et, onlara sert davran; onların varacağı yer cehennemdir ve bu ne kötü bir sondur!

#### 4. İbn Kemal'in Şah İsmail Fetvası ve Siyasî Boyutları

Osmanlı Devleti, Sünnî-Müslüman bir devlet karakterine sahiptir. Devletin tüm tasarruflarına İslam penceresinden bir meşruiyet tespiti yapılması devletin önemseydiği bir gelenek olarak görülmüştür. Bu gelenek kanun gücüne ve etkisine de sahiptir. Yani devlet adamları bu meşruiyeti göz ardı edemez. İlim adamlarının ve şeyhülislamların bu yöndeki fetvaları Devletin işleyişinde kolaylaştırıcı bir etkiye sahiptir demek mümkündür. Özellikle devlet içinde tehdit unsuru olarak görülen hedeflerin üzerine gidilmesi de dâhil olmak üzere dış politikada Müslüman karakterli siyasî yapılara yönelik kıtal kararlarının alınmasında bu fetvaların meşruiyet kaynağı haline dönüştüğü görülmektedir. Osmanlı devlet geleneğinde Müslüman toplumu ilgilendiren hemen her konuda dinen meşruiyet kaygısı güttükleri ve yaptıklarının doğruluğunu bu vesileyle teyit ettikleri görülmektedir. Bu durum sadece savaşlar için geçerli değildir. Örneğin bir bölgenin anlaşma yoluyla Müslüman olmayan toplumların idaresine bırakılması lüzumunda da söz konusu olmuştur. Örneğin Kırım ve civarının Ruslara bırakılmasında Şeyhülislamlık makamından böyle bir fetva alınmıştır. Bu durum bazen sultan aleyhine durumlarda bile söz konusu olabilmıştır. III. Selim'e karşı Yeniçerilerin Şeyhülislamdan fetva almaları da böyledir.<sup>33</sup> Benzer bilgiler devletin yönetim arşivi mahiyetindeki mühimme defterlerinde bulunabilir.<sup>34</sup>

Fetva olgusu müftünün şahsi görüşünü ifade etmesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Bu hususun teknik boyutları çalışmamızın dışındadır. Lakin fetvadaki öznellik, fetva veren kişinin dünya görüşü ve içinde bulunduğu

<sup>33</sup> Daş, "Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin İran (Erdebil) Seferine İştirâki İçin Kırım Hanına Yazdığı Fetvâ İçerikli Mektubun Siyasî Tarih Bakımından Tahlili", 55.

<sup>34</sup> Mustafa Kılıç, "Osmanlı Tarih Araştırmalarında Mühimme Defterlerinin Yeri ve 107 Numaralı Mühimme Defteri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 2 (2003): 242.M., 5/88, Safer 973; M., 7/705-723-725, R. Evvel 976; M., 27/392, 8 Zilkâde 983; M., 30/140, 23 Muharrem 987; M., 35/210-233, 2 Receb 986; M., 36/280, 27 R. Evvel 987; M., 71/163, 25 Rebiü'l-Evvel 1002

ahval ile yakından alakalı olduğu hatırdadır. İbn Kemal'in Safevîlere dönük değerlendirmeleri de bu veçheden ayrı bir önemdedir. Zira bir bölgeye ve devlete karşı duruşun gerekçeleri vardır.<sup>35</sup> İbn Kemal hem bir ilim adamı hem de bir devlet adamıdır. Fetvasından sonraki dönemlerde almış olduğu unvanlar olsa da Kazaskerlik ve Şeyhülislamlik makamları sosyal, siyâsî ve askerî birçok sorumlulukları içeren hassas vazifelerdir. Bu nedenle onun fetvalarının devletin ve milletin dirliğine ve düzenine halel getiren hususların bertaraf edilmesi üzerine kurulu olduğu fark edilebilir. Bu hususun onun ilmi ve siyâsî hayatında temel husus olduğu konuyla ilgili yapılan çalışmalardan da anlaşılabilir.<sup>36</sup> İslamî-Sünnî gelenek Osmanlı devletinin adeta mayasında olduğu için bunun muhafazası aynı zamanda devletin muhafazası anlamına gelmekle eşdeğer görülmüştür. Zira bu yolun karşı yakasında Şîî gelenek vardır. Osmanlı'nın hemen yanı başında Safevî Devleti bu gelenek üzerinden bütün bir bölgeyi yönetmeyi ve işgali temel siyaset olarak gütmektedir. Buna binaen olsa gerek yakın bir tehdit olarak Safevîlere karşı savaşmak başkalarıyla kıtal etmekten daha elzem ve daha kıymetlidir.<sup>37</sup> Bu durum bir yönüyle haricilerle olan mücadeleye ve Hz. Ebû Bekir dönemindeki ridde mücadelelerine benzetilmiştir.

Hem Yavuz Sultan Selim hem de etrafında bulunan alimler özellikle de İbn Kemal, Osmanlı için Şah İsmail liderliğindeki Safevîlerin nasıl bir tehdit olduğunu anlamış ve tehdidi bertaraf etmek için fetvasını yayınlayıp toplumu motive etmiştir. Hatta onun Şia'ya dair eleştirilerinde en sert tavrı Râfizîler diye de tanımlanan Safevî geleneğine yönelik olarak yapmış ve<sup>38</sup> bunda da başarılı olmuştur. Bu çabasıyla Yavuz'un cihat kararı almasına yardımcı olmuştur. Devlet içindeki muhalefeti susturmayı başarmıştır. İbn Kemal Safevîlere karşı yapılacak savaşın bir cihat olduğunu ve hükümlerin de cihat hükümleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini mütalaa etmiştir.<sup>39</sup>

İbn Kemal'in söz konusu fetvası aynı zamanda din siyaset ayrılmazlığı bakımından önemli bir veri olarak görülmelidir. Zira siyasetin meşruiyetini dini bakış teyit etmektedir. Dinen meşru olan bir siyâsî karar hem toplum

<sup>35</sup> Süleyman Hayri Bolay, "İbn Kemal'in Tarihe Bakışı", içinde *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar*, Haz. S. Hayri Bolay, Bahaeddin Yediylidiz, Mustafa Sait Yazıcıoğlu (Tokat: Türkiye Diyanet Vakfı, 1985), 246.

<sup>36</sup> Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", 187.

<sup>37</sup> Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, 27.

<sup>38</sup> Ali Öge, "Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Sünnilik Anlayışı" (Basılmamış Doktora Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2010), 257.

<sup>39</sup> Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", 182.



nezdinde hem de icracılar nezdinde sorumluluk paylaşımına vesile olmaktadır.

Safevî devletinin Osmanlı coğrafyasına dönük propaganda faaliyetleri ve her ne kadar siyaseten Osmanlı sultanları ile iyi ilişkiler geliştirilmiş olduğu görüntüsü verse de bir tehdit olarak algılandığı aşikârdır. Ancak buna dönük yapılacak karşı hareketin stratejisi belirlenmek durumundadır. Siyasî ve askerî sahada cereyan edecek bu hususların aynı zamanda kamuoyu ve sosyolojik bakımdan olgunlaştırılması gerekmektedir. Osmanlı açısından Şah İsmail ile çatışmanın meşru zemini siyaseten ve askerî olarak zaten oluşmuştu. Zira Şah İsmail, Osmanlıyı hedefe koyduğundan gerek Memluklerle gerekse Avrupalılarla Osmanlıya karşı iş birliği teklifleri götürdüğü kaydedilmiştir. Bu durumun topluma anlatılması bir yönüyle İbn Kemal gibi alimlere kalmıştı. Zira Şah İsmail ve Safevîler Şiî geleneğini bir siyasî güç haline dönüştürmüşlerdir.

İbn Kemal, fetvasında ortaya koyduğu siyasî ve askerî vizyonu fıkıh ile örgülemiş ve Osmanlı'nın İran'a yönelik bir sefer yapmasındaki gerekliliği Osmanlı Tarihine dair yazdığı kitapta daha belirgin bir şekilde ortaya koymuştur. Bu çalışmasında Şiî muhatapların kâfirlerle bir tutulmadığı da metinden anlaşılabilir. Bunun için iki referans kullanmaktadır. Biri Hz. Ebû Bekir döneminde ortaya çıkan ridde hadiseleri diğeri ise Hz. Ali dönemindeki harici isyanlarıdır. Bu iki örnekten hareketle onlarla kıtalin daha önemli olduğunu zira fesadın ortadan kaldırılması gerektiği tespitini yapar.<sup>40</sup>

İbn Kemal, vermiş olduğu fetva ile öncelikle coğrafyadaki mezhep farklılığının bir kriz haline dönüştürüldüğü Safevî Devletinin Osmanlı'nın birliğini ve dirliğini bozmasına mâni olmak gibi bir siyasî hedefi merkeze almıştır. Bu aynı zamanda Osmanlı'nın da temel hedefidir. Bunu sonraki zamanlarda Şiî-Sünnî birlikteliğini sağlamak için önemli çabalara imza atan Nadir Şah'ın talepleri karşısında memnuniyet duymakla birlikte devlet ve toplum için bir tehdit oluşturmadıkça farklılıkları sorun edinmeyen Osmanlı politikası gereği devletin meseleyle fazla ilgilenmemesi de gösterir.<sup>41</sup> İbn Kemal'in Şah İsmail ve tebaasına yönelik ortaya koyduğu tavrın dini boyutları müzakere edilebilir çok sayıda unsuru yerinde olmakla birlikte siyasî boyutu daha belirgindir. Temel kaygı iç barıştır.

<sup>40</sup> İnanır, "İbn Kemal'in Şia'ya Dair Fetvası", 304.

<sup>41</sup> Mehmet Çelenk, "Safevîler Döneminin Şiî-Sünnî İlişkileri Üzerindeki Etkisi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6, sy 2 (2013): 80.

Kemalpaşazâde, verdiği fetva ile İran'a yapılan seferin dinî ve hukukî gerekçelerini hazırlayarak bu savaşa rıza göstermeyip çekimser kalan devlet adamlarına karşı padişahı güçlendirmiştir. Sonraki dönemlerde bu tavrını muhafaza etmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında da hükümdarı Safevîler'e karşı mücadeleye teşvik etmiş, padişahın Şah Tahmasb'a gönderdiği mektupları bizzat kaleme almıştır.

İbn Kemal'in bu fetva ile gözettiği siyâsî hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Anadolu'dan Safevî coğrafyasına göçün engellenmesi
- Osmanlı iç siyasetine müdahalenin engellenmesi
- İsyân tahriklerinin boşa çıkarılması
- Toplumun duygularının sömürülmesine engel olunması
- Osmanlı sınır coğrafyasının muhafazası
- Osmanlı nüfuz alanlarının muhafazası
- Şîî-Sünnî rekabetinde fiili durumun muhafazası
- Dinî tahrifatın önüne geçilmesi

### Sonuç

Osmanlı Devleti için İslam, Sünnî karakteriyle devletin temel unsurlarından biridir. Devlet tüm iş ve işleyişlerini bu temel değerlerden aldığı meşruiyetle uygulamaya koyma özenine sahiptir. Kuruluş döneminden yıkılış sürecine kadar bu husus işlevsellik mahiyeti değişse de böyle olmuştur.

Osmanlı tarihinde ulemâ her daim önemli bir yere sahiptir. Devletin meşruiyet kaygısını gideren insanlar alimlerdir. İbn Kemal işte bu geleneğin en dikkat çekici örneklerinden biridir. Kuruluşundan itibaren özellikle batıya ve Müslüman olmayan dünyaya karşı odaklanmış bir cihan devleti en güçlü dönemlerinden birinde doğudan kaynaklanan ve devletin varlığını ciddi bir tehditle karşı karşıya bırakan Safevîlere karşı yayınladığı Arapça ve Türkçe fetvalarla Yavuz Sultan Selim'in harekât yapmasının meşruiyetini ve gerekliliğini ortaya koymuştur.

İbn Kemal, devletin içte ve dışta çok zor şartlar içinde bulunduğu bir dönemde bu fetvayı vererek sultanın elini güçlendirmiştir. Toplumun karşı karşıya olduğu problemin dini, sosyal ve siyâsî bakımdan büyüklüğünü ortaya koymuştur. Bu fetva diğer ulemayı da muhtemelen cesaretlendirmiş ve sonraki örneklere model olmuştur. Konuyla ilgili fetvalar olduğu gibi Risâleler de kaleme alınmıştır. Tüm bu süreçler siyaseten Osmanlının karşı karşıya geldiği Safevî tehdidi ile ilgilidir.

İbn Kemal, verdiği bu fetvada meselenin dinî boyutunu vurgulamış olmakla birlikte özellikle Osmanlı tarihine dair kitabında verdiği örneklerde

Hız. Ebû Bekir dönemi ridde hadiselerine işaret etmiş olması meselenin dinî boyutu yanında siyasî ve sosyal yönlerine işaret ettiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Osmanlı Safevî tehdidiyle karşı karşıya kalmamış olsaydı, devletin Şîî ve Râfîzî eğilimlere dair herhangi bir görüş serdetmesinin ve ulemanın da aleni olarak bu konuları tartışmasının bu derece gündeme gelmesi söz konusu olmayabilirdi.

### Kaynakça

- Argunşah, Mustafa. "Türk Edebiyatında Selimnameler". *Turkish Studies Academic Journal* 4, sy 8 (2009): 31-47.
- Baltacı, Cahit. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul, 2005.
- Bolay, Süleyman Hayri. "İbn Kemal'in Tarihe Bakışı". İçinde *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar*, Haz. S. Hayri Bolay, Bahaeddin Yediöldüz, Mustafa Sait Yazıcıoğlu. Tokat: Türkiye Diyanet Vakfı, 1985.
- Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği". *Dini Araştırmalar* 7, sy 21 (2005): 179-96.
- Çelenk, Mehmet. "Safevîler Döneminin Şîî-Sünnî İlişkileri Üzerindeki Etkisi". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6, sy 2 (2013): 63-85.
- Dalkıran, Sayın. *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*. 1 c. İstanbul: OSAV, 1997.
- Daş, Abdurrahman. "Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin İran (Erdebil) Seferine İştirâki İçin Kırım Hanına Yazdığı Fetvâ İçerikli Mektubun Siyasî Tarih Bakımından Tahlili". *Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi* 9, sy 2 (Nisan 2011): 54-63.
- Dedeyev, Dr Bilal. "Çaldıran Savaşına Kadar Osmanlı Safevi İlişkilerine Kısa Bir Bakış" 2 (2009): 10.
- Demir, Halis, ve Kemal Çatılı. "İbn Kemal Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 1 (2019): 151-78.
- Gümüş, Ercan. "16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Muhalif Nitelikli Hareketlerin Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserlerine Yansıması". Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Gündüz, İrfan. "Safevîler Devleti". İçinde, *Safevîler Devleti*, 35:451-57. İstanbul: Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2008.
- İlgürel, Mücteba. "Celâlî İsyânları". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7:252-56. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- İnanır, Ahmet. "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku". İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- — —. "Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemal'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası". İçinde *Tokat Sempozyumu*, C. 3. Tokat, 2012.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislam". İçinde *Şeyhülislam*, 39:91-96. İstanbul, 2010.
- Kılıç, Mustafa. "Osmanlı Tarih Araştırmalarında Mühimme Defterlerinin Yeri

ve 107 Numaralı Mühimme Defteri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 2 (2003): 249-60.

Mohammednejad, Hamidreza. "Osmanlı-Safevî İlişkileri (1501-1576)". Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.

Öge, Ali. "Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Sünnilik Anlayışı". Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.

Özkan, Mehmet. "Osmanlı Fakihi Sarıgürz (Sarigörez) Nûreddin Hamza'nın 'El-Murtazâ' Adlı Eserindeki İctihad ve Fetvalar Üzerine Bazı Tespit Ve Değerlendirmeler", 2021, 34.

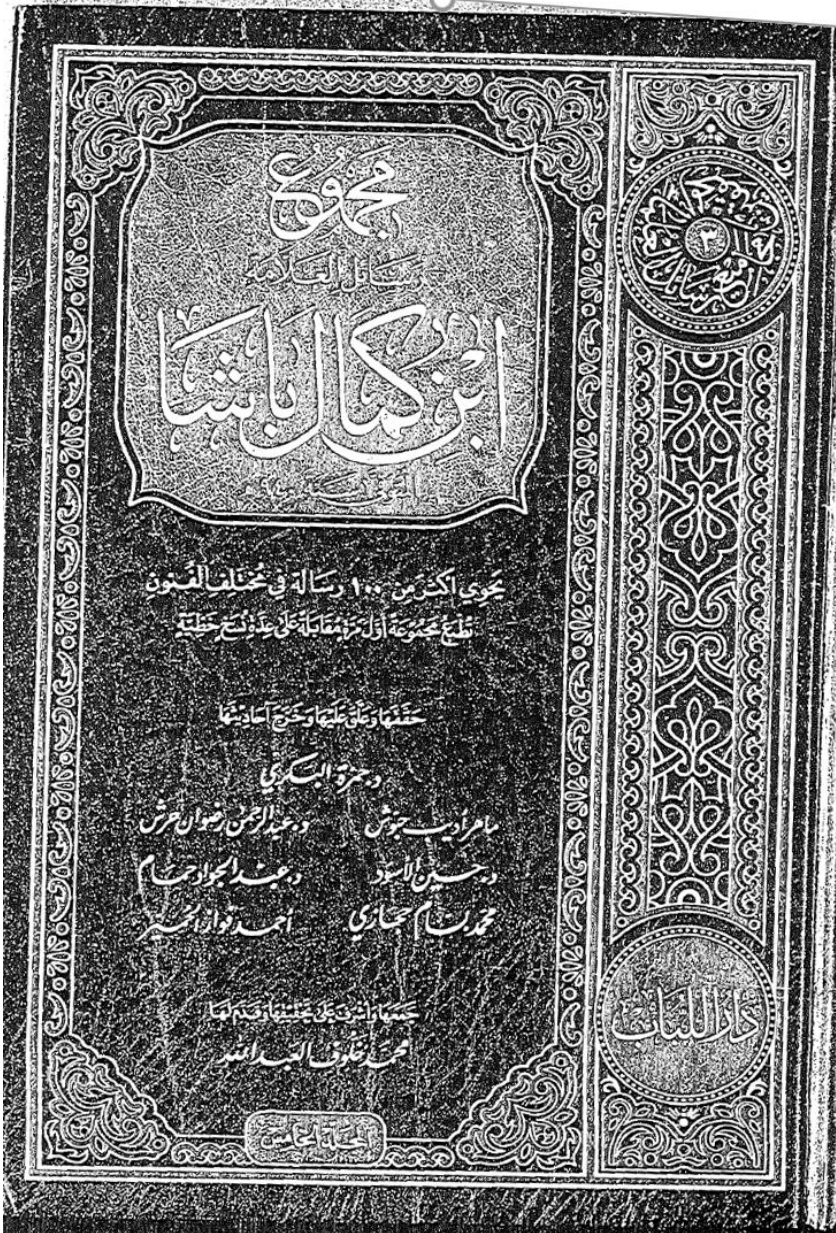
Özkan, Muhammet. "Fetvalar ve belgeler ışığında Osmanlıda Kızılbaşlık meselesi (16.-17. yüzyıllar)". Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

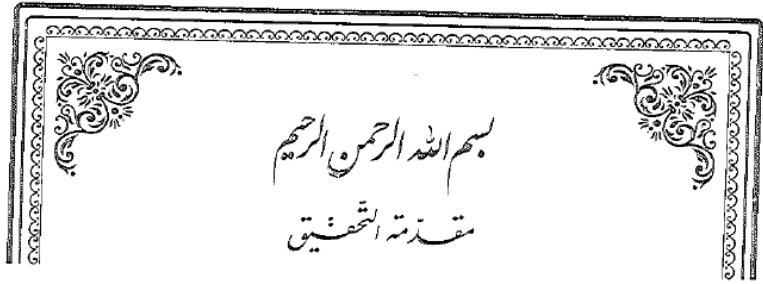
Sümer, Faruk. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü Yayınları, 1976.

Tekindağ, Şehabeddin. "Yeni Kaynak ve Yesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim 'in İran Seferi". *İÜEFTE* 17, sy 22 (1968): 53-55.

Uğur, Ahmet. *İbn Kemal*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996.

EK: 1. Fetvanın Arapça Orijinal Metni





الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلَاةُ والسلامُ على رسوله الأمين، وعلى آله  
وصحبه أجمعين.

وبعدُ:

فهذه رسالة - هي في حقيقتها فتوى - للعلامة ابن كمال باشا، لم تُؤرَّخ فيما  
بين أيدينا من نُسخِها، إلا أن الظاهر أنه أفتى بها سنة (٩١٨هـ)، حيثُ كان مُدرِّساً في  
بعض المدارس في أدرنة، وهي السُّنة التي تولى فيها السلطان سليم الأول (ياووز  
سليم) السُّلطنة العثمانية، في وقتٍ كان الخلافُ بين الدولة العثمانية السُّنية والدولة  
الصِّفوية الشيعية قد احتدَم، حيثُ كانت الأخيرة تُتوسَّعُ غرباً تحت حكم الشاه  
إسماعيل باتجاه الأناضول، وتعملُ على تشييع أهلها، وكانت الدولة المملوكية في  
الشام ومصر - وهي سُّنية كذلك - لا تُحقِّقُ ما يُؤمِّلُ منها في الحدِّ من هذا التَّوسُّع  
أو إيقافه.

وكان من هذه الأحداث أن حرَّكت الدولة الصِّفوية جماعاتٍ ممَّن يتسبون إلى  
مذهبهم في الأناضول للتمرد على الدولة العثمانية من الداخل لإضعافها، فاستفتى  
السلطان سليم علماء دولته في أمرهم، فأفتوه بكفرهم وقتلهم، ويبدو أن فتوى ابن  
كمال باشا كان لها حظٌ كبيرٌ - إن لم يكن الحظُّ الأكبر - في ذلك.

محمد بن كمال باشا  
العلامة

فما كان من السُّلطان سليم إلا أن سارع إلى تحريك جيشه لقتالهم، ليتفرَّغ بعد ذلك إلى التَّوجُّه لملاقاة جيش الدولة الصَّفويَّة نفسه في معركة جالديران شرق الأناضول سنة (٩٢٠هـ)، التي انتهت بهزيمة الدولة الصَّفويَّة وفرار الشاه إسماعيل.

ولا نُدري بالضُّبط ما مدى تأثير هذه الفتوى على السلطان سليم، أكانت مُحفِّزاً له على قتال الرافضة، بحيث لو لم تكن لَمَّا قاتَلهم؟ أم كانت مُجرَّد أمرٍ روتينيٍّ لا يُدُّ من تحصيله في نظام الدولة حينذاك، أما قرارُ قتالهم فقد كان السُّلطان سليم مُتخذاً لويها أو بدونها؟

لكنَّ الذي نعلمُه أنَّ السلطان سليماً قرَّب ابنَ كمال باشا منه بعد ذلك، وولَّاه قضاء العسكر، وسار معه إلى الشام ومصر في قتاليه للدولة المملوكيَّة - وهو ما كان يراه السلطان سليم مُكتملاً ضرورياً لِمَا قام به من ردِّ أطماع الدولة الصَّفويَّة - ودخل معه إلى القاهرة سنة (٩٢٢هـ)، حيثُ نال السلطان سليم لقبَ الخلافة.

أما تولِّي ابن كمال باشا للإفتاء أو مشيخة الإسلام فكانت سنة (٩٣٢هـ) في عهدِ السُّلطان سليمان القانوني ابن السُّلطان سليم، وهذا ما يُفسَّر أنَّ هذه الفتوى جاءت فتوى بصيغة الفتوى الشخصية من ابن كمال باشا، لا بصيغة فتوى شيخ الإسلام أو المفتي التي كانت لها صورتُها معهودة وصيغُتها المُتعارَفُ عليها في بدايتها ونهايتها.

أما ما يتعلَّقُ بتقويم رأي المُصنِّف في هذه الرسالة عِلْمياً فأمرٌ يطول، ولا تتسعُ له هذه المُقدِّمة، إلا أننا نكتفي بإحالة القارئ الكريم إلى رسالة العلامة المَلَّا عليِّ القاري المُسمَّاة بـ «شَمَّ العوارض في ذم الروافض»، فقد كان فيها أكثرَ تفصيلاً وأوسعَ بياناً من المُصنِّف في هذه الرسالة، بحيثُ ينبغي لزماً الرجوعُ إليها في لَمَّ سَعَتْ هذا الموضوع، والاطِّلاع على بعضِ خوافيه.

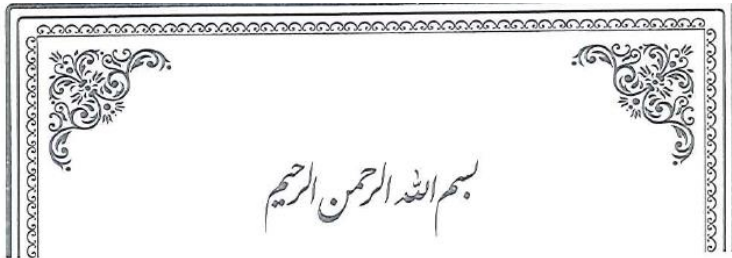
وقد اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على ثلاث نُسُخ خطية، وهي: نسخة أيا صوفيا ورمزها (أ)، ونسخة أسعد أفندي ورمزها (س)، ونسخة برتو باشا ورمزها (و).

وجاء عنوانها في النسخة (و): «رسالة للمولى الشهير، بابن كمال الوزير، المُستَغني عن البيان، لكونه مشتهراً في الأزمان، حتى طار بذكره الرُكبان، في جميع الأقطار والعُمران، في إكفار شاه إسماعيل وجنوده المخذولين، وأتباعه وأشياعه الملعونين، إلى يوم الدين»، وجاء في (و): «رسالة في إكفار الرافضة للمولى المذكور»، وفي (س): «فتواي كمال باشا زادة دُرّ حق قِزْلُ باش»، وهو بالفارسية، ومعناه: فتوى ابن كمال باشا في حقّ الد (قِزْلُ باش)، والقِزْلُ باش، أي: الرأس الأحمر، تعبيرٌ شاع إطلاقه بين الأتراك على الرافضة من أتباع الشاه إسماعيل، حيثُ كان يلبسون عمامة حمراء مُميّزة لهم عن غيرهم، وما زال هذا الاستعمال جارياً بين الأتراك إلى اليوم.

### المُحَقِّق

\*\*\*





الحمد لله العليّ العظيم، القويّ الكريم، والصلاة على محمد الهادي إلى صراطٍ  
مُسْتَقِيم، وعلى الذين اتَّبَعُوهُ فِي الدِّينِ الْقَوِيم.  
وبعدُ:

فقد تواترت الأخبار، وتوافرت الآثار، في بلاد المسلمين، وديار المؤمنين<sup>(١)</sup>،  
أن طائفة من الشيعة قد غلبوا على بلاد كثيرة<sup>(٢)</sup> من بلاد السنّيين، حتى أظهرُوا  
مذاهبهم الباطلة، فأظهروا<sup>(٣)</sup> سبَّ الإمام أبي بكرٍ والإمام عمَرَ والإمام عثمانَ  
رضوانُ الله تعالى عليهم أجمعين، وأنهم كانوا يُنكرون خلافة هؤلاء الخلفاء  
الراشدين، والأئمة المَهْدِيِّين، وكانوا<sup>(٤)</sup> يَسْتَحْقِرُونَ الشريعةَ وأهلها، وَيُسَبِّحُونَ الأئمةَ  
المُجْتَهِدِينَ، رَعْمًا منهم بأن سُلوكِ مذاهبِ هؤلاء المُجْتَهِدِينَ لا يخلو عن مَسَقَّةٍ،  
بخلافِ سُلوكِ طريقِ رأسهم ورئيسهم الذي سَمَّوه بشاه إسماعيل، فإنهم يزعمون  
أن سُلوكِ طريقِهِ في غايةِ السُّهولةِ ونهايةِ المنفعة، ويزعمون أن ما أحله شاه فهو  
حلال، وما حرّمه فهو حرام، وقد أحلَّ شاه الخمرَ، فيكونُ الخمرُ حلالاً.

(١) سقط من (أ): «في بلاد المؤمنين».

(٢) في (س): «على كثير».

(٣) في (و): «فأبرزوا».

(٤) من قوله: «ينكرون خلافة» إلى هنا، سقط من (أ).

وبالجُملة، إنّ أنواعَ كُفْرِهِم المُنقولةَ إلينا بالتّواترِ ممّا لا يُعَدُّ ولا يُحصَى، فتحنُّ لا تُشكُّ في كُفْرِهِم وارتدادِهِم، وأنّ دارَهُم دارُ حَرْبٍ، وأنّ نكاحَ ذكورِهِم وإنائِهِم باطلٌ بالاتفاق، فكلُّ واحدٍ من أولادِهِم يصيرُ وكَدَ الرّنى لا محالة<sup>(١)</sup>، وما ذبحه واحدٌ منهم يصيرُ ميّتةً، وأنّ مَنْ كَسَ قَلنسوتَهُم الحمراءِ المَخصوصةَ بهم من غيرِ ضرورةٍ كانَ خوفُ الكُفْرِ عليه غالباً، فإنّ ذلك من أماراتِ الكُفْرِ والإلحادِ ظاهرًا.

ثمّ إنّ أحكامَهُم كانت من أحكامِ المُرتدِّين، حتّى إنهم لو غلبوا على مدائنِهِم صارت هي دارُ حَرْبٍ، فيجُلُّ للمُسلمين أموالُهُم ونساءُهُم<sup>(٢)</sup> وأولادُهُم، وأما رجالُهُم فواجبٌ قتلُهُم إلّا إذا أسلموا فحيثُ يُدَى يكونون أحراراً كسائرِ أحرارِ المُسلمين، بخلافِ مَنْ ظهَرَ كونه زنديقاً، فإنّه يجبُ قتله البتة.

ولو تركَ واحدٌ من الناسِ دارَ الإسلامِ، واختار دينَهُم الباطلَ، فلحقَّ بدارِهِم، فللقاضي أن يحكمَ بموته، ويقسمَ ماله بين الورثة، ويُكَيِّح زوجته لزوجٍ آخر.

ويجبُ أن يُعلَمَ أيضاً أنّ الجهادَ عليهم<sup>(٣)</sup> كانَ فَرَضَ عَيْنٍ على جميعِ أهلِ الإسلامِ الذين كانوا قادرين على قتالِهِم.

وستنقلُ من المسائلِ الشرعيّةِ ما يُصحِّحُ الأحكامَ التي ذكّرناها آنفاً، فنقولُ وبالله التوفيق:

قد ذكّر في «البرّازية»: «أنّ «مَنْ أنكرَ خلافةَ أبي بكرٍ رضي الله عنه فهو كافرٌ في

(١) من قوله: «نكاح ذكورهم» إلى هنا، سقط من (س).

(٢) سقط من (أ): «ونساءهم»، وزاد في (س): «ومدائنهم».

(٣) في (أ): «أن جهادهم».

الصَّحِيح، وَأَنْ مَنْ أَنْكَرَ خِلَافَةَ عَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فَهُوَ كَافِرٌ فِي الْأَصَحِّ، وَيَجِبُ  
إِكْفَارُ الْخَوَارِجِ بِإِكْفَارِهِمْ عِثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ<sup>(١)</sup>»<sup>(٢)</sup>.

وَذَكَرَ فِي «التَّارِخَانِيَّةِ»: أَنَّ «مَنْ أَنْكَرَ خِلَافَةَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَالْصَّحِيحُ أَنَّهُ  
كَافِرٌ، وَكَذَا خِلَافَةَ عَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، وَهُوَ أَصَحُّ الْأَقْوَالِ، وَكَذَا سَبُّ الشَّيْخَيْنِ  
كَفْرٌ. وَلَوْ قَالَ: إِنِّي بَرِيءٌ مِنْ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، أَوْ قَالَ: إِنِّي بَرِيءٌ مِنْ  
مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يُكْفَرُ<sup>(٣)</sup>. وَمَنْ اسْتَحَلَّ حَرَامًا عَلِمَ حُرْمَتَهُ فِي دِينِ الْإِسْلَامِ،  
كَشْرَبِ الْخَمْرِ، فَهُوَ كَافِرٌ<sup>(٤)</sup>.

وَذَكَرَ فِي «الْقَنِيَّةِ»<sup>(٥)</sup>: أَنَّ الْأَسْتِيزَاءَ بِالْعِلْمِ وَالْعَالِمِ كَفْرٌ.

وَذَكَرَ فِي «الْبِرَازِيَّةِ»: أَنَّ «أَحْكَامَ هَؤُلَاءِ أَحْكَامَ الْمُتَرَدِّدِينَ»<sup>(٦)</sup>.

وَذَكَرَ فِي «الْإِخْتِيَارِ» الَّذِي هُوَ «شَرْحُ الْمُخْتَارِ»: «أَنَّ<sup>(٧)</sup> الْمُتَرَدِّدِينَ لَوْ عَقَّبُوا فَقَدْ  
صَارَ دَارُهُمْ دَارَ حَرْبٍ، وَأَمْوَالُهُمْ غَنِيمَةٌ»<sup>(٨)</sup>.

(١) من قوله: «فهو كافر في الصحيح» إلى هنا، سقط من (س).

(٢) «الفتاوى البرازية» (٦ / ٣١٨).

(٣) زاد في (س): «وإذا شدُّ الزُّنارُ أو لَبِسَ القَنْسُوَّةَ جَادَةً أو هَاوَلَا يُكْفَرُ».

(٤) «الفتاوى التارخانية» (٧ / ٣٠٩ - ٣١٣) مُفْرَقًا.

(٥) يعني: «قنية المنية» لأبي الرِّجاء نجم الدِّين مختار بن محمود الزاهدِي الحنفي (ت ٦٥٨)،

وهي من الكتب المشهورة بضعف الرواية، وصاحبها معتزلي، كما في «كشف الظنون» لحاجي

خليفة (٢ / ١٣٥٧) نقلًا عن البركوي. أما تفريقه - أعني: حاجي خليفة - بين «قنية المنية» و«قنية

الفتاوى»، وأنهما كتابان مُتغايران لِتَوْلُؤِبِ واحد، فإِخْلَافُ الظاهر، والله أعلم.

(٦) «الفتاوى البرازية» (٦ / ٣١٨).

(٧) من قوله: «أحكام المتردين» إلى هنا، سقط من (س).

(٨) «الاختيار» للموصلي (٤ / ٢٠).

وذكر في «الكافي»<sup>(١)</sup>: أن نكاح المرتدِّين باطل اتفاقاً، ولا يقبل من المرتدِّين إذا ظهروا - أي: غلبنا - عليهم إلا الإسلام أو السيِّف، كمشركي العرب، ويُقسَّم الأموال والأزواج بين المسلمين، وتقسيم أموالهم ونسائهم وذرياتهم صحيح.

وفي بعض الكتب الشرعية: أن من ارتدَّ - والعياذ بالله - ولحقَّ بدار الحرب، وحكِّم به<sup>(٢)</sup>، صار عبده معتقاً، وصارت أمُّ ولده معتقاً.

وقال صدُّ الشريعة<sup>(٣)</sup>: «إذا هجم الكفار على ثغر من الثغور يصير الجهاد فرض عين على من كان يقرب منه ويقدر على الجهاد، وأما من كان وراءهم فإذا بلغ الخبر إليهم يصير فرض عين<sup>(٤)</sup> عليهم إذا احتيج إليهم، ثم وثمَّ إلى أن يصير فرض عين على جميع أهل الإسلام شرقاً وغرباً»<sup>(٥)</sup>.

- (١) الظاهر أنه يريد: «الكافي في شرح الوافي» لحافظ الدين عبد الله بن أحمد التنسي (ت ٧١٠)، أحد الكتب المعتبرة، كما في «كشف الظنون» (٢ / ١٩٩٧)، على ما يُفِيدُه تأخيره عن «الاختيار»، لا «الكافي» للحاكم الشهيد محمد بن محمد الحنفي (ت ٣٣٤)، أحد الكتب المعتمدة في نقل المذهب، فقد جمع فيه صاحبه كتب محمد بن الحسن، وشرحه جماعة، أشهرهم: السرخسي في «المبسوط»، كما في «كشف الظنون» (٢ / ١٣٧٨)، فإني لم أجده هذا النص ولا قريباً منه في «المبسوط». نعم، هذه الأحكام فيه مُفَرَّقة في عدة أبواب، انظر: «المبسوط» (٥ / ٤٨) و(١٠ / ٧ و ١١٧).
- (٢) في (أ): «وحكم بموته»، وهو خطأ، فالمراد: الحكم بلحاظه بدار الحرب، كما صرح به في المتن، ومنها «المختار» للموصلي (٤ / ٩١).
- (٣) هو الإمام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المخوي البخاري الحنفي (ت ٧٤٧)، له مُصنَّفات، منها: «التنقيح» وشرحه «التوضيح» في أصول الفقه، و«مختصر الوفاية» و«شرح الوفاية» في الفقه، و«تدليل العلوم» في أقسام العلوم العقلية. انظر: «الفوائد البهية» للكنوي (ص: ١٠٩ - ١١٢).
- (٤) من قوله: «على من كان يقرب» إلى هنا، سقط من (أ).
- (٥) «شرح الوفاية» لصدر الشريعة (٣ / ٣٢٨).

هذا كلام واضح<sup>(١)</sup>.

فالواجب على سلطان المسلمين أن يُجاهد هؤلاء الكفار، كما قال الله تبارك  
وتعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ جِهْدُ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَظَ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ﴾<sup>(٢)</sup>.

\*\*\*

---

(١) في (و): «صحيح»، ومن قوله: «وذكر في الكافي» إلى هنا، سقط من (س).  
(٢) زاد في (و): «وئس المصير، ألا إلى الله تصير الأمور»، وليست في (أ) و(س)، وإنما في (أ):  
«تم»، وفي (س): «حرّر الفقير أحمد»، ثم عدة فتاوى باللغة العثمانية لابن كمال باشا ولأبي السعود  
وغيرهما في الموضوع نفسه.



## Mâtürîdî'nin Kur'an Kıssalarını Tevilde Müracaat Ettiği Kaynaklar\*

Harun Savut

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Assoc. Prof., Ankara

Yıldırım Beyazıt University

İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Sciences

harun.savut@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2058-9257

### Öz

Kur'an-ı Kerimdeki kıssalar ilahi hedef ve amaç doğrultusunda, Kur'an'a özgü bir üslup ile aktarılmıştır. Kur'an kıssalarında bazı hususlar mübhem bırakılarak açıklanmamıştır. Kıssaların konu edildiği ayetler tefsir edilirken öncelikle Kur'an, sünnet ve sahabenin kavillerine müracaat edilerek ayetlerdeki belirsizlik giderilmeye çalışılmıştır. Müfessirler kıssaların anlatımında boşlukların doldurulması ve mübhem bırakılan hususların aydınlatılması amacıyla zikrettiğimiz temel kaynaklar dışında başka kaynaklara da bakma ihtiyacı hissetmişlerdir. Resulullah'ın (sav) İsrail oğullarından bilgi aktarımına müsaade eden hadislerini temel alan müfessirler Ehl-i kitabın kaynaklarından da alıntılar yapmışlardır. Bu şekilde alıntılanan bilgilerde İslam'ın değerleri ile çelişmeme prensibi temel şart olarak belirlenmesine rağmen bu uygulama pek çok yanlış malumat ve hurafenin tefsirlere girmesine neden olmuştur. Mâtürîdî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde ise pek çok müfessirin İsrâiliyyât kavramı ile tanımlanan bu tür bilgileri Kur'an kıssalarının anlaşılmasında yardımcı malzeme olarak kullandıkları görülmektedir.

Mâtürîdî çok yönlü ilmi kişiliği ile tanınan, tefsirde dirayet yönü öne çıkmakla birlikte rivayeti de sık sık kullanan bir müfessirdir. Tefsirindeki muhakeme gücünü sebebiyle onun *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı dirayet türü tefsirlerin en önemileri arasında

---

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma süre-cinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belir-tildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Harun Savut).

**Geliş/Received:** 25 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 8 Eylül/September 2022 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2022

**Atıf/Cite as:** Harun Savut, "Mâtürîdî'nin Kur'an Kıssalarını Tevilde Müracaat Ettiği Kaynaklar= The Sources That Maturidi Refers to in The Interpretation of The Parables of The Qur'an", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 133-159. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090835>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

sayılmıştır. Mantık örgüsünün kuvvetine rağmen Mâturîdî de çağdaşı müfessirlerle benzer kaynaklardan istifade ederek *Te'vîlât*'ı yazmıştır. Onun çağdaşları ile benzer kaynakları kullanması, *Te'vîlât*'ta söz konusu hurafelere yer verme ihtimalini akla getirmektedir. Bu bağlamda, İsrâîliyyât temelli haberlerin Mâturîdî tarafından kullanılıp kullanılmadığı sorusu cevap beklemektedir. İsrâîlî kaynaklardan faydalanmama durumunda onun kıssaların tevilini için ne tür bir yol izlediği de cevaplanması gereken bir diğer sorudur. Mâturîdî, kendinden sonraki müfessirlerin pek çoğunu etkilemiş, dönemindeki birikimi sonraki nesillere aktarmış, yaşadığı dönem ile sonrası arasında köprü olmuş bir alimdir. Bu sebeple onun Kur'an kıssalarını tevilde esas aldığı kaynakların tespiti, sonraki nesillere aktardığı bilginin değerinin belirginleşmesi açısından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mâturîdî, Kıssa, Mübhem, İsrâîliyyât, *Te'vîlât*'-*Kur'ân*.

## The Sources That Maturidi Refers to in The Interpretation of The Parables of The Qur'an

### Abstract

The stories in the Qur'ân are conveyed in a style unique to the Qur'ân, with a divine goal and purpose. Some of the issues in the story of Qur'ân are not explained by leaving them obscure. While interpreting the verses in which the stories are discussed, the ambiguity is eliminated as much as possible with the help of the Qur'an, the Sunnah and the words of the Companions. The commentators needed to use other sources besides the basic ones in order to fill the gaps in the narration of the stories and illuminate the obscure issues. The comentators who select as the baseline the hadîths that allow the Messenger of Allah (pbuh) to transmit information from the sons of Israel also quoted from the sources of Ahl al-Kitâb. Although the principle of non contradiction with the values of Islam is determined as the basic condition in this way of quotation, this practice caused the entrance of commentaries many false information and superstitions. When it comes to the period in which Mâturîdî lived, it is seen that many commentators used this kind of information, defined by the concept of İsrâîliyyât, as auxiliary material in understanding the stories of the Qur'ân.

Mâturîdî is a commentator who is known with his versatile scientific personality, and who uses narration frequently, although the method of dirayah is seen as prominent in his interpretation. Due to the power of reason in his commentary, his work *Ta'vîlât al-Qur'ân* is considered among the most important dirayah interpretations. Despite the strength of his logic, Mâturîdî wrote *Ta'vîlât* by benefiting from similar sources with his contemporary commentators. It is possible that he also included these superstitions in his *Ta'vîlât* because of his use of similar soruces with his contemporaries. In this context, the question of whether the news based on İsrâîliyyât is used by Mâturîdî or not, remains to be answered. If he did not use Israeli sources, what kind of way he followed for the interpretation of the stories is another question that needs to be answered. Mâturîdî is a scholar who influenced many commentators after him, transferred the knowledge of his time to the next generations, and became a bridge between his time and later periods. For this reason, it is important



## Savut, The Sources That Maturidi Refers to in The Interpretation of The Parables of The Qur'an

to determine the sources on which he uses in interpretation of Quranic anecdotes, in terms of clarifying the value of the knowledge he transfers to next generations.

**Keywords:** Tafsir, Māturīdī, Story, Vague, Isrāīliyyāt, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*.

### Summary

Māturīdī interpreted the Qur'ān in *Kitāb al-Tawhīd* by adhering to the system that he identified as the ways that lead people to knowledge/science and drew the conceptual framework with the naming of al-'iyān, khabar and deduction. He accepted the news brought by prophets as the most accurate and reliable information since the information was proved with clear evidences/miracles. According to him, The Qur'ān, which was revealed to the Prophet Mohammed, contains absolute and correct information. Just as there is no problem with the accuracy of the news that reach us as mutawatir from the Messenger of Allah (pbuh), news that are certain to the Prophet are also accepted as evidence. Apart from these, the news used in the interpretation of the verses should not be contrary to the Qur'ān. Since such news is likely to be true as well as false. For this reason, the news, which will be used to determine the intention of God, should be considered. Māturīdī considers the deduction together with forward thinking and contemplation.

Māturīdī used sources by adhering to these basic parameters while interpreting the stories of the Qur'ān. In this context, like other commentators, he applied to the Qur'ān, Sunnah and sayings of the Companions, and included the views of the successors and the commentators before him. He drew attention to the news based on Isrāīliyyāt to criticize them.

Māturīdī used the Qur'ān as the primary source in the interpretation of the Qur'ānic stories, and while doing this, he displayed an approach that centered on wisdom. He questioned why the stories are mentioned in the Qur'ān rather than the person, time and place, argued that the message of the verses will be understood by the correct determination of the wisdom. It is possible to observe the approach of determining the divine wisdom and purpose in almost every story interpreted in *Ta'wīlāt* and his effort to guide interpretation in the direction of divine wisdom.

Māturīdī also the hadīths in interpreting the stories, but he did not characterize the hadīths as marfu', instead he used the term narration, khabar or even story for them. He hesitated to accept hadīth narrations that he thought conflicting with the Qur'ān and did not use them in the interpretation of the verses. Even though the hadīths in question were mashūr and ma'rūf and were cited by other commentators, for Māturīdī they cannot be valid source to make a judgement with.

Māturīdī, like other commentators, conveyed from the Companions and included their sayings in his tafsir. It is seen that 'Abdullāh Ibn 'Abbās and 'Abdullāh b. Mas'ūd came to the fore among the Companions., However, he did not use sayings of the Companions as often as his contemporary commentators did, and he was picky in this regard.

Another source that Māturīdī refers to in the interpretation of stories is the views of the successor scholars. He conveyed opinions from many of the successor scholars. Hasan al-Basrī has a privileged place among these scholars. Since, when we look at the transmissions, he made from Hasan al-Basrī and the comments he brought to these

transmissions, it is understood that he had a great influence on the shaping of Mâturîdî's power of intuition in tafsir. However, he did not approve of Hasan al-Basrî's every view., He criticized some of his explanations for the interpretation of stories. This was because of his adherence to the criteria that he set for interpretation.

Since Mâturîdî mostly conveyed the information which are narrated by the scholars before him with the passive form, it is not possible to determine to whom belongs most of the views he quoted. However, it is understood that Mâturîdî used the explanations of the successors of the successors or the later period commentators, considering a few scholars, whose names and views are mentioned by him.

The use of different narrations about Ādam's two sons shows that the exegete is well-versed in most of the information conveyed about the verses. He must have used similar sources with contemporary commentators. This indicates that the geography, which we define as Turkestan in the period when Mâturîdî lived, had the same accumulation of knowledge as the region that we can define as the center. When the methodology of Mâturîdî about the narration of different views are analyzed, it reveals that he did not hesitate to mention the reasons for even the views that he did not accept. This is a method that neither contemporaries nor commentators who lived in later periods did not use. Some commentators have been content with narrating and explaining the reasons of the opinions they accepted, while some commentators preferred to weaken the opposed narration or to strengthen the narration they accepted.

When it comes to Mâturîdî, the situation is different. He also listed the reasons of those who defend the view he opposes. Sometimes he did not even say which view he preferred, instead he tried to determine the purpose of the verses. It is not very common in tafsir to justify two different views before determining the purpose of the verse. This approach reveals the breadth of his perspective. At the same time, he sources he used may be more comprehensive than the sources used in the central geography. Because, although the contemporary commentators presented different ideas, they did not mention the reasons of those who defended them. These data give the impression that the diversity of thought in the Turkestan's scientific environment is also enhanced by the diversity of sources.

The method he followed in tafsir of the Qur'an largely protected Mâturîdî from using Isrâilî narrations in the exegesis of stories. Like he did not use the information based on Isrâilîyyat, which is included in the tafsir and does not comply with the basic principles of Islam, he did not hesitate to describe them as superstition. Despite his sharp attitude, Mâturîdî also included some transmissions that could be included in the scope of Isrâilîyyât, albeit very little. He did not directly refer to the sources of Ahl al-Kitâb, but transferred this information from the scholars before him. In other words, the information originating from Isrâilîyyât used by him is generally the explanations he conveyed from the sources he cited, and the explanations brought by previous scholars to the relevant subject. Although the information in question is evaluated within the scope of Isrâilîyyât, which Islamic Sharia does not reject, Mâturîdî quoted them not for deduction, but generally to show the impossibility of reaching a final decision based on this information. As a result, Mâturîdî's skeptical approach to the news about the stories from the commentators protected *Ta'wilât* from the news

## Savut, The Sources That Maturidi Refers to in The Interpretation of The Parables of The Qur'an

originating from Isrâiliyyât. Thanks to the method he applied, wisdom and deeds came to the fore, the drawbacks of including the knowledge of Isrâiliyyât in interpretation were partially eliminated, and even the knowledge based on Isrâiliyyât became dysfunctional.

### Giriş

Tefsir mukaddimleri müfessirlerin tefsirlerinde izleyecekleri yöntem ve usul hakkında verileri içermesi açısından önem arz etmektedir. Çoğu müfessir eserlerini yazma sebeplerini ve ayetleri tefsir ederken takip ettikleri usulü açıkladıkları bir mukaddimeyi tefsirlerinin başına yazmışlardır. Müfessirin birçoğu söz konusu mukaddimelerde, eserlerini yazarken müracaat ettikleri kaynaklara da temas etmişlerdir. Bu sebeple tefsirlerin mukaddimleri, müfessirin tefsirinde izlediği metot, yöntem ve kullandığı kaynaklar hakkında bilgi almak için müracaat edilecek yerlerdir.

Mâturîdî'nin *Te'vilatu'l-Kur'an*'ı çok kısa sayılabilecek bir mukaddime ile başlamaktadır.<sup>1</sup> Mukaddimedede Mâturîdî tefsir ile tevili birbirinden ayırarak ikisi arasındaki farka değinmiş, tefsirin ashaba, tevilin ise fakihlere ait olduğunu söylemiştir. O, ilahi beyanın neyi amaçladığını bilmenin ancak işin iç yüzünü bilmekle olabileceği kanaatindedir. Ona göre sahabe ayetlerin nüzulüne sebep olan olaylara şahit olmuşlardı. Bu sebeple onlar ayetlerin hangi olay veya konuda indiğini biliyorlardı. Tefsir yapan kişi söylediğine Allah'ı şahit tuttuğu için Kur'an'ın inişine şahit olmayanın ayetleri tefsiri doğru değildir.

Mâturîdîye göre sahabe dışındakiler nüzule şahit olmadıkları için ayetleri ancak tevil edebilirler. Zira tevil, sözü muhtemel anlamlarından birine göre yönlendirmektir. Tevilde kişi muradı ilahiden haber vermemekte, "Allah bu beyanı ile şunu murad etti, şunu kastetti" gibi iddialarda bulunmamaktadır. Yani teviden Allah adına bir açıklama anlamı çıkmamaktadır. Tevil yapan açıklamaya çalıştığı ayetin çeşitli anlamlara yönelik ihtimaller taşıdığını bilir ve söylediklerinin insanların dile getirdikleri hususlardan olduğunu farkındadır. Mâturîdî'ye göre tevil yapan kişi: "Allah bu beyanı ile şunu murad etti" veya "şunu kastetti" dememekte, sadece şöyle bir ifade kullanmaktadır: *"Bu ilahi beyan şu ve şu manalara yönelik ihtimaller taşımaktadır, benim bu söylediklerim insan oğlunun dile getirebileceği hususlardandır, Kur'ani beyanın içerdiği hikmeti bilen sadece Allah'tır."*<sup>2</sup>

Mâturîdî tefsirinin mukaddimesinde tefsir ile tevil arasındaki farkı

1 Bazı araştırmacılar Te'vilat'ın mukaddimesinin Maturidi'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu söylemişlerdir. Bk. Şükrü Özden, "Mâturîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:149; Bekir Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41:32.

2 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005), 1:349.

beyan etmekle yetinmiş, tevilde izleyeceği metot hakkında bilgi vermemiştir. Onun yazdıklarından hangi kaynakları kullanacağını bilgisine ulaşmak da mümkün değildir. Bununla birlikte onun tefsiri incelendiğinde *Te'vîlât*'da yer alan rivayet, görüş ve düşüncelerin hangi kaynaklardan alındığına dair neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır.<sup>3</sup> Bu sebeple konuyu tefsir ilminin ana kaynakları çerçevesinde değerlendirmek yerinde olacaktır.

### 1. Mâturîdî'ye Göre Bilginin Kaynakları

Mâturîdî'nin Kur'an kıssalarını tevilde kullandığı literatürü tespitten önce, ona göre bilgi edinme yollarının neler olduğunu belirlemek gerekir. Zira bilginin kaynağına bakışı onun kıssaları tevilde temel hareket noktasını bize işaret edecektir. Mâturîdî'ye göre bilginin menşeinin ne olduğunun tespiti,<sup>4</sup> onun kıssaları tevilde müracaat ettiği kaynakları ve bu kaynaklardan ulaştığı malumatı nasıl analiz ettiğinin izini sürmemize de katkı sağlayacaktır. Mâturîdî *Te'vîlât*'ın mukaddimesinde açıklamadığı konuyu *Kitâbu't-tevhîd*'de ele almış, dini bilme yollarını iştîme/sem ve akla bağlamıştır. Bu bağlamda o, insanı bilgiye/ilme ulaştıran yolları ise *el-'iyan*, *haber* ve *nazar/akıl* olarak belirlemiştir.<sup>5</sup>

**1.1. el-'İyân:** Mâturîdî'nin beyanına göre el-'iyan duyular ile elde edilen bilgiyi ifade etmektedir. Bu tür bilgi en sağlam bilgiyi oluşturur.

**1.2. Haber:** Mâturîdî Allah'tan Peygamberlere, Peygamberlerden de bize ulaşan haberleri Ahbâru'r-rusul olarak tanımlamıştır. Mâturîdî'ye göre peygamberlerin getirdikleri haberler, bu haberleri doğrulayan/ispatlayan açık delillerle birlikte, bu sebeple de Ahbâru'r-rusul'den (peygamberlerin haberleri) daha doğru, daha sağlam hiçbir haber yoktur.<sup>6</sup>

Mâturîdî'ye göre Ahbâru'r-rusul'den bize ulaşanlar yalan söyleme ve hata yapması muhtemel kimseler yoluyla gelmiştir. Zira bu bilgileri aktaran insanların ismetlerine ve sıdklarına dair bir delil yoktur. Bu sebeple Mâturîdî, bahsi geçen haberlerden bize ulaşanları mütevatir ve ahad haber olarak iki ana gruba ayırmıştır. O, mütevatir haberin delilliğinde/kaynaklığında hiçbir sorun görmemiş, mütevatir derecesine ulaşmamakla birlikte Hz. Peygambere (sav) refi' kesin olan haberleri de delil olarak kabul etmiştir. Ona göre bu tür haberler karşısında içtihadın terki gerekir.

Mâturîdî bunlar dışında kalan ahad haberlere doğruluk veya yanlışlık

3 Talip Özdeş, "İmam Mâturîdî'nin Te'vîlatü Ehlî's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı" (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997), 54.

4 Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleri ile Türk Bilgini İmam Mâturîdî", *Dini Araştırmalar* 5, no. 15 (2003): 14-18.

5 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Câmîâtü'l-Misriyye, ty.), 4-11.

6 Mâturîdî, peygamberlerin rüyalarının da 'iyan gibi olduğunu söylemektedir. Mâturîdî, *Te'vîlât*, 10:565.

noktasında peşin hükümle yaklaşmamış, bu tür haberlerin tetkik edilmeden reddini uygun görmemiştir. Ahad haberlerde raviler yönüyle problem ortaya çıkabilmektedir. Zira haberi zapt edenin işitmesinde zayıflık gibi bir sorun bulunması, işitilenin uzakta olması gibi problemler muhtemeldir. Mâtürîdîye göre, haberde tam/net duyma/işitme yoksa akıl ile elde edilemeyecek bilgiler için bu şekildeki haber yeterli değildir. Bu durumda haberle birlikte nazar/tefekkür gerekir.<sup>7</sup> Bunların yanlış olma ihtimali bulunsa da “ahad haberle amel etmek caiz olduğu gibi, etmemek de caizdir” temel kriterinden hareketle bunlarla amel etme ciheti ağır basarsa amel edilir, terk yönü ağır basarsa terk edilir.

**1.3. Nazar:** Mâtürîdî'ye göre nazar akıldan farklıdır. Ona göre nazar istidlali bilgiyi ifade eder. Mâtürîdî hem *Te'vîlât*'ta hem de *Kitâbu't-tevhîd*'de nazarı duyu ve haber yoluyla ulaşılan bilgilerin anlaşılması, yorumlanması, ortaya çıkan problemlerin çözülmesi için zorunlu bir araç olarak kabul etmiştir.<sup>8</sup> Mâtürîdî bize ulaşan bazı çelişkili haberlerin değerlendirilmesinin ancak nazar ile mümkün olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî'ye göre haberle elde edilen ilim için mutlaka nazara başvurmak gerekir. Zira haberde doğru olma ihtimali bulunduğu gibi yanlış olma ihtimali de vardır.<sup>9</sup>

*Te'vîlât* incelendiğinde Mâtürîdî'nin nazar için temel hareket noktası olarak Kur'an'ı belirlediği görülmektedir. O, nazar, tedebbür ve tefekkür olmaksızın muradı ilahinin anlaşılamayacağı kanaatindedir.<sup>10</sup> Onun yanılmaz bilgi olarak sunduğu Ahbâru'r-rusul'den kastı vahiydir. Kavram Resulullah bağlamında değerlendirildiğinde ise kastedilen Rasulullah'a indirilen Kur'an'dır.<sup>11</sup> Kur'an mutlak ve doğru bilgiyi içerir. Bu sebeple akli delillere ve Kur'an'ın nassına aykırı her haber reddedilmelidir.<sup>12</sup> Söz konusu haberler muradı ilahiye tespit çabasıyla tefsir için alıntılanmış olsalar da bunlar için nazar yöntemi kullanılmalıdır.

## 2. Mâtürîdî'nin Kıssaları Tevilde Müracaat Ettiği Kaynaklar

Kur'an kıssaları, gerek konuları, gerek üslubu, gerekse olayların ele alınış şekilleri itibarıyla edebi bir sanatın icrası niteliğindeki ya da tarihi vakıaların

7 Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 8.

8 Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:152.

9 Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 9-10.

10 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2:256.

11 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2:374-376.

12 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9:362.

nakli konumundaki kıssalardan farklıdır.<sup>13</sup> Kur'an kıssaları temelde Kur'an'ın indiriliş gayesi ve hedefine uygun özellikler gösterir. Hikaye ve roman türü eserlerde şahıs isimleri, zaman ve mekan unsurları önem arz ederken<sup>14</sup> Kur'an kıssalarında zaman, şahıs ve yer isimleri gibi pek çok konu mübhem bırakılarak kıssalar Kur'an'ın üslubuna uygun olarak özlü bir şekilde anlatılmış, teferruata girilmemiştir.

Kur'an'ın mübhem bıraktığı noktaların kimisi Hz. Peygamber'in (sav) beyanı ile vuzuha kavuşurken söz konusu mübhematin pek çoğu hakkında da herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Müfessirler kıssalardaki mübhemleri izah için Kur'an'ın ardından Allah Rasulü'nden ve sahabeden gelen rivayetlere müracaat etmişlerdir. Bu kaynaklarda bulamadıkları bilgiler için ise isrâîlî malumatı kullanmakta sakınca görmemişlerdir. Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitaptan nakli tecviz eden sözleri,<sup>15</sup> söz konusu malumatı aktaran ilk dönem müfessirlerin "Tevrat'ta okudum, Zebur'da okudum, benî İsrâîl haberlerindedir" şeklindeki ifadelerle alıntılarının menşesine dikkat çekmeleri gibi sebeplerle ilk dönemlerde İslam dışı kaynaklardan aktarılan malumata itiraz edilmemiştir. Fakat sonraki dönemlerde İsrâîliyyâta dayanan pek çok haber, asıl kaynak zikredilmeden nakledilerek tefsir musannafatının içine sokulmuştur. Sahih hadisler dışında kalan ve tarihi bilgiler kapsamında da değerlendirilebilecek bu bilgiler doğru olabileceği gibi yanlış olma ihtimalini de içinde barındırmaktaydı. Sahabe ve tabiine dayandırılan bu haberler, menşeleri meçhul kaldığı için, raviler tarafından mevkuf, hatta musned hadis olarak bile algılanabilmiştir.<sup>16</sup> Bu nedenle olsa gerek Mâturîdî Kur'an kıssalarını teviline yönelik rivayetleri yukarıda zikrettiğimiz temel kriterlere bağlı kalarak nazara sunmuştur.

Mâturîdî'nin kaynaklarını tasnife geçmeden önce; onun kıssaların anlatıldığı ayetleri tefsir ederken sahih bilgi dışındaki malumatın aktarılmasını uygun bulmadığını belirtmek gerekir. O, kıssaların konu edildiği ayetlerdeki mübhem konuların beyanı hususunda çekingen davranmıştır. O bu tür mübhematin bilinmesinde fayda olmayacağı kanaatinde. Ona göre açıklanmasında fayda olsaydı Allah zaten bunları

13 İdris Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri* (Ankara: Otto, 2019), 41-42.

14 Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 225.

15 Ebû Ömar Yusuf ibn Abdî'l-berr en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih ve mâ yenbeği fi rivâyetihi ve hamlihi* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-ilmîye, ty.), 2:40-41.

16 Harun Savut, *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı İbn Kesir Tefsiri Bağlamında* (Ankara: Otto, 2016), 79-84.

bildirirdi.

Örneğin A'raf suresinin 163. ayetinde *وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْتُونَ فِي السَّبْتِ* "Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor..." buyrulmuştur. Tefsirlerde bu şehrin neresi olduğu hakkında birçok görüş yer almıştır. Mâturîdî bazı müfessirlerin, "deniz kıyısında bulunan şehir Eyle'dir, diğerlerinin ise Eriha'dır" dediklerini kaydettikten sonra şu açıklamayı yapmıştır: "Bu şehrin neresi olduğunu bilmiyoruz. Bu şehri öğrenmeye de ihtiyacımız yoktur. Çünkü bunu bilmemizin bize bir faydası yoktur. Eğer buna ihtiyacımız olsaydı Allah bunu bize açıklardı."<sup>17</sup>

Mâturîdî Kur'an kıssalarını tefsir ederken diğer müfessirlerin başvurdukları temel kaynakları kullanmıştır. O bu amaçla Kur'an'a, hadislere, Sahabe kavline müracaat etmiş, Tabiinin ve kendinden önceki müfessirlerin görüşlerine yer vermiş, zaman zaman İsrâîliyyât temelli haberleri de nakletmiştir. Onu diğer müfessirlerden farklı kılan ise söz konusu kaynakları kullanmada izlediği yöntemdir.

### 2.1. Kur'an

Mâturîdî'ye göre Kur'an kıssalarının belirginleştirilmesi kastıyla tefsir kabilinden nakledilen malumatın çoğu yanlış olma ihtimalini içinde barındırmaktadır. Söz konusu malumat nazara sunulması gereken haberler kategorisindedir. Bu sebeple Mâturîdî bu tür bilgileri nazara sunarak kıssaları tefsir etmiştir. Bu kritere göre o, kıssaların zikredildiği ayetleri tevil ederken öncelikle ilgili ayetlerdeki hikmeti merkeze koymuş, sonrasında kıssa hakkında mervi haberleri değerlendirmiştir. Böylece o, kıssaların teferruatını sahit olması şüpheli bilgilerle açıklamak yerine kıssaların Kur'an'da zikredilme hikmetini belirleyerek açıklamayı tercih etmiştir. Bu sebeple onun Kur'an kıssalarını tefsirde birinci kaynak olarak Kur'an'ı kullandığını söylemek yerinde olacaktır. Mâturîdî kıssalarda kişi, zaman ve mekandan ziyade kıssaların Kur'an'da zikrediliş nedeni ile ilgilenmiş, bu sebeple de kıssaları tevilde rivayetlere diğer müfessirler kadar müracaat etmemiştir. Kıssaların açıklaması kabilinden nakledilen rivayetlere sıkça başvurmaması sayesinde tefsirini İsrâîliyyât kaynaklı birçok hurafeden de koruyabilmiştir.

Mâturîdî'nin kıssaların tevili için geliştirdiği ve Kur'an'ı merkeze koyan bu sistemde kıssaların hangi hikmete binaen zikredildiğinin tespiti önemlidir. Bu hikmet doğru tespit edilebilir ise ayetlerde verilen mesaj da doğru anlaşılacaktır. Ona göre Kur'an'da yer alan bütün kıssaların hikmetlerini yedi maddede özetlemek mümkündür:

- 1- Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvet ve risaletinin ispat

17 Mâturîdî, *Te'vîlât*, 5:70.

- 2- İnsanın fitri olarak haberleri dinlemeyi sevmeleri sebebiyle insanların bunları dinleyip ibret almalarını sağlamak
- 3- Bozgunculuk ve inkarlarına devam etmeleri durumunda karşılaşacakları sonucu bildirerek insanları bunlardan alıkoymak
- 4- Müminlerin düşmanlarına karşı peygamberler gibi muamelelerini sağlamak
- 5- Önceki peygamberlerin hepsinin beşer olduklarının bilinmesi
- 6- Ataları arasında iyi ve kötülerin bulunduğu bildirilmesiyle insanların kötülerini bırakıp iyileri örnek almalarını teşvik
- 7- Emri bil maruf nehyi anil münkerin nasıl olacağını göstermek<sup>18</sup>

Mâturîdî'nin *Te'vîlât*'ında neredeyse kıssaların anlatıldığı her ayetin tefsirinde ayetlerdeki ilahi hikmet ve amacı tespit ve bu doğrultuda tevilin yönlendirilmesi şeklindeki yaklaşımı müşahade etmek mümkündür. Bunun bir örneği Habil ve Kabil kıssasında görülmektedir:

Mâturîdî ilk katil olayının anlatıldığı Hz. Adem'in iki çocuğunun kıssasını bildiren ayetleri<sup>19</sup> tefsir ederken iki farklı görüşe yer verir. Bu rivayetlerden birincisi Hasanul-Basrî'ye aittir. Ona göre ayette bahsi geçen iki kişi Hz. Adem'in (as) sülbünden iki çocuğu değildir. Bunlar Allah'a kurban sunan İsrail oğullarından iki kişidir. Bunların birisinin kurbanı kabul edilirken diğersinin kabul edilmemiştir. Tüm insanlar Hz. Adem'in soyundan geldiği için bu iki kişi de Adem'e nispet edilmişlerdir.

Mâturîdî'nin naklettiği ikinci rivayet ise Abdullah b. Abbas (ra), Kelbî ve diğer müfessirlere aittir. Bu rivayete göre iki kişi Hz. Adem'in (as) öz çocuklarıydı. Birisi Kabil diğeri Habil ismindeydi. İkisinin de aynı batından kız kardeşleri vardı. Bu kızların biri güzel diğeri çirkindi. İki oğul da güzel olan ile evlenmek istemiş bu sebeple aralarında niza çıkmıştı. Kardeşlerden biri diğere; Allah'a kurban sunup kurbanı kabul edilenin güzel olanla evlenmesi teklifinde bulunmuştu. Kurbanlarını sunduklarında Habil'in kurbanı kabul edilmişti. Kurbanı kabul edilmeyen Kabil ise kıskançlıkla kardeşini katletmeye karar vermişti.<sup>20</sup>

Mâturîdî'ye göre kıssanın nasıl olduğu, hangi olaydan kaynaklandığı, iki kişinin Hz. Adem'in (as) çocukları olup olmadığını kesin olarak bilemeyiz. Bunları bilmemize de gerek yoktur. Bilip amel etmek için sadece bu kıssadaki ilim ve hikmeti anlamaya ihtiyacımız vardır. Bu gerekçeleri ileri süren Mâturîdî, iki rivayetin analizini yapıp aralarında bir tercihte bulunmamıştır. Bunun yerine Kur'anı merkeze almış, ayetlerin siyakını göz önünde bulundurarak kıssayı tevil etmiştir. Ona göre bu kıssa Resulullah'ın

18 Mâturîdî, *Te'vîlât*, 4:539-540.

19 Maide 5:27-31.

20 Mâturîdî, *Te'vîlât*, 3:496.



nübüvvetini ispat için Kur'an'da yer almıştır. O, bu olayın bildirildiği ayetlerin öncesinde yer alan ve Ehl-i Kitaba hitap eden ayetlerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zira Mâide suresinin büyük bir kısmı Ehl-i Kitabı muhatap almıştır.

Surenin başındaki ayetlerde "Ey Kitap ehli! Resulümüz kitapta bulunup da gizlemekte olduğunuz birçok şeyi size açıklamak üzere geldi..."<sup>21</sup>

"Ey Kitap ehli! Resullerin arasının kesildiği bir dönemde size (gerçekleri) açıklamak üzere Resulümüz gelmiştir"<sup>22</sup> buyrulmuştur.

Ehl-i Kitaba bu şekildeki hitabın sonrasında **وَإِثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ** "Onlara, Adem'in iki oğlunun gerçek olan haberini oku."<sup>23</sup> hitabı gelmiştir. Aslında Allah, Resulüne Ehl-i Kitabın kutsal metinlerinde yer alan bir bilgiyi olduğu gibi okuyup açıklamasını emretmiştir. Böylece Resulullah'ın bu malumatı herhangi bir insandan değil de Allah'tan aldığı ortaya çıkmıştır. Zira o, peygamberin izlerinin silindiği ve ilimlerinin kesintiye uğradığı bir dönemde ancak vahiyle bilinebilecek bir bilgiyi tek tek insanlara açıklamıştı. Dolayısıyla surenin diğer ayetleri ve siyakı göz önünde bulundurulduğunda, ayetteki Hz. Adem'in iki oğlunun haberi, efendimiz Muhammed'in (sav) nübüvvetinin ispatı için zikredilmiştir.<sup>24</sup>

## 2.2. Hadis

Hadis külliyatı incelendiğinde Hz. Peygamberin doğrudan Kur'an'ın tefsirine yönelik hadislerinin pek az olduğu görülmektedir. Konu hakkında Hz. Aişe'den (ra) gelen; "*Peygamber, Cibrîl'in kendisine öğrettiği sayılı birkaç ayet dışında, Allah'ın kitabından herhangi bir şey tefsir etmedi.*"<sup>25</sup> şeklindeki rivayet de bu durumu desteklemektedir. Mâturîdî'nin muasırı müfessirler tarafından tasnif edilmiş rivayet türü tefsirde de Rasulullah'a (sav) merfu olan tefsir rivayetlerinin sayısı oldukça azdır. Örneğin İbn Ebî Hâtim tefsirindeki rivayetlerin sadece %4'ü Rasulullah'a merfudur. Bu rivayetlerin çoğunluğunun da ahad haber kapsamında olduğunu değerlendirmek gerekir. Mâturîdî hadis ve haberler için isnad zikretmemiş, bunların sıhhatini hadis usulü kurallarına göre irdelememiştir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Mâturîdî ayetleri tefsirde Kur'an'ı merkeze koymuştur. Bu bağlamda Kur'an ile çatıştığını düşündüğü hadis rivayetlerini kabulde çekingen davranmış ve bunları ayetlerin teviliinde

21 Maide 5:15.

22 Maide 5:19.

23 Maide 5:27.

24 Mâturîdî, *Te'vilât*, 3:496-497.

25 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Mekke: Dâru't-terbiyeti ve't-tûras, ts.), 1:84.

kullanmamıştır. Söz konusu hadisler meşhur ve maruf olsa ve diğer müfessirler tarafından referans gösterilseler de Mâtûrîdî nezdinde hüküm bina edilecek kaynak değerine sahip değillerdir. Bunun bir örneği Kâf suresinin مِنْ مَّزِيدٍ هَلْ أَتَىكَ لُجْنَةُ الْجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتَ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ "O gün cehenneme 'Doldun mu?' deriz; (O da:) 'Daha var mı?' der." <sup>26</sup> ayetinin tefsirinde görülür. Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği; "Cehennem daha fazlasını isteyince, Rahmân ayağını cehennem üzerine koyar, içeridekileri iyice bastırıp sıkıştırır, o kadar ki bir tek kişinin girebileceği bir yer bile kalmaz." şeklindeki hadis pek çok müfessir tarafından yukarıdaki ayette geçen مِنْ مَّزِيدٍ "Daha var mı?" lafzının tefsirinde kullanılmıştır.

Mâtûrîdî'ye göre bu haber, teşbihi bir sözdür. Bu nedenle bu söz Ebû Hureyre kanalıyla Hz. Peygamberden (sav) merfu olarak rivayet edilse bile fasiddir. Ona göre teşbihin batıllığını ispatlayan akli deliller vardır. Genel bir kural olarak akli delillere aykırı düşen tüm haberlerin reddi ise bir zorunluluktur. Üstelik söz konusu haber "O'na benzer hiçbir şey yoktur" <sup>27</sup> ayeti ile çeliştiği için Kur'an nassına muhaliftir. Ayrıca Allah "andolsun ki cehennemi hem insanlar hem cinlerle dolduracağım" <sup>28</sup> buyurduğu için de bu teşbih sözü Kur'an'ın nassına muhaliftir. Mâtûrîdî bu haberi ravi yönüyle de sıhhatli bulmaz. Zira ona göre nakledilenler Hammâd b. Seleme'ye dayanmaktadır ve o bu hadisi rivayet ettiği sırada yaşlanmış ve akli karışmıştı. Bu sebeple de ondan hadis alınması caiz değildir. <sup>29</sup>

Halbuki Mâtûrîdî'nin reddettiği Ebu Hureyre rivayeti başta Buhârî olmak üzere pek çok muhaddis tarafından tahriç edilmiştir. <sup>30</sup> Bununla birlikte aynı manayı içeren benzer hadisler Enes b. Malik (ra) <sup>31</sup> ve Ebu Said el-Hudrî (r.a) <sup>32</sup> rivayetiyle Kütübüssitte ve diğer hadis kaynaklarında nakledilmiştir.

26 Kaf 50:30.

27 Şura 42:11.

28 Hud 11:119.

29 Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, 9:362. Maturidi bu tür haberlerin Müşebbihe tarafından teşbihe delil olarak gösterilmesinden rahatsızdır. Zira onlar bu rivayetlerden delil getirerek "Allah, cehennem üzerine ayağını koymadığı müddetçe dolmayacaktır." iddiasını dillendirmişler, böylece teşbihe yönelmişlerdir.

30 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır (b.y: Daru tavki'n-necat, 1422), Tefsir, 6:138, hadis no: 4849; Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bânî el-Halebî, 1975), Sıfatü'l-cenne, 4:961, hadis no: 2557; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebi (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2001), 10:270, hadis no: 11458.

31 Buhârî, *Sahîh*, Tefsir, 6:138, hadis no: 4848; Eymân ve'n-nüzûr, 8:134, hadis no: 6661; Tevhid, 9:117, hadis no: 7384; Ebu'l-Hasen Müslim b. Haccac, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1374/1955), Cenne ve sıfatuh, 4:2187 hadis no: 2848; Tirmizi, *Sünen*, Tefsir, 5:243 hadis no: 3272; Nesâî, *Sünenü'l-kübra*, 7:149, hadis no: 7672.

32 Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaut (b.y: Müessesetü'r-risale, 1421/2001), 17:163, hadis no: 11099; 18:267, hadis no: 11740.

## Savut, The Sources That Maturidi Refers to in The Interpretation of The Parables of The Qur'an

Pek çok müfessir de bu rivayetleri temel alarak ilgili ayeti tefsir etmişlerdir.<sup>33</sup> Bu durum Mâturîdî'nin Kur'an'ı nazarın merkezine koyduğunu işaret ettiği gibi hadislerin Kur'an nassıyla muhalefeti durumunda onları kaynak olarak kullanmadığını göstermektedir. Ayrıca bu örnek onun istifade ettiği kaynakların merkez coğrafyadaki kaynaklardan farklı olabileceğini de düşündürmektedir.

Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ta روي عن النبي<sup>34</sup> veya قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>35</sup> ya da قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>36</sup> pek azdır. Bu ifadelerle naklettiği hadislerin önemli bir bölümünü ise fıkhî konuların açıklamasında istihdam etmiştir. Bundan hareketle Mâturîdî'nin kıssaları tevilde hadislere müracaat etmediği şeklinde bir kanaate varmak yanlış olacaktır. Zira o kıssalarda hadislerden de istifade etmiş ama kullandığı hadisleri merfu olarak nitelememiş, bunun yerine onlar için rivayet, haber hatta kısma ifadesini kullanmıştır. Mâide suresi 110. ayetin tefsirinde bu durumun bir örneği görülmektedir. Bahsi geçen ayette Mâturîdî, Hz. İsa hakkında tefsir musannefatında yer alan bilgiyi şu şekilde nakletmiştir:

“Eğer sahihse- bazı kıssalarda şöyle zikredilmiştir: İsa okul çağına geldiğinde öğretmen kendisine; "bismi" der, İsa: "bismillah" der; yine öğretmen: bismillah deyince, İsa; "er- rahman" der; öğretmen: er-rahman deyince İsa: "er-rahim" der. Bunun üzerine öğretmen: "Benden daha bilgili olana nasıl öğretmenlik yapayım?" der.” Mâturîdî bu naklin ardından “Bahsi uzun sürecek bunun gibi pek çok rivayet bulunmaktadır.”<sup>37</sup>

Mâturîdî'nin kısma diye takdim ettiği ve ihtisar ettiği haberin benzerleri pek çok kaynakta merfu hadis olarak nakledilmiştir. Taberî'nin Besmelenin tefsiri için alıntılacağı söz konusu rivayet Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle Rasulullah'a (sav) merfudur.<sup>38</sup> Benzer rivayetleri Ebû Nuaym *Hilyetü'l-Evliya* isimli eserine alıntılanmış,<sup>39</sup> İbn Merdûye de iki farklı tarik ile merfu olarak rivayet etmiştir. İbn Kesir, İbn Merdûye rivayetini naklederek haberin değerlendirmesini yapmış, rivayette gariblik bulunduğunu, merfu olmadığını tespitten sonra, haberin İsrâîliyyât kaynaklı olduğu sonucuna varmıştır.<sup>40</sup> Mâturîdî'nin özetlediği rivayet İbnü'l-Münzir tarafından mevkuf

33 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22:361; bk. İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (by.: Dâru tibe li'n-neşri ve't-tevzî', 1420/1999), 7:403-406.

34 Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:349, 358, 365, 420, 604, 2:81, 3:26, 113, 4:270, 6:479.

35 Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:403, 2:87, 160, 282, 333, 3:69, 74, 92, 155.

36 Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:455, 474, 3:221, 396, 5:294, 6:559, 8:388, 9:143, 556, 10:188, 209.

37 Mâturîdî, *Te'vilât*, 3:646, 647.

38 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1:121, 125, 127.

39 Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatu'l-esfiya* (Mısır: Matbaatu's-saade, 1974), 7:251.

40 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1:119.

hadis/sahabe kavli olarak Saîd b. Cübeyr'den mufassal bir şekilde rivayet edilmiştir.<sup>41</sup> Mâturîdî ise bu rivayetleri sorunlu bulmuş olmalı ki onlar için hadis veya rivayet yerine kıssa ifadesini kullanmış ve bu malumatı aktarmadan önce "eğer sahihse" kaydını düşmüştür.

### 2.3. Sahabe Kavli/Mevkuf Hadis

Sahabe kavilleri Kur'an ve sünnetten sonra tefsir ilminin üçüncü kaynağı olarak kabul edilir. Sahabilerin Kur'an'ın ilk muhatapları olmaları, ayetlerin nüzulüne şahitlikleri, Arapçanın inceliklerini, Arap örf ve adetlerini iyi bilmeleri onların sözlerini Kur'an'ın tefsirinde de en güvenilir konuma taşımıştır.<sup>42</sup> Bununla birlikte sahabilerden birbirinden farklı kaviller de nakledilmiştir. İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren bu sorun İslam alimlerinin gündemini meşgul etmiştir. Onlar bu ihtilafın sebebini sahabiler arasındaki icihad farklılıklarına ve rivayetlerin naklinden ortaya çıkan farklılıklara bağlamışlardır.<sup>43</sup> İhtilafın varlığı sahabe sözlerinin hükmü ve hucetliği konusundaki tartışmaların da yolunu açmıştır. Onların sözlerinin delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı, bağlayıcılığının ne kadar olduğu, nakledilen sözlerden hangilerinin hangi esaslara göre kullanılacakları<sup>44</sup> gibi sorulara âlimler cevap bulmaya çalışmıştır.<sup>45</sup>

Mâturîdî de diğer müfessirler gibi sahabeden nakilde bulunmuş, tefsirinde onların kavillerine yer vermiştir. O, yer yer sahabenin görüşlerini kime ait olduğunu zikrederek alıntılanmış fakat pek çok yerde de sahabilerin isimlerini anmaksızın onların kavillerini nakletmiştir.<sup>46</sup> Onun görüşlerine müracaat ettiği sahabiler arasında öne çıkanlar şunlardır: Abdullah b. Abbâs

41 Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdurrahman et-Turkî (Medine: Dâru'l-meâsir, 2002), 1:204, 205.

42 Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 1:72-90; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* (Kahire: Mektebetü vehbe, 2003), 1:45-47; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, 327-328; Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 146-153.

43 Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelefi'l-hadîs* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, ty.), 267. bk. Harun Savut, *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı*, 109-112.

44 İslam hukuku açısından sahabe kavillerinin bağlayıcılığı hakkında bk. Abdulkerim Zeydân, *el-Medhal lidirâseti't-teşrîfiyyeti'l-islâmiyye* (Bağdat: 1969), 174-175.

45 Sahabe kavillerinin tefsir ilmi açısından değeri hakkında bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 72-79.

46 Maturidî'nin atf yaptığı sahabiler için bk. Talip Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtü Ehli's-Sünne Adlı Eseri*, 46-47.

## Savut, The Sources That Maturidi Refers to in The Interpretation of The Parables of The Qur'an

(ra),<sup>47</sup> Abdullah b. Mesûd (ra),<sup>48</sup> Hz. Ömer (ra),<sup>49</sup> Hz. Ali (ra),<sup>50</sup> Hz. Ebûbekir (ra),<sup>51</sup> Übeyy b. Ka'b (ra),<sup>52</sup> Hz. Âişe (ra),<sup>53</sup> Abdullah b. Ömer (ra),<sup>54</sup> Ebû Hureyre (ra).<sup>55</sup>

Mâturîdî'nin, tefsirinde naklettiği sahabe kavillerinin büyük çoğunluğu Abdullah b. Abbâs'a aittir. O, yaklaşık 600 yerde ismini zikrederek Abdullah b. Abbâs'dan alıntı yapmıştır. Mâturîdî'nin, İbn Abbâs'dan sonra görüşlerine en çok müracaat ettiği sahabe ise Abdullah b. Mesûd'dur (ra). O, 300 civarında konuda ismini vererek Abdullah b. Mesûd'un görüş, açıklama ve rivayetlerini aktarmıştır. *Te'vilât'*ta İbn Abbas'ın ismi İbn Mesûd'un isminin iki kat fazla zikredilmiş olsa da Mâturîdî'nin İbn Abbas'dan etkileşimi bu oranın çok fevkindedir. Zira Abdullah b. Mesûd'dan yaptığı alıntılar incelendiğinde, onun kıraate dönük tercihlerinin önemli bir yekün oluşturduğu görülmektedir.<sup>56</sup> Kıraat ile ilgili rivayetler göz ardı edilerek *Te'vilât'*ta yer alan sahabe kavilleri değerlendirildiğinde Abdullah b. Abbas'ın tefsir kabilinden beyanlarının diğer sahabilerin beyanlarından kemmiyet yönüyle çok daha fazla olduğu görülür.<sup>57</sup>

Abdullah b. Abbas'ın Mâturîdî nezdinde sahip olduğu konumun haklı sebepleri vardır. Tercümanü'l-Kur'an olarak da nitelenen Abdullah b. Abbas'ın çoğunun Kur'an anlayışını kendinde toplayıp mezcetmişti. Bu sebeple onun görüşleri ashabın ekserisinin tefsir anlayışlarını yansıtmaktaydı. Bu özelliği sayesinde o beyanları ile pek çok tefsir müşkilini çözebilmişti. Bu sebepten olsa gerek tefsir musannefatına alınan sahabe dönemi tefsir rivayetlerinin kahir ekseriyeti ona dayanmaktaydı.<sup>58</sup>

Mâturîdî'nin Abdullah b. Abbas'tan yaptığı nakiller incelendiğinde onun Sahabe kavli konusunda seçici davrandığını söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Zira küçük bir kıyaslama ile bu sonuca ulaşmak mümkündür. Pek

47 Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:359, 360, 363, 366, 370, 390, 392, 393, 2:10, 11, 44, 45, 49, 74, 76, 78, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 3/7, 13, 14, 20, 23, 25, 26, 27.

48 Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:354, 534, 577, 2:5, 11, 46, 70, 107, 189, 209, 3:60, 94, 96, 105, 285, 4:30, 33, 37, 52, 66, 328, 423, 425, 5:130, 137, 6:114, 137, 186, 323, 412, 7:26, 8:20, 45, 9:34, 100, 10:66, 435.

49 Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:531, 624, 2:11, 70, 152, 3:17, 26, 58, 60, 61, 69, 80, 326, 4:286,

50 Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:45, 70, 89, 3:91, 4:425, 5:132, 6:445, 7:218, 8:596, 9:199, 10:459.

51 Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:63, 449, 3:49, 58, 59, 3:276, 297, 603, 4:150, 5:290, 6:569.

52 Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:45, 150, 153, 3:380, 4:111, 6:124, 7:227.

53 Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:660, 2:57, 88, 3:7, 513, 4:328, 5:216, 273, 7:544.

54 Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:353, 545, 624, 2:39, 152, 3:91, 105, 228, 4:288, 5:192,

55 Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:45, 3:63, 308, 586, 4:79, 332, 5:128.

56 Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:534, 577, 578, 2:5, 46, 70, 209, 215, 250, 298, 337, 416, 457, 3/23, 25, 85, 133.

57 Ömer Faruk Bilgin, "el-Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2012), 68.

58 Harun Savut, Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı, 127.

çok tefsirde Abdullah b. Abbas'tan neredeyse her ayetin her bir lafzı için görüş zikredilmiştir. Hatta bazen ayetin bir lafzının tefsirinde birbirini nakzeden birden çok rivayetin nakledildiği de olmuştur. Mâturîdî ise ayetleri tefsirde, sahabe kavillerine muasırı olan müfessirler kadar sık müracaat etmemiştir. Örneğin aynı dönemin müfessiri olan Taberî, tefsirinde İbn Abbas'ın ismini 4400'den fazla yerde zikretmişken, Mâturîdî ise İbn Abbas'dan ismini anarak, yaklaşık 600 yerde alıntı yapmıştır.

Mâturîdî'nin Bakara Suresinin 102. ayetinin tefsirinde aktardığı bilgi, onun kıssaları tevilde sahabe kavlerinden nasıl istifade ettiğine örnek niteliğindedir. Mâturîdî, bu ayetin tevilinde, sahabeden sadece Abdullah İbn Abbas'ın görüşüne müracaat etmiş, iki yerde ismini de zikrederek onun sözlerini nakletmiştir. Bunun dışında hiçbir sahabe kavli alıntılanmamıştır. Halbuki ayet, Süleyman'ın (as) mülkü, sihir, Harut ve Marut gibi konuları içerdiği için müfessirlerin dikkatini çekmiş, ilk dönemden itibaren müfessirler bu ayetin tefsirine yoğunlaşmış ve içerdiği konular hakkında onlarca sayfa malumata yer vermişlerdir. Onların aktardıkları bilgiler arasında İbn Abbas'a isnad edilen birçok sözün yanı sıra Abdullah b. Ömer (ra), Hz. Ali (ra) ve Hz. Aişe'ye (ra) isnad edilen görüşler de bulunmaktadır.<sup>59</sup> Mâturîdî'nin İbn Abbas'tan alıntılacağı ilk açıklamada o, *مَا تَقُولُ* lafzına "şeytanların rivayet ettiği sihirdir" manası vermiştir. İbn Abbas'tan aktarılan ve ayetin indiriliş sebebini özetleyen ikinci kavli ise şöyledir:

"Asaf, Hz. Süleyman'ın katibiydi ve ism-i azamı biliyordu. Süleyman'ın emriyle her şeyi yazıp onun tahtının altına gömerdi. Hz. Süleyman vefat edince şeytanlar onları çıkarmış ve her iki satır arasına sihir, küfür ve yalanlar yazarak, "bunlar Süleyman'ın amel ettiği şeylerdi" demişlerdi. Bunun üzerine insanların cahilleri Hz. Süleyman'ı küfre düşmekle suçlamış, ona sebbetmişlerdi. Alimler ise susmayı tercih etmişlerdi. Sonraki dönemlerde de cahil halk ona sövmeyi devam ettirmiş, nihayet aziz ve celil Allah Muhammed'e (sav) 'onlar şeytanların uydurduğu şeylere tabi oldular...' diye başlayan ayeti indirdi."<sup>60</sup>

Hz. Süleyman'ın (as) ismetine de vurgu yapan bu açıklamanın ardından Mâturîdî benzer açıklamaları *وَقَالَ بَعْضُهُمْ* "bazıları da şöyle demiştir", *وقيل أيضًا* "şöyle de denmiştir" kaydıyla vermiş, alıntılacağı sözlerin kime ait olduğunu yazmamıştır. Tüm bu nakillerin ardından ise: "Kıssanın nasıl cereyan ettiğini bilemeyiz. Fakat Yahudilerin nebi ve resullerin kitaplarını bırakıp şeytanların kitapları ile onların sihir ve küfür çağrılarına uydukları anlaşılmaktadır." demiştir. O, Harut ve Marut hakkında da sahabiden bunlar dışında hiçbir bilgi

59 bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2:405-455; Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hatim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed Tib (Suud, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1:185-195; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1:346-372.

60 Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:522.

aktarmamıştır.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Mâturîdî kıssaların Kur'an'da zikrediliş hikmeti üzerinde durmuştur. Ona göre kıssanın zikredilmesinin iki hikmeti vardır. İlk hikmet Rasulullah'ı (sav) bilgilendirmektir ve bu kıssa Hz. Muhammed'in (sav) risaletinin delilidir. Çünkü Rasulullah (sav) Yahudilere kendi kıssalarını olduğu gibi haber vermiştir ki bu da ona kıssanın Allah tarafından bildirildiğinin ispatıdır. İkinci hikmet ise, Hz. Süleyman'ın küfre düştüğünü söyleyenleri yalanlamaktır.<sup>61</sup>

Mâturîdî, kıssalardaki mübhematı kaldıracak, kimisi sahabe sözü olan, malumatı nakletmekten çekinme sebebine zaman zaman temas etmiştir. Bunun bir örneği Tübba'nın kimliğine dönük açıklamalarında görülür. O, Duhan suresinin 37. ayetinin tefsirinde Tübba hakkında Hz. Aişe'den nakledilen rivayetle birlikte şu açıklamayı yapmıştır: *"Ayette ismi geçen Tübba'nın salih adam olduğu rivayet edilir. Hz. Âişe (r.a.) şöyle demiştir: "Tübba'a sövmeyin, çünkü o salih bir adamdı." Onun peygamber olduğu da rivayet edilmiştir. Onun niteliklerini daha önce anlatmıştık. En doğrusunu Allah bilir."*<sup>62</sup>

Kaf suresinin 14.ayetinde geçen *وَقَوْمٌ نُّبِّعَ* Tübba Kavmi hakkında ise şunları söylemiştir:

"Tübba müslüman ve salih bir adamdı, bu bakımdan Allah Teâlâ onu övmüş, ancak kavmini yermiştir. Kendisine tabi olan insanların sayısı çok olduğundan dolayı ona Tübba' ismi verilmiştir. Onun kim olduğunu ve isminin ne olduğunu bilmeye ihtiyacımız yoktur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de ancak bu kadarı belirtildiği ve tevatür yoluyla herhangi bir bilgi gelmediği için müfessirler de bu kadarıyla yetinmişlerdir. Yalan rivayetlerden kaçınmak amacıyla biz de bu kadarıyla yetiniyoruz. En doğrusunu Allah bilir."<sup>63</sup>

Mâturîdî bu açıklamalarda teferruata girmeme sebebini yalan rivayetlerden kaçınma gayesine bağlamıştır. Onun sahabe kavlini tefsirinde kullanma konusunda seçici davranmasının sebebi de bu olmalıdır.

#### 2.4. Tabiun Kavli

Mâturîdî'nin ayetlerin tevilde Kur'an, sünnet, sahabe kavlinden sonra müracaat ettiği kaynak, tâbiûn alimlerinin görüşleridir. Bu bağlamda o ayetlerin izahında, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem,<sup>64</sup> Alkame b. Kays,<sup>65</sup> Amr

61 Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:523.

62 Mâturîdî, *Te'vilât*, 9:208. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Tübba tüm tefsirde iki yerde zikredilmiş ve eldeki tefsirlerde ilk olarak burada geçmektedir. Diğer açıklama ise Kaf suresinde yer almaktadır. Bu durum Maturidi'nin tefsire yönelik açıklamalarının tamamına muttali olmadığımızı işaret etmektedir.

63 Mâturîdî, *Te'vilât*, 9:350.

64 Mâturîdî, *Te'vilât*, 4:201.

65 Mâturîdî, *Te'vilât*, 3:16, 357.

b. Dînâr,<sup>66</sup> Amr b. Şurahbîl,<sup>67</sup> Atâ b. Ebî Rebah,<sup>68</sup> Dahhâk b. Müzâhim,<sup>69</sup> Ebu'l-Âliye,<sup>70</sup> Hasan el-Basrî,<sup>71</sup> İbn Cüreyc,<sup>72</sup> İbn Sîrîn,<sup>73</sup> İkrime,<sup>74</sup> Katâde b. Diâme,<sup>75</sup> Mesrûk b. Ecda',<sup>76</sup> Muhammed b. Ka'b el-Kurazî,<sup>77</sup> Mücâhid b. Cebr,<sup>78</sup> Said b. Cübeyr,<sup>79</sup> Salim b. Abdullah b. Ömer,<sup>80</sup> Süfyan b. Uyeyne,<sup>81</sup> Şa'bi,<sup>82</sup> Zührî<sup>83</sup> gibi alimlerin açıklamalarına müracaat etmiştir.

*Te'vilât* incelendiğinde, Mâturîdî'nin ayetleri tefsir ederken açıklamalarına en çok müracaat ettiği tâbiûn müfessirinin Hasan el-Basrî olduğu görülür. Hasan el-Basrî'nin Mâturîdî üzerindeki etkisi diğer tâbiûn alimleri ile kıyaslanmayacak kadar büyüktür. Mâturîdî'nin Hasan el-Basrî'den yaptığı nakillere, bu nakillere getirdiği yorumlara bakıldığında Mâturîdî'nin tefsirdeki dirayet gücünün şekillenmesinde bu tabii alimin nasıl bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>84</sup> Mâturîdî Hasan el-Basrî'den yüzlerce yerde alıntı yapmış olmasına rağmen onun her görüşünü onaylamamıştır. O, Tabiun dönemi müfessirlerinin görüşlerini değerlendirirken yukarıda bahsettiğimiz ilkelere bağlı kalmış, bu bağlamda Hasan el-Basrî'nin kıssaların teviline yönelik kimi açıklamalarını da eleştiriye tabi tutmuştur.

Mâturîdî'nin Bakara suresi 36. ayetinin tefsirinde Hasan el-Basrî'nin tefsiri kabilinden yaptığı açıklamalara yönelttiği itirazlar bu söylediğimize örnek niteliğindedir. Ayette Şeytanın Hz. Adem ve Hz. Havva'nın ayaklarını kaydırıp onları cennetten çıkarması konu edilir. Mâturîdî ayeti tevil ederken Hz. Adem'in nasıl şeytana kandığı konusunu irdeler. Bu sırada Hasan el-Basrî'nin Araf suresindeki *مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِينَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ*

66 Mâturîdî, *Te'vilât*, 3:91.

67 Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:6.

68 Mâturîdî, *Te'vilât*, 3:618, 9:436, 10:404.

69 Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:393, 2:273, 3:277, 6:455, 7:511, 567, 9:414, 474, 475, 509, 510.

70 Mâturîdî, *Te'vilât*, 10:625.

71 Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:376, 405, 408, 423, 427, 435, 436, 437, 445, 450, 483, 523, 524, 529, 447, 456, 572, 594.

72 Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:423.

73 Mâturîdî, *Te'vilât*, 3:376, 505, 10:582.

74 Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:448, 7:348, 8:503.

75 Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:423, 2:329, 471, 3:35, 253, 385, 397, 431, 448, 556, 638, 4:121, 125, 175.

76 Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:529, 3:155, 9:323, 619.

77 Mâturîdî, *Te'vilât*, 9:544, 545.

78 Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:378, 416, 3:349, 500, 530, 602, 634, 4:169, 175.

79 Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:141, 3:132, 581, 3:602, 629, 639.

80 Mâturîdî, *Te'vilât*, 3:618.

81 Mâturîdî, *Te'vilât*, 10:44, 420, 537.

82 Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:86, 3:439, 602, 639, 640.

83 Mâturîdî, *Te'vilât*, 2:567, 3:340, 9:619.

84 Ö. Faruk Bilgin, el-Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ını, 70-72.



## Savut, The Sources That Maturidi Refers to in The Interpretation of The Parables of The Qur'an

*"Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedi olarak yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı."*<sup>85</sup> ayetine getirdiği şu yorumu gündeme taşımıştır:

"Adem meleklerin daha üstün olduğunu ve kendisinin ebediyen yaşayamayacağını biliyordu. Çünkü kendisine öleceği haber verilmişti. Kendisinin çamurdan, meleklerin ise nurdan yaratılması sebebiyle melek olamayacağını, ancak onların yüceliğine yaklaşabileceğini anlamıştı. Şeytan onlara vesvese verirken söylediklerinin bir samimiyet ve iyi niyet ürünü olduğunu ifade etmişti. Bunun üzerine Adem ile eşi şeytanın söylediklerine inanmasalar da yasaklanmış ağaçtan yeme konusunda ona uymuşlardır. Şayet onlar İblis'in sözlerini benimsemiş olsalardı günahları, ağaçtan yemeye oranla daha büyük olacaktı. Fakat onlar bu sebeple değil, istek ve arzularına kapılarak yemişlerdir. Adem ile Havva İblis'i dile getirdiği hususlarda tasdik etselerdi küfre girerlerdi. Bu ise şüphe yok ki yasaklanmış ağaçtan yemekten çok daha vahim bir sonuç doğururdu."

Mâturîdî sık sık açıklamalarına müracaat ettiği, yüzlerce yerde fikirlerinden istifade ettiği Hasan el-Basri'nin bu görüşlerinin ayetlerin özü ile çeliştiğini düşünerek onun açıklamalarını makul görmemiş, itiraz gerekçelerini sıralayarak bu konuda ondan gelen beyanları kabul etmemiştir. Onun söz konusu itirazındaki şu sözler dikkat çekicidir: *"Hasan el-Basri böyle bir duruma şahid olsa bile Allah'ın meleklerden üstün kılıp, beşerin atası yaptığı bir zat hakkında böyle bir iddiayı dillendirmesi korkunç bir durum olurdu."*<sup>86</sup>

Mâturîdî, Hasan el-Basri'nin açıklamasının başında *"Hz. Adem meleklerin ölümsüz olduğunu anladı"* şeklindeki açıklaması için ise *"Bunun ne olduğunu, itikad ettiği bir inanç mıdır, yoksa (gayri ihtiyari) dilinden dökülen bir söz mü, bilemiyorum. Zira böyle bir husus ancak Allah'tan geldiğine dair şüphenin bulunmadığı bir durumda bilinebilir"* demiştir.<sup>87</sup> Mâturîdî'nin Hasan el-Basri'nin açıklamaları karşısındaki bu tavrı onun tevil için belirlediği kriterlere bağlı kaldığını göstermektedir. O, kıssaları tefsirde kullandığı sahabe kavillerini de bu kriterlere bağlı kalarak isdiham etmiştir.

### 2.5. Müfessirlerin Görüşleri

Mâturîdî *Te'vîlât'*ta ayetlerin tefsiri için alıntılardığı görüşlerin genellikle kime ait olduğunu belirtmemiştir. O, kendinden önceki alimlerden naklettiği bilgileri çoğunlukla meçhul sıyga ile aktarmıştır. Onun bir isme nispet etmeksizin meçhul sigalarla alıntılardığı haberlerin tabii sonrası döneme ait olduğu akla gelse de söz konusu haberler incelendiğinde bunların kiminin sahabeye veya tabiuna ait oldukları anlaşılmaktadır. Bu sebeple Mâturîdî'nin isim zikretmeksizin *Te'vîlât'*ta aldığı tefsir rivayetlerinin sahabe,

85 Araf 7:20.

86 Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1:435-436.

87 Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1:437.

tabiin, tebeu't-tabiinden veya sonraki dönem müfessirlerden kime ait olduğunu tam olarak tespit mümkün değildir.<sup>88</sup> Ancak kendisinin ismini zikrettiği alimler üzerinden bir tespit mümkün olabilmektedir. Mâturîdî'nin bu şekilde ismini kaydettiği alim az olmakla birlikte bunlar arasında Ebu Bekr Abdurrahman b. Keysân,<sup>89</sup> Mukâtil b. Süleymân,<sup>90</sup> Mukâtil b. Hayyân,<sup>91</sup> Muhammed b. Sâib el-Kelbî<sup>92</sup> dikkat çekmektedir.

Tahrîm suresinin 10. ayetini tevilinde Mâturîdî'nin gündeme taşıdığı müfessir görüşleri ve bunları değerlendirişi, onun kendinden önceki müfessirlerin görüşlerini nasıl istihdam ettiğinin bir örneğidir. Ayette: “Allah, inkâr edenlere Nûh’un karısı ile Lût’un karısını misal vermektedir: Onlar kullarımızdan iki erdemli kişinin nikâhu altındaydılar ama onlara ihanet ettiler. Dolayısıyla kocaları da Allah’tan gelen cezaya karşı onları koruyamadı ve kendilerine, “...’haydi, diğer girenlerle birlikte girin bakalım ateşe!’ dendi.” buyrulmuştur.

Mâturîdî’ye göre ayet Hz. Peygamberin (sav) akrabalarından kafir olanlara cevap niteliğindedir. Onlar, Muhammed’in (sav) söylediği gibi olursa ahirette Hz. Peygamberden kendilerine şefaet etmesini bekliyorlardı. Zira onlar onun tüm varlıklara olan şefkat ve merhametini biliyorlardı. Buna istinaden onun helak ve felakete sürüklenen akrabalarına bigane kalmayacağını ve onları azaptan kurtaracağını düşünüyorlardı. Rasulullah (sav) ile olan akrabalıklarının onları aldatmaması için Allah ayette Nûh ve Lût’un eşlerini örnek gösterilmiştir. Böylece küfürde kaldıkları sürece akrabalığın onlara bir fayda sağlamayacağı bildirilmiştir.

Mâturîdî bu ayetin tefsirinde Mutezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam’ın “Bu ayet, salih kişinin iyiliğinin kötü niyetli kişiye fayda sağlamayacağını göstermektedir.” şeklindeki görüşünü nakletmiştir. El-Esam bu ayetten hareketle şefaattin olamayacağını savunmaktadır. Mâturîdî, bu misalin günahkar müminler için değil kafirler için getirildiğini söyleyerek el-Esam’ın görüşüne karşı çıkmış ve gerekçelerini sıralamıştır.<sup>93</sup>

Ayette Nûh ve Lût’un eşlerinin hıyanetlerinin ne olduğu bildirilmemiştir. Açıklanmayan bu konuyu vuzuha kavuşturmak maksadıyla müfessirler çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Mâturîdî kıssanın bu kısmını açıklığa kavuşturmak maksadıyla kendinden önceki müfessirlerden nakilde bulunmuş, bu amaçla iki görüşü eserine alıntılamıştır. Bu iki görüşten ilki; kocalarına hıyanetin din konusunda olduğu şeklindedir. Mâturîdî bu

<sup>88</sup> Ö. Faruk Bilgin, el-Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı, 72-73.

<sup>89</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:418, 7/137.

<sup>90</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:529, 555, 2/350, 457, 3:382, 397, 6:109, 291, 315, 7:257.

<sup>91</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 7:450.

<sup>92</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 1:397, 396, 529, 633, 3:411, 4:27, 111.

<sup>93</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 10:95-96.

görüşün kime ait olduğunu zikretmeksizin يذكر من ومنهم ifadesini kullanarak açıklamanın sahibi müfessiri meçhul bırakmıştır. Ardından Nuh ve Lut'un eşlerinin hangi eylemleri ile eşlerine hıyanet ettiklerine açıklık getiren beyanları nakletmiştir. Mâturîdî'nin وذكر بعضهم meçhul siygası ile alıntılardığı ikinci görüşe göre ise eşleri zina etmek suretiyle bu iki peygambere hıyanet etmişlerdir. Mâturîdî bazı müfessirler tarafından ileri sürülen bu iddiayı ise peygamberlerin ismetine aykırılığı sebebiyle reddetmiştir.<sup>94</sup>

## 2.6. İsrâîliyyât

Kur'an kıssalarında bazı konuların mübhem bırakıldığını, teferruatı merak eden müfessirlerin kıssaların anlatımındaki boşlukların doldurulması ve mübhem bırakılan hususların aydınlatılması amacıyla temel kaynaklar dışında başka kaynaklara da bakma ihtiyacı hissettiklerini, bu bağlamda Ehl-i Kitabın eserlerinden de alıntılar yaptıklarını yukarıda belirtmiştik. Alıntılanan bu bilgilerde İslam'ın değerleri ile çelişmeme prensibi temel şart olarak belirlenmesine rağmen bu uygulama pek çok yanlış malumat ve hurafenin tefsirlere girmesine neden olmuştur.

Geçmiş ümmetlerin başlarından geçen olayların anlatıldığı ayetlerde mübhematin anlaşılması için başvurulan İsrâîliyyât kaynaklı bilgiler haber kapsamında değerlendirilmektedir. Mâturîdî'nin bu tür haberlere nasıl baktığı göz önüne alındığında genel bir fikir sahibi olmak mümkündür. O, Kur'an kıssalarını tarihî bilgiler kapsamında ele alır buna göre değerlendirir, kıssalara vahiy dışında bir şey eklenmemesi gerektiğini savunur.<sup>95</sup>

Onun bu yaklaşımına pek çok örnek vermek mümkündür. Bu yaklaşıma örneklerden birisi İsrail oğullarına hitaben verilen ادخلوا هذه القرية هذه القرية "Şu şehre girin"<sup>96</sup> emrinde kastedilen şehrin neresi olduğu konusunda söyledikleridir. Mâturîdî'ye göre Ayette girilmesi emredilen şehrin neresi olduğu bildirilmemiştir. Müfessirlerin bir kısmı ise ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم "Allah'ın sizin için yazdığı kutsal topraklara girin"<sup>97</sup> ayetine dayanarak bu şehrin Beytü'l-Makdis olduğunu söylemiştir. Mâturîdî'ye göre şehrin ismiyle ilgili farklı görüşler zikredilmiştir fakat ayetin hedefinin dışındaki bilgilerin verilmesine ihtiyaç yoktur, bu sebeple ayet her şeyi açıklamamıştır. Bu ayeti tefsir eden müfessirlerin görüşleri Kur'an'ın başka ayetlerine dayansa, bu sebeple de kuvvetle muhtemel olsalar bile, temel amaç ayetin verdiği hedefin doğru anlaşılmasıdır. Bunun için girilmesi istenen şehrin Beytü'l-Makdis olup

<sup>94</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 10:96-97.

<sup>95</sup> Nuri Tuğlu, "Maturidiliğin Hadis Anlayışı", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7, no.2 (2010): 108.

<sup>96</sup> Bakara 2:58.

<sup>97</sup> Maide 5:21.

olmadığı bilgisi ayetin hedefinin yanında önemsiz kalır. Bu ayette muhatabın bilgilendirilmek istendiği konu İsrail oğullarının kendilerine emredilene yapmamalarıdır. Ümmeti Muhammed de ayet ile bu konuda uyarılmıştır.<sup>98</sup>

Mâturîdî'nin İsrail oğullarının Ashabu's-Sebt olarak isimlendirilen grubundan bahseden "Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor"<sup>99</sup> şeklindeki ayetin tefsiri hakkında söyledikleri de onun mübhem konulara yaklaşımına bir örnektir. O, ayette geçen şehrin neresi olduğunu bilmenin gerekmediğini, şehrin ismini bilmenin bir faydasının olmadığını şayet bir faydası olsaydı Allah'ın bunu bildireceğini söylemiştir.<sup>100</sup>

Mübhem lafız ve konular hakkında sergilediği tavrı, Mâturîdî'yi kıssaların tefsirinde İsrâîlî rivayetleri kullanmaktan büyük ölçüde korumuştur. O, tefsirlere giren ve İslam'ın temel prensipleri ile uyuşmayan İsrâîliyyât temelli malumatı hurafe olarak nitelemekten de çekinmemiştir. Örneğin Yusuf suresindeki رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ "Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı."<sup>101</sup> ifadesinin tefsirinde, kendinden önceki müfessirlerin naklettikleri "kadın Yusuf için sırt üstü yattı, Yusuf da kadını arzuladı, yani Yusuf da pantolonunu çıkardı" şeklindeki İsrâîlî haberleri hurafe diye niteleyip, bu gibi hurafelerin Hz. Yusuf (as) hakkında söylenmesinin helal olmadığını kaydetmiştir. Bu tür rivayetleri söz konusu ifadenin geçtiği ayetin devamını ve surenin içinden üç ayeti<sup>102</sup> gerekçe göstererek şiddetle reddetmiştir.<sup>103</sup>

Bu bağlamda o, Hz. Yunus'un (as) işlediği kusur hakkında nakledilen İsrâîliyyât kaynaklı haberleri de hurafe olarak tanımlayarak bunlara şiddetle karşı çıkmıştır. O, Hz. Yunus'un (as) hatasını, Allah'ın izni gelmeden kavminden ayrılmasına bağlamıştır. Bu hususta müfessirlerin aktardıkları haberlerin neleri ihtiva ettiğinden bahsetmemiş ama şu ifadelerle söz konusu haberleri eleştirmiştir: "Yoksa bu meselenin, müfessirlerin söyledikleri hurafelerle alakası yoktur; onlar, resullerden ve nebilerden herhangi birine nispet edilmesinin

<sup>98</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1:468.

<sup>99</sup> Araf 7:163.

<sup>100</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, 5:70.

<sup>101</sup> Yusuf 12:24.

<sup>102</sup> Bu ayetler şunlardır: هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي "Yusuf, "Asıl kendisi benimle birlikte olmak istedi" dedi." (Yusuf 12:26), كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ "Böylece onu, kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik" (Yusuf 12/24), ذَلِكَ لِيُعَلِّمَ أَنَّى لَمْ أَكُنْهُ بِالْغَيْبِ "Bu, Aziz'in, yokluğunda ona hainlik etmediğimi bilmesi içindi." (Yusuf 12:52), إِنَّ الْعَزِيزَ إِمْرَأْتُ قَالَتْ سُوءٌ مِنْ عَالِيهِ عَلِمْنَا مَا يَلِيهِ خَاشٍ فَلَنْ "Kadınlar, "Hâşâ! Allah için, biz ondan hiçbir eğrilik görmedik" dediler. Aziz'in karısı da: "Şimdi gerçek ortaya çıktı, ben onunla beraber olmak istemişim. Şüphesiz ki o doğru söyleyenlerdendir" dedi." (Yusuf 12:51)

<sup>103</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, 6:225-226.

## Savut, The Sources That Maturidi Refers to in The Interpretation of The Parables of The Qur'an

*caiz olması şöyle dursun, insanların Rabb'ine karşı en câhil ve en hakir olanına bile nispeti caiz olmayan şeyleri Hz. Yunus'a nispet ediyorlar.*"<sup>104</sup>

Bu keskin tavrına rağmen Mâturîdî bazı yerlerde İsrâîliyyât kapsamında değerlendirilebilecek bilgilere de yer vermiştir. O, bu şekilde alıntılacağı bilgileri doğrudan Ehl-i Kitaptan değil kendinden önceki alimlerden alıntılanmıştır. Söz konusu malumat alıntılanmasına müsaade edilen yani İslam şeriatının reddetmediği İsrâîliyyât kapsamındaki bilgilerdir. Onun yaptığı aktarım kendinden önceki alimlerin konuya getirdikleri açıklama olduğu için bunların hurafe kapsamındaki İsrailiyyat şeklinde nitelenmeleri de mümkün değildir. Buna rağmen Mâturîdî bahsi geçen açıklamaları istidlal için değil, genellikle bu bilgilerden hareketle kesin hükme ulaşmanın imkansızlığını göstermek için alıntılanmıştır.

Örneğin Mâturîdî, Bakara suresinde İsrail oğullarından bir inek kurban etmelerinin emredildiği zebih kıssası hakkında, konuyu özetleyen, kıssadaki hikmeti ortaya koyan izahatta bulunmuştur. Burada diğer hayvanlar değil de sığırın mucize kılınmasının hikmeti hakkında iki açıklama yapmıştır. Bunlardan ilki birçok tefsirde nakledilen bir bilgidir<sup>105</sup> ve şöyledir; *"Anne babasına karşı vefa, iyilik ve şefkatle davranan bir adam vardı. Bu adamın ayetlerde vâşfedilen nitelik ve benzerlikte bir ineği vardı. Allah, ana-babasına sergilediği davranışın mükafatını dünyada vermeyi dilemişti."*<sup>106</sup> Mâturîdî'nin hikmetlerin ilki olarak nitelediği hadise, İbn Kesîr'in tespitine göre, zebih kıssasında aktarılan çoğu haber gibi İsrâîl oğullarının kitaplarından alıntılanmış haberdır. Söz konusu malumat nakline cevaz verilen İsrâîliyyât kapsamında oldukları için bunlar tasdik edilmedikleri gibi yalanlanmazlar.<sup>107</sup>

Mâturîdî, zebih kıssasında nakledilen haberlerin bu özelliğini göz önünde bulundurmuş olmalı ki, o bu konuda müfessirlerin görüşlerine itimattan kaçınmıştır. Örneğin ineğin hangi parçası ile ölüye vurulduğu hakkında; *"Bazıları sağ buduyla vurulduğunu söylemişlerdir. Fakat Allah'tan bir haber olmadan bu bilinemez. Bu sebeple kitapta bildirildiği şekilde 'bir parçası ile' vuruldu denebilir."* demiştir.

### Sonuç

Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*'de insanı bilgiye/ilme ulaştıran yollar olarak tespit ettiği, *el-'iyan*, *haber* ve *nazar* diyerek kavramsal çerçevesini çizdiği sisteme bağlı kalarak, Kur'an'ı tefsir etmiştir. O peygamberlerin getirdikleri haberleri, bu bilgilerin açık delillerle/mucizelerle ispatlanması sebebiyle en

<sup>104</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, 8:587.

<sup>105</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2:186; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandi, *Bahru'l-ulûm* (b.y., ts.), 1:63-64.

<sup>106</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1:492.

<sup>107</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1:297-298.

doğru, en sağlam bilgi olarak kabul etmiştir. Ona göre Hz. Peygambere indirilen Kur'an, mutlak ve doğru bilgiyi içermektedir. Rasulullah'tan (sav) mütevatir olarak bize ulaşan haberlerin doğruluğunda bir sorun bulunmadığı gibi Peygambere refi' kesin olan haberler de delil olarak kabul edilir. Bunlar dışında ayetlerin tevilini için kullanılacak haberlerin Kur'an'ın nassına aykırı olmamaları gerekmektedir. Zira bu tür haberlerin doğru olma ihtimali bulunduğu gibi yanlış olmaları da muhtemeldir. Bu sebeple muradı ilahiyi tespit amacıyla kullanılacak haberler nazara vurulmalıdır. Mâtûrîdî Nazarı tedebbür ve tefekkür ile birlikte düşünmektedir.

Mâtûrîdî Kur'an kıssalarını tevilde bu temel parametrelere bağlı kalarak kaynaklara müracaat etmiştir. Bu bağlamda o diğer müfessirler gibi Kur'an'a, sünnete, sahabe kavline müracaat etmiş, Tabiinin ve kendinden önceki müfessirlerin görüşlerine yer vermiştir. İsrâîliyyât temelli haberlere ise eleştirmek gayesiyle dikkat çekmiştir.

Mâtûrîdî Kur'an kıssalarını tefsirde birinci kaynak olarak Kur'an'ı kullanmış, bunu yaparken de hikmeti merkeze alan bir yaklaşım sergilemiştir. O, kişi, zaman ve mekandan ziyade kıssaların Kur'an'da zikrediliş nedeni ile ilgilenmiş, ayetlerde verilmek istenilen mesajın ancak hikmetin doğru tespiti ile mümkün olabileceğini savunmuştur. *Te'vîlât'* ta tefsir edilen neredeyse her kıssada ilahi hikmet ve amacı tespit ve bu doğrultuda tevilin yönlendirilmesi şeklindeki yaklaşımı müşahede mümkündür.

Mâtûrîdî kıssaları tevilde hadislerden de istifade etmiş ama kullandığı hadisleri merfu olarak nitelememiş, bunun yerine onlar için rivayet, haber hatta kıssa ifadesini kullanmıştır. O, Kur'an ile çatıştığını düşündüğü hadis rivayetlerini kabulde ise çekingen davranmış ve bunları ayetlerin tevilinde kullanmamıştır. Söz konusu hadisler meşhur ve maruf olsa ve diğer müfessirler tarafından referans gösterilseler de Mâtûrîdî nezdinde hüküm bina edilecek kaynak değerine sahip olmamışlardır.

Mâtûrîdî de diğer müfessirler gibi sahabeden nakilde bulunmuş, tefsirinde onların kavillerine yer vermiştir. O yer yer sahabenin görüşlerini kime ait olduğunu zikrederek alıntılarını fakat pek çok yerde sahabilerin isimlerini anmaksızın onların sözlerini nakletmiştir. Onun görüşlerine müracaat ettiği sahabeler arasında Abdullah İbn Abbâs (ra) ve Abdullah b. Mesûd'un (ra) öne çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte o sahabe kavillerine muasırı olan müfessirler kadar sık müracaat etmemiş, bu konuda seçici davranmıştır.

Mâtûrîdî'nin kıssaların tevilinde müracaat ettiği bir diğer kaynak tâbiûn alimlerinin görüşleridir. O tâbiûndan bir çok alimden görüş aktarmıştır. Onun bilgisine müracaat ettiği alimler arasında Hasan el-Basrî ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Zira Hasan el-Basrî'den yaptığı nakillere, bu

nakillere getirdiği yorumlara bakıldığında Mâturîdî'nin tefsirdeki dirayet gücünün şekillenmesinde bu tabii alimin büyük bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o Hasan el-Basrî'nin her görüşünü onaylamamış, onun kıssaların teviline yönelik bazı açıklamalarını eleştirmiştir. Bu durum onun onun tevil için belirlediği kriterlere bağlı kalmasından kaynaklanmıştır.

Mâturîdî'nin kendinden önceki alimlerden naklettiği bilgileri çoğunlukla meçhul sıyga ile aktarması sebebiyle alıntıladiğı görüşlerin çoğunun kime ait olduğunun tespiti mümkün değildir. Ancak isimlerini kaydederek görüşlerini zikrettiği pek az sayıdaki alim göz önünde bulundurulduğunda onun, tebeu't-tabiinden veya sonraki dönem müfessirin açıklamalarını da kullandığı anlaşılmaktadır.

Hız. Adem'in iki oğlu hakkındaki farklı rivayetleri kullanması müfessirin ayetler hakkında nakledilen bilgilerin çoğuna hakim olduğunu gösterir. O muasırı müfessirlerle benzer kaynakları kullanmış olmalı. Bu durum Mâturîdî'nin yaşıadığı dönemde Türkistan olarak nitelediğimiz coğrafyanın merkez coğrafya diye tanımlayabileceğimiz bölge ile aynı bilgi birikimine sahip olduğunu işaret etmektedir. Mâturîdî'nin farklı görüşleri naklediş usulü analiz edildiğinde onun, teville giderken kabul etmediği görüşlerin dahi gerekçelerini zikretmekten çekinmediğini ortaya koymaktadır. Bu gerek muasır gerekse sonraki dönemlerde yaşıamış müfessirlerinin başvurmadıkları bir yöntemdir. Kimi müfessir rivayetleri nakledip kabul ettikleri görüşlerin nedenlerini açıklamakla yetinmiş, kimi müfessir ise karşı çıktığı rivayeti zayıflatmayı veya kabul ettiği rivayeti kuvvetlendirmeyi tercih etmiştir.

Mâturîdî'de ise durum farklıdır. O, karşı çıktığı görüşü savunanların gerekçelerini de sıralamıştır. Bazen hangi görüşü tercih ettiğini bile söylememiş bunun yerine ayetlerin amacını tespitte çalışmıştır. Ayetin amacını tespitten önce iki farklı görüşü gerekçelendirmek tefsirlerde pek de görülen bir durum değildir. Bu yaklaşım onun bakış açısının genişliğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte onun kullandığı kaynakların merkez coğrafyada kullanılan kaynaklardan daha kapsamlı olabileceği de akıllara gelmektedir. Çünkü muasırı olan müfessirler farklı fikirleri sunsa da bunları savunanların gerekçelerinden bahsetmemişlerdir. Bu veriler Türkistan ilmi muhitindeki düşünce çeşitliliğinin kaynak çeşitliliğinden de güç aldığı izlenimini vermektedir.

Kur'an'ı tefsirde izlediği yöntem Mâturîdî'yi kıssaların tefsirinde İsrâîlî rivayetleri kullanmaktan büyük ölçüde korumuştur. O, tefsirlere giren ve İslam'ın temel prensipleri ile uyuşmayan İsrâîliyyât temelli malumatı kullanmadığı gibi bunları hurafe olarak nitelemekten de çekinmemiştir.

Keskin tavrına rağmen Mâtürîdî, çok az da olsa İsrâîliyyât kapsamına girebilecek bazı nakillere de yer vermiştir. O, doğrudan ehli kitabın kaynaklarına başvurmamış, bu bilgileri kendinden önceki alimlerden aktarmıştır. Yani onun kullandığı İsrâîliyyât kaynaklı malumat genellikle alıntı yaptığı kaynaklardan naklettiği, önceki alimlerin ilgili konuya getirdikleri açıklamalardır. Söz konusu malumat İslam şeriatının reddetmediği İsrâîliyyât kapsamında değerlendirilse de Mâtürîdî bunları istidlal için değil, genellikle bu bilgilerden hareketle kesin hükme ulaşmanın imkansızlığını göstermek için alıntılanmıştır. Netice itibariyle Mâtürîdî'nin kıssalar hakkında müfessirlerden gelen haberlere karşı sergilediği şüpheli yaklaşım *Te'vîlât'*ı İsrâîliyyât kaynaklı haberlerden korumuştur. Onun uyguladığı metod sayesinde hikmet ve amel ön plana çıkmış, İsrâîliyyât bilgisinin tevilde yer almasının doğuracağı sakıncalar kısmen ortadan kalkmış, hatta İsrâîliyyâta dayalı bilgi işlevsiz hale gelmiştir.

#### Kaynakça

- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.
- Bilgin, Ömer Faruk. *el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'nın Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. b.y: Daru tavkî'n-necat, 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliya ve tabakatu'l-esfiya*. Mısır: Matbaatu's-saade, 1974.
- İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed Tîb. Suud, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnaut. b.y: Müessesetü'r-risale, 1421/2001.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. by.: Dâru tîbe li'n-neşri ve't-tevzî', 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu muhtelefi'l-hadîs*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, ty.
- İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdurrahman et-Türkî. Medine: Dâru'l-meâsir, 2002.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinmeyen Yönleri ile Türk Bilgini İmam Mâtürîdî". *Dini*



Savut, The Sources That Maturidi Refers to in The Interpretation of The Parables of The Qur'an

- Araştırmalar* 5, no.15 (2003): 5-28.
- Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *et-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Câmiâtu'l-Mısriyye, ty.
- Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlatü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basellûm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Müslim, Ebu'l-Hasen b. Haccac. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1374/1955.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Hasan Abdülmünim Şelebi. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2001.
- Özden, Şükrü. "Mâturîdî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28:146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özdeş, Talip. *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlatü Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Savut, Harun. *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı İbn Kesir Tefsiri Bağlamında*. Ankara: Otto, 2016.
- Semerkandi, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. b.y.: ts.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2008.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*. Ankara: Otto, 2019.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Mekke: Dâru't-terbiyeti ve't-türas, ts.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bânî el-Halebî, 1975.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâturîdî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28:151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41:32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tuğlu, Nuri. "Mâturîdîliğin Hadis Anlayışı". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7, no. 2 (2010): 95-139.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. Kahire: Mektebetü vehbe, 2003.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal lidirâseti't-teşriyyeti'l-islâmiyye*. Bağdat: 1969.



## Kemâlpaşazâde'nin *Halku'l-Kur'ân* Problemine Yaklaşımı\*

Eyüp Gür

Cumhuriyet Üniversitesi / Cumhuriyet University  
Sosyal Bilimler Enstitüsü / Social Sciences Institute

Doktora Öğrencisi / PhD Student

eyupgur60@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3926-3452

### Öz

Allah'ın kelâm sıfatının bir tezahürü olan Kur'ân'ın yaratılmış olup-olmadığı fırkalar arasında tartışılmış; Mu'tezile, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu beyan ederken, Ehl-i hadis dediğimiz selefi yaklaşım, Kur'ân'ın yaratılmadığı yönünde kanaat belirtmiştir. Ehl-i sünnet kelim ekolü ise, Kur'ân, Allah'a bakan yönüyle yaratılmamış, insana bakan yönüyle yaratılmıştır, formatında orta bir yol bulmuştur. İşte bir Ehl-i sünnet müntesibi Kemâlpaşazâde, mezheplerin ayrışmasında önemli rol oynayan *halku'l-Kur'ân* meselesini mercek altına alarak değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Biz bu çalışmamızda, müellifin bu mevzûdaki görüşünü, üslûbunu ortaya çıkarmaya çalışacağız. Düşünürümüz, *Risâle fî beyâni mes'ele-i halki'l-Kur'ân* adlı eserinde *halku'l-Kur'ân* meselesinde mezheplerin görüşlerini hikayeci ve tasviri bir üslûpla anlatmış, kendi görüşünü fazla beyan etmemiştir. Ayrıca onun *Risâle fî-takrîr enne'l-Kur'âni'l-Azîm kelâmu'llâhi'l-kadîm* isimli eserinde konuya dolaylı olarak atıf yapılmıştır. Müellif, Mu'tezile'den başlayarak fırkaların, Kur'ân'ın yaratılmışlığına yönelik görüşlerini verdikten sonra, bütün fırkaların Ehl-i sünnetin karşında durduğuna kanaat getirir. Kerrâmiye ve Haşeviye gibi fırkaların görüşlerinin bir önemi olmadığını, asıl tartışmanın Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında devam ettiğini beyan eder. Ehl-i sünnet telakkisini sahiplenici bir dille anlatır. İbn Kemâlpaşa, mevzûnun şekillenmesinde Nesefî'nin *et-Tebîrâtü'l-edille*, Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr* ve Teftazânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd* adlı eserlerinden yoğun bir şekilde istifade etmiştir.

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma süre-cinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belir-tildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been fol-lowed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Eyüp Gür).

**Geliş/Received:** 31 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 11 Eylül/September 2022 | **Yayın/Publis-hed:** 20 Eylül/September 2022

**Atıf/Cite as:** Eyüp Gür, "Kemâlpaşazade'nin Halku'l-Kur'an Problemine Yaklaşımı = Kemâlpaşazade's Approach To The Problem Of Halku'l-Qur'an/Qur'an Creation", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 161-183. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090839>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm Mahlûk, Gayr-i Mahlûk, Mu'tezile, Ehl-i sünnet, Kemâlpaşazâde.

## Kemâlpashazade's Approach To The Problem Of Halku'l-Qur'an/Qur'an Creation

### Abstract

The debate about whether the Qur'an, which is a manifestation of Allah's *Kalam* (discourse, speech) attribute, was created or not was discussed among the sects. At the same time, the Mu'tazila proclaimed that the Qur'an was created, while the Salafi approach, which we consider the 'Ahl-i hadith,' expressed the opinion that it was not made. On the other hand, the *Kalam* school of Ahl-i Sunnah found a middle way in that the Qur'an was not created in its aspect toward Allah but its aspect toward humans. Therefore, as a follower of Ahl-i Sunnah, Kamalpaşazâde has evaluated the issue of the people of the Qur'an, which plays an essential role in the separation of sects, by focusing on it. This study will try to reveal the author's view and style on this issue. In his work '*Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Qur'ân,*' the philosopher mentioned above expressed the opinions of the sects in a narrating and descriptive style but did not talk much about his own opinion. In addition, in his work called '*Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âni'l-Azîm kelâmmullâhi'l-kadîm,*' there is an indirect reference to the topic. The author concludes that all sects oppose the Ahl as-sunna after outlining the viewpoints of the various sects on the creation of the Qur'an, starting with the Mu'tazila. He also states that the opinions of sects such as Karramiyyah and Hasheviyyah are insignificant, and the honest debate goes on between Mu'tazila and Ahl-i Sunnah. He presents the concept of Ahl as-Sunna in an adaptive style. On the formation of the topic, İbn Kamalpasha benefited a lot from works like Nasafi's *at-Tabşiratü'l-edille*, Âmidî's *Abkârü'l-afkâr*, and Taftonânî's *Şarhu'l-Makâsıd*.

**Keywords:** Kalam, Creation, Uncreated, Mu'tazila, Ahl-i Sunnah, Kamalpaşazâde.

### Summary

The issue of the creation of the Quran, which entered the literature as '*halku'l-Qur'ân,*' has become an issue because of the debates on evaluating Allah's attributes as eternal or created as soon as the issue became a part of the agenda with the motto. As expressed by Mu'tezile, 'Quran is created,' where Ahl-i Hadith responded with the antithesis, 'Quran is not created.' After the side which defended the thesis of 'Quran is created' took the support of political power, the issue developed into a political identity. It became an element of oppression for the adverse party with the exam.

İbn Kamâl is an author who produced original works on the diverse areas of *Kalam* (divine discourse, speech) with the descriptive, narrative method, analysis, and synthesis. Writers like Ebu'l-Mu'in an-Nasafi, Sa'duddin at-Taftazani, Adduddin al-İci, and Seyfuddin Âmidî are among influential *Kalam* scholars whom the author cited from them. In his book *Risâletü fi beyânmes'eletihalkı'l-Qur'ân*, he tried to explain the issue of the creation of the Quran with a citation style.

## Gür, Kemâlpashazade's Approach To The Problem Of Halku'l-Qur'an/Qur'an Creation

In the introduction of his book, the author states that between all the debating sides, there is a consensus on the idea that Allah has the power of *Kalam*, while there is an ongoing dispute on the composition of divine discourse. The primary source of this dispute is the diversity of meanings attributed to the notion of discourse. Writers who consider discourse only as letters and sounds claim that Quran is created, while writers who consider discourse as letters, sounds, and meanings claim that Quran is not created. The third approach on this topic is that the divine discourse is not created on the meaning aspect, while it is created on the letters and sounds aspect. In other words, they propose a diverse opinion. Therefore, to resolve the issue of the creation of the Quran, Kamalpashazâde briefly negotiates the opinions of opposition parties on the *Kalam* attribute.

Jahmiyya, Kharijites, and Imamah adopt the idea that divine discourse is composed of letters and sounds, particularly Mu'tezile. The main reason that directs Mu'tezile to this idea is that they see divine discourse not as an attribute but as an act of Allah. They believe that this discourse of Allah is created, and they deduce that just as the objects are not genuine, discourse is not a genuine attribute of Allah. As letters are objects and they are created, His discourse which is not adherent to His entity, is created and not adherent to Allah's entity.

Another party whose opinions the author refers to is Karramiyah. The followers of this ecolé define discourse with two aspects the ability and power to profess and express. In the Karramiyah approach, words and expressions are created and adherent to Allah's entity but not eternal. His actual discourse is the ability and power to profess, which is archaic. Ibn Kamâl also refers to the opinions of Vakifiyya, who abstain from commenting on divine discourse. He questions whether they abstain on behalf of the created aspect or the not created aspect and states that they are known as indecisive.

On the opposite side of Mu'tezile, the most vigorous defender of the idea that the Quran is created stands against the Hanbali and Hashaviyya. According to these ecolés, being composed of sounds, letters, and meanings of discourse adheres to Allah's entity and is constant in eternity. Hashaviyya positions themselves on a marginal end by claiming more boldly that even the binding and cover of the Quran is eternal.

After stating the general opinions of different parties, Kamalpashazâde tries to explain Ahl-i Sunnah with the description of Ahl-i Hak. The *halku'l-Qur'an* opinion of Ahl-i Sunnah starts with Ibn Küllâb from Ahl-i Hadith and takes its form with Ash'ari and Maturidi. From Ahl-i Sunnah's point of view, discourse, composed of sounds and letters, is created, and these are human elements. Meanings that are designated by the expressions and are part of an attribute adherent to Allah's entity are divine versions of discourse. This understanding has led to the constitution of literal discourse and human discourse. Thus, Ahl-i Sunnah's opinion, with the divergence of literal and human discourse, finds a compromise between disputing parties by differentiating literal and human discourse.

Kamalpashazâde points out that all the debating parties are on the opposite side of Ahl-i Sunnah on the issue of the creation of the Quran. Afterward, he avoids denouncing the parties that support the Quran's creation and uses an embrative style by employing a more naïve language than his predecessors.

## Giriş

Kemâlpaşazâde, Osmanlı Devleti'nde II. Beyazıt, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerine şahitlik etmiş; döneminin önemli medreselerinde tedrisât sürecini tamamladıktan sonra müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve Şeyhülislâmlık gibi devlet bürokrasisinde önemli hizmetlerde bulunmuş; tarih, dil, fıkıh, edebiyat, tefsir, hadis, kelâm, felsefe alanlarında döneminin şerh ve haşiyeciliğini aşarak özgün telif eserler vermiş çok yönlü bir âlim ve bürokrattır.

Kelâm literatüründe Allah'ın sıfatları bağlamında ele alınan *halkı'l-Kur'ân* mevzûsu, fırkaların ayrışmasının odağında yer almıştır. Kemâlpaşazâde kelâm ilminin en esaslı tartışmasında Ehl-i sünnet cenahında konumlanarak kelâmullâhın gayr-i mahlûk ve ezeli olduğunu aklî ve naklî delillerle inşâ etmeye çalışır. Çalışmamızda merkeze aldığımız eser, müellifin *halkı'l-Kur'ân* meselesini anlattığı *Risâletü fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân* adlı risalesi olacaktır. Bu eserde müellifin büyük ölçüde Sa'düddin et-Teftazânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Mekâsıd*, Seyfüddin Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Ebkâru'l-efkâr*, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *et-Tebşıra* adlı eserlerinden büyük oranda istifade ettiği görülmektedir. Bazı ibarelerin olduğu gibi ilgili eserlerden iktibas edildiği gözden kaçmamaktadır. Ayrıca onun *Risâle fi takrîri enne'l-Kur'ân el-azîm kelâmu'l-lâhi'l-kadîm* isimli eseri ve Adudiddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) kelâmullâh hakkındaki risâlesi üzerine yazdığı *Şerhu risâleti'l-Îmâmî'l-Adud fi-sıfâti'l-kelâm*, adlı şerhi bizim öncelikli referans kaynaklarımız içinde yer alacaktır.

Mezkûr eserlerden hareketle *halkı'l-Kur'ân* meselesini mercek altına alan Kemâlpaşazâde, çoğunluğun benimsediği kanaate uygun olarak mevzuyu ilahî sıfatlar bağlamında kelâmullâhın bir uzantısı olarak değerlendirmektedir. Nitekim müellifimiz, *halkı'l-Kur'ân*'ı anlatan eserinin başlangıcında Müslümanların, Allah'ın mütekellim olduğu konusunda icmânın<sup>1</sup> varlığına dikkat çekip, Mu'tezile'den İskâfî'nin (ö. 240/854) söz konusu icmâya muhalefet ettiğini beyan eder.<sup>2</sup> O halde *halkı'l-Kur'ân* mevzusunun odaklandığı nokta, Allah'ın mütekellim oluşunun nasıl anlaşıldığıdır. Ayrıca bu konu etrafında kelâm mezhepleri arasındaki ihtilafın ana sebebi yine aynı kavramdır. Bu nedenle Kemâlpaşazâde, *halkı'l-Kur'ân* meselesinin aydınlığa kavuşturulması için kelâm sıfatı hakkında fırkaların düşüncelerinin etraflı bir şekilde incelenmesinin gerekliliğini önemle

1 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûliddîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 435; Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Visâka'-Kavmiyye, 2004), 1:352.

2 Kemalpaşazâde, "Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", *Mecmû-u resâilî'l-allâme İbn Kemal Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 185.

vurgular.<sup>3</sup>

Allah'ın mütekellim olduğu noktasında milletler ve mezhepler arasında ittifak olmakla birlikte, konuşmanın mahiyeti ve ilahî kelâmın manasında, kıdeminde ve hudusunda ihtilaf caridir.<sup>4</sup> Haddizâtında Kur'ân'ın kendisi, Allah'ın mütekellim olduğuna şahitlik etmektedir. "Allah Mûsa ile de doğrudan konuştu."<sup>5</sup> Ayette "konuştu" ifadesi, pekiştirilmiş bir şekilde "tekâm" mastar olarak ifade edilmiş ki böylece Allah'ın kelâm etmesine yönelik ihtilaflara kapı kapatılmıştır.<sup>6</sup> Ayrıca bazı ayetlerde Tevrat için "kelâmullâh" tabiri kullanılmıştır.<sup>7</sup> Bu minvaldeki ayetler Allah'ın mütekellim olduğu noktasında sağlanan icmânın dayanakları olarak kabul edilmiştir.<sup>8</sup>

Mevzunun anlaşılır olması açısından burada "kelâm" kavramının tanımını vermek yerinde olacaktır. Kelâm, dizeli lafızlar ile onlara delalet eden manaları topluca ifade eden bir ibaredir. Diğer bir tabirle, "anlam ifade edecek şekilde en az iki kelimeden oluşmuş mürekkep sözdür."<sup>9</sup> Görüldüğü gibi kelâm hem lafza hem de manaya işaret etmektedir. İşte firkalar arasındaki ihtilafın ana kaynağı, kelâm kavramına yüklenen çifte anlamdır. Böylece kelâmı harf ve seslerden ibaret görenler Kur'ân'ın mahluk olduğuna hükmederken; kelâmı lafızlardan soyutlanmış manalar olarak anlayanlar ise Kur'ân'ın gayri mahlûk olduğu neticesine ulaşmışlardır.

*Halku'l-Kur'ân* meselesinde firkaların tutundukları ve düşüncelerini şekillendirdikleri diğer bir saik ise 'kelâmın, Allah'ın zatıyla kâim bir sıfatı mı yoksa fiili sıfatının bir tecellisi midir?' problemidir. Bununla beraber *halku'l-Kur'ân* konusunun, insanın özgür iradesi yani kaderle bir irtibatının olduğu da iddialar arasındadır. Buna göre daha yaratılmamış bir insana yapılan ezeli hitap kelâmı gerçekleşir. Eğer kelâmı yaratılmamış kabul edersek, fiillerinde hür olduğunu düşündüğümüz insanın iradesi bu ezeli hitapla baskı altına alınmış olmaktadır.<sup>10</sup> Böyle bir sorunu Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın ilminin sınırsızlığıyla çözümlenmeye çalışmaktadır.

Kelâmullâh'ın mahlûk ya da gayr-i mahlûk olduğuna yönelik

3 Kemalpaşazâde, "Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 185.

4 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 57; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4:144-145.

5 *en-Nisâ* 4:164.

6 el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 57.

7 el-Bakara, 2:75; et-Tevbe, 9:6.

8 el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 57.

9 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibü'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân ed-Davûdî (Şam: Dâru'l-Kalem, 1412), "klm", 722; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, çev. Ali Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "kelâm", 189.

10 Muharrem Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname XXXVII*, no. 1 (2019): 353-382.

tartışmaları müzakere ettikten sonra, Kemâlpaşazâde'nin *halku'l-Kur'ân* mevzuunda ortaya koyduğu telakkileri değerlendirmek isabetli olacaktır. Konunun daha iyi anlaşılacağına katkı sunacağı kanaatimizden dolayı öncelikli olarak *halku'l-Kur'ân* meselesinin tarihi arka planını irdelemek yerinde olacaktır. Diğer taraftan İslâm'ın ilk dönemlerinde tartışılmaya başlayan böyle bir mevzuyu Kemâlpaşazâde'nin, 16. yüzyılda tekrar gündemine alarak bir risalesinde doğrudan, en az iki risalesinde dolaylı olarak anlatmaya çalışması hangi saikle açıklanabilir? Kanaatimizce İbn Kemâlpaşa'nın bu girişimleri, Yavuz Sultan Selim döneminde oluşan Şia tehdidine karşı bir cevap niteliği taşır. Böylece Sünnî İslâm'ın amansız savunucusu Şeyhülislam İbn Kemâl, kalemiyle Şia'nın savunduğu düşüncelere fikrî düzeyde karşı çıkmak suretiyle Yavuz'un siyasi mücadelesine destek vermeyi amaçlamış olabilir. Çünkü Şia'nın bu mevzuda Mu'tezilî cenahla aynı fikri paylaştığı bilinen bir gerçektir.<sup>11</sup>

İbn Kemâlpaşa'nın *halku'l-Kur'ân* görüşünü ortaya çıkarabilmek için yapacağımız bu çalışmayı beş başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük.

- *Halku'l-Kur'ân* meselesinin tarihi arka planı.

- Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenler.

- Kur'ân'ın hem lafız hem de manasıyla yaratılmamış olduğunu savunanlar.

- Kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî farklılığına dayanan uzlaştırmacı yaklaşım.

- Kelâmulhâh'ın mahlûk olduğunu savunanlara karşı tutum

### 1. *Halku'l-Kur'ân* Meselesinin Tarihi Arka Planı

Vahyin beşere intikali diğer bir tabirle Allah'ın kulları ile iletişimi tarih boyunca kelâm vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Yaratıcının aşkınlığı, birliği, sıfatları ve insanlara yönelik buyrukları da yine insanın idrak araçlarından olan sözcükler üzerinden iletilmiştir.<sup>12</sup> Çünkü Allah'ın zâtı hakkında doğrudan bilgimiz yoktur; onun hakkındaki bilgilerimiz vahyin bildirdikleri ile sınırlıdır. Bu yönüyle Allah hakkında tasavvur ve düşüncemizin ilk kaynağı, onun kendi kelimidir<sup>13</sup>. İlahî olandan beşerî olana doğru gerçekleşen bu bilgi akışının mahiyetinin nasıl olduğu ulemâ tarafından tartışılmıştır. Daha doğrusu metafizik dünyadaki bilginin, fizik dünyaya aktarılmasının gizemi anlaşılammış; bazıları gâibi şahitle kıyas etmek suretiyle ilâhî kelâmı beşer kelâmı gibi algılayarak, Allah kelâmının beşer kelâmından bir farkının

11 Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 371-375.

12 Şamil Öçal, "Kelâmulhâhın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsi", *İslamiyat* 2 (1999), 62.

13 Özkan Tekin, "Allah'ın İsimlerinin Tevkifiliği ve Kemalpaşazâde'nin Tartışmadaki Konumu", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 14 no. 1 (Mayıs 2022): 268.



olmadığı sonucuna varmışken, bu meselede kafa yoran bazı kimseler de Allah ile kul arasındaki ontolojik farklılığın, kelâm etmenin statüsel bir farklılığı beraberinde getirmesi gerektiği neticesine ulaşmıştır. Aslında ilâhî kelâmın mahiyetini beşerî kelâmın mahiyetinden hareketle açıklayanlar, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farklılığı göz ardı ederek Tanrı kelâmını beşer kelâmı seviyesine indirgemiş, diğer taraftan ilâhî kelâmın beşerî düzlemde gerçekleşen fonksiyonlarına kutsiyet atfedenler, beşerî bir öğeye tanrısal bir konum atfetmişlerdir.<sup>14</sup> Bu meseledeki üçüncü yaklaşım ise ilâhî kelâmı, 'Allah'a ait olması yönünden yaratılmamış; beşere bakan yönüyle yaratılmış' olarak anlamıştır. Bununla birlikte Kur'ân etrafında gerçekleşen bu tartışmalara, erken dönem kaynaklarında ve sahih hadislerde rastlanmadığı görülmüştür.<sup>15</sup>

*Halku'l-Kur'ân* adıyla literatüre giren bu sorunun menşei noktasında farklı kanaatler hasıl olmuştur. Bir kısım ulemâ sorunun Yahudi inancının etkisiyle oluştuğunu ifade ederken,<sup>16</sup> bazıları Hıristiyanlığın tesiriyle ortaya çıktığını<sup>17</sup> bazıları da Grek felsefesinin etkisiyle gündeme oturduğunu beyan etmiştir.<sup>18</sup> Birçok kelâmcının benimsediği görüşe göre ise *halku'l-Kur'ân* meselesi, Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı olarak sıfatların ezeli veya hâdis kabul edilişiyle ilgili tartışmalar neticesinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla *halku'l-Kur'ân* meselesinin ortaya çıkmasında yabancı fikirlerin etkisi olsa da asıl büyük etken, toplumun kendi iç dinamikleri olmuştur. Nitekim bu mesele İslâm toplumundaki fikir hareketliliğinin gelişimiyle kelâmî problemlerin tartışılmaya başlanması sonucunda aktüel hale gelmiştir. Hicri birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarından itibaren gün yüzüne çıkmaya başlayan *halku'l-Kur'ân* sorununa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) öncülük ederken,<sup>19</sup> Cehm b. Saffan (ö. 128/745) ise Ca'd'dan aldığı ilmî mirası geliştirip şekillendiren kişi olmuştur. Daha sonra bunlara, Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) de tâbi olmuştur.<sup>20</sup> Gerçi bu şahsiyetlerden de önce Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) öğrencisi Ebû Yusuf (ö. 182/798) birlikte altı ay boyunca "Kur'ân mahlûk mudur değil

14 İbrahim Bor, "İlâhî Kelâmın İmkân ve Tabiatı", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2016), 173-175.

15 Ebu Said Osman b. Said b. Halid Dârimî, *Kitabu'r-red 'ale'l-Cehmiyye* thk. Bedr el Bedr (Kuveyt: ed-Daru's-Selefiyye, 1985), 154.

16 Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 104.

17 Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17, no. 1 (2010): 101-130, 107-113

18 Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15: 371-375.

19 Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981), 1: 408; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 542-543.

20 Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 408.

midir?" sorusu etrafında münazaralar yaptıkları rivayetler arasındadır.<sup>21</sup>

Abbasi halifelerinden Me'mun döneminde etkinlik kazanan ilim meclislerinde çeşitli meselelerin gündeme alınarak tartışıldığı bilinir. Bu mekanlar, daha çok mevalîden oluşan kimselerin boy gösterdiği, taleplerini yönetime ilettikleri, ilmî performanslarıyla halifenin iltifatına mazhar oldukları ve aynı zamanda yönetimi etkiledikleri ortamlar olmuştur. Şüphesiz *halku'l-Kur'ân* meselesi ilim meclislerinde gündeme alınan en önemli konulardandır. Bu mevzu Hârûnürreşîd ve Emin dönemlerinde gündeme gelmiş, fakat bu yöneticiler meselenin konuşulmasına fırsat vermemekle yetinmemiş, tehditvâri bir dil kullanarak meseleyi reddetmiştir.<sup>22</sup>

Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Saffan'ın yolundan giden ve *halku'l-Kur'ân* meselesini öteden beri savunan Bîşr b. Gıyas el-Merisi, ilim meclislerini fırsata çevirip halifenin de gücünü arkasına alarak kendisini ispatlamaya başlar. Kur'ân'ın yaratılmışlığını mecliste hararetle savunarak bir taraftan Me'mun'u etkileme yoluna giderken, diğer taraftan da Emevîler döneminde mevalinin yaşadığı sıkıntıların rövanşını alma gayreti içerisinde hareket eder. Mevalinin bu pozisyonu adeta Me'mu'un politikalarıyla da örtüşür. Böylece Me'mun'la birlikte *halku'l-Kur'ân*, siyasal bir boyut kazanarak devlet politikası haline gelmiştir. Anladığımız kadarıyla entelektüel bir birikime sahip olan Me'mûn, reel politik saiklerle hareket ederek, dînî bir meseleyi siyasi arenaya taşıyan ve bunu savunan bir rol içerisine girmiştir. O halde Me'mûn döneminde bu meselenin tartışılmasının arka planında, dönemin sosyo-politik yapısının etkisi yadsınamaz.<sup>23</sup> Nitekim Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü hararetle savunan kimselerin daha çok mevâliden beslenen Mu'tezile ve Mürcie mensuplarından oluşması; bunun aksini benimseyen kitlelerin ise büyük oranda Araplar olması, tartışmanın arka planındaki sosyopolitik yapının ne derece etkin olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Me'mûn, mevalinin gücünü arkasına alma girişimlerinden dolayı onların benimsediği Kur'ân'ın yaratılmışlığı düşüncesini savunma refleksi göstermiş olabilir.<sup>24</sup>

İlim meclislerinde mevâliden oluşan Mu'tezile ve Mürcie'nin karşısında Ehl-i hadis mensupları Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrine yanaşmayarak, karşı tezlerini aklî ve naklî delillerle ispat gayretinde olmuşlardır. Bu bağlamda Abdulaziz el-Kinanî el-Mekkî'nin (ö. 240/854) Halife Me'mûn'un huzurunda

21 et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4:146.

22 Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzi, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Emin Hancı (Suud: Mektebetü'l-Hancı, ts), 308-309.

23 Osman Aydınli, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", *Dini Araştırmalar* 3, no. 9 (2015): 49; Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 353-382.

24 Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 353-382

etkili bir performans göstererek Kur'ân'ın gayr-i mahlûk olduğu fikrini güçlü delillerle savunduğu bilinir. Fakat siyasî erkin, Ehl-i hadisi, *halku'l-Kur'ân* teorisi ile te'dib etme düşüncesi, merkezî yönetim karşısında tehdit unsuru oluşturabilecek potansiyelleri yok etmeye dönüşmüştür. Nitekim Me'mun, *halku'l-Kur'ân'ın* siyasallaşma sürecini resmen başlatan mektubunda Hanbelîler hakkında oldukça ağır ithamlarda bulunarak tehditler savurmaktadır.<sup>25</sup>

Me'mun'un mektubuyla *halku'l-Kur'ân* meselesi daha farklı boyutlar kazanmaya başlar. Olay ilim meclislerinden sokağa, fikir müzakeresinden kavgaya dönüşür. Kanaatimizce Kur'ân ve sünneti iyi bilen, Arap diline hakim çoğunlukla Araplardan oluşan Ehl-i hadis karşısında mevalî mensupları etkin bir ilmi savunma yapamadıkları için, siyasî gücün desteğiyle olayı fiziki güç gösterisine dönüştürmüş olabilir. Nitekim Kinânî ile Bîşr arasında geçen tartışmada, Kinânî'nin tartışma boyunca sunduğu aklî ve naklî delillerin, Bîşr'i susturmasına, Halife Me'mun'u ikna etmesine ve halifenin bu tartışma sonunda Kinânî'yi cezalandırma yerine, ona iltifat göstermesine<sup>26</sup> rağmen, Ehl-i hadis müntesipleri, egemen gücün baskısından kurtulamamıştır.

Me'mun'un, Bağdat Valisi İshak b. İbrahim'e yazdığı mektupla *halku'l-Kur'ân* meselesi, fikrî müzâkereden devletin siyasi sopolmasına dönüşür. Literatürde mihne adıyla anılan bu dönemde, hadis alimleri ve kâdılar takibat altına alınmak, tecrit edilmek, sürgüne gönderilmek, hapsedilmek ve zincire vurularak kırbaçlanmak gibi cezalarla işkenceye maruz bırakılmışlardır. Mihne olaylarında Ahmed b. Hanbel'in direndiği, Kur'ân'ın gayr-i mahlûk olduğunu ısrarla ikrar ettiği bu yüzden hapse mahkûm edilerek işkenceye tâbi tutulduğu rivayet edilmektedir. Böylece Mihne süreci Halife Mütevekkil dönemine kadar devam eden sancılı bir dönem olarak tarihteki yerini almıştır.<sup>27</sup>

*Halku'l-Kur'ân* meselesinde, Mu'tezile başlangıçta fikren güçlü bir pozisyon yakalamıştı. Çünkü Mu'tezile, Kur'ân mahlûktur teorisini ortaya atarak selefî akideyi ikiye bölmüştür; böylece seleflerden bazı alimler, Kur'ân lafzıyla ve manasıyla gayr-i mahlûktur ısrarını devam ettirmişken, onlardan bazıları da Kur'ân'ın manası değil ama lafzı mahluktur, diyerek Mu'tezile'nin düşüncesinin bir kısmını benimsemiştir. Netice olarak Mu'tezile'nin sebep olduğu ilmî müzakere ortamı, Ehl-i sünnet kelâm ekolünün oluşmasının

25 İbnü'l-Cevzi, Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel, 311; Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 353-382.

26 John Naúas, "Me'mun'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi", çev. Mustafa Akgül Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8, no. 8 (2015): 162.

27 Hayrettin Yücesoy, "Mihne", TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30:26-28.

zeminini hazırlamıştır. Böylece Mu'tezile, hem ilahî sıfatlara ilişkin görüşünü kitlelere yayma imkânı bulmuş hem de ilmî arenada öncü rol oynamış, diğer fırkaları peşinden sürükleyebilmiştir. Ayrıca Mu'tezilenin başlangıçtaki etkinliği ilmî bir dinamizme de katkı sağlamıştır. Ne zaman ki Mu'tezile, dînî ve ilmî bir konuyu siyasallaştırarak, siyasi gücün etkisiyle Kur'ân üzerinden bir dayatma oluşturmaya başlamış; işte o zaman ilmî itibarlarını kaybettikleri gibi bu sahada öncü olabilmeye rolünü de bitirmiş oldu. İslâm tarihi içerisinde Mu'tezile'nin müntesiplerini kaybetmesi ve zamanla kitleler tarafından sapkın ilan edilmesinde, onların *mihne* olaylarında oynadığı sosyal mühendislik rolünün etkisinin yadsınamaz olduğu kanısındayız. Mu'tezile'nin bu tutumu karşı mihnenin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Halife Mütevekkil tarafından, bu meselenin konuşulup tartışılması yasaklanmış, Ehl-i hadis müntesipleri hediyelerle taltif edilmiş, Mu'tezilî olanların mallarına el konularak Samarra'dan Bağdat'a sürgüne gönderilmişlerdir. Mu'tezile'nin uyguladığı mihne en fazla mağdur olanlardan Ahmet b. Hanbel'in, karşı mihneyle yıldızı parlamış, sadece hadis alanında değil fıkıh ve diğer bilim dallarında da tanınır hale gelmiştir.<sup>28</sup>

## 2. Kur'ân'ın Mahlûk Olduğunu İddia Edenler

*Halku'l-Kur'ân* meselesinin, İslam düşünce tarih sahnesinde yer almasının temelini, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiası oluşturmaktadır. Böyle bir iddiayı Mu'tezile başta olmak üzere, Cehmiyye, Hâriciler, İmâmiyye gibi fırkalar benimser. Mu'tezile'nin kendi içinde Allah'ın mütekellim olduğuna yönelik bir ittifak vardır. Fakat Allah'ın bu kelâmı mahlûktur. Cisimlerin hakiki olmaması gibi kelâm da hakiki bir sıfat olarak Allah'a ircâ etmez.<sup>29</sup> Çünkü Mu'tezilî telakkide ilâhî kelâm, harflerden ve seslerden mürekkep olarak yaratılmıştır. Cisim olan harfler hâdis olduğuna göre O'nun zat ile kâim olmayan kelâmı da hâdis olup<sup>30</sup> Allah'ın zâtıyla kaim değildir. Mezhebin önde gelen isimlerinden Cübbaî, kelâmı şöyle ifade eder: "*Kelâm harf harici bir cinstir. Sesi dinleme esnasında işitilir, yazıda ve ezberleme esnasında baki kalır, levh-i mahfûzda, her mushaf ve her lisanda kâim olur. Bunların hepsi birdir, mushafların artmasıyla artmaz, eksilmesi ile eksilmez, ibtali ile ibtal olmaz.*"<sup>31</sup>

Mu'tezilî düşünceye göre Allah'ın mütekellim olması; harf ve seslerden müteşekkil olan kelâmı, Cibril, Peygamber ve levh-i mahfûzda ya da ağaç gibi

28 Zübeyr Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Rissâletü'l-Kaderiyye (Kaderî İtikâdı)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, no. 1 (2017): 75-110.

29 el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1:354.

30 Kemalpaşazâde, "Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 190-191. bk. el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1:354

31 et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 145; Kemalpaşazâde, "Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 196.

bir cisimde yaratmasının bir neticesidir. Mu'tezile'yi böyle bir düşünceye sevkeden faktör, onların ilahî kelâmı Allah'ın bir sıfatı olarak değil, fiili olarak görmeleridir. İşte bu nedenle bu ekolün önde gelenleri, kelâm-ı lafzî haricinde bir kelâmı yani kelâm-ı nefsiyi kabule yanaşmamıştır. İbn Kemâl, Mu'tezile'den bazılarının, halktan gelebilecek bir töhmet ve iftira endişesinden dolayı mahlûk lafzını, Allah hakkında kullanma konusunda ihtiyatla hareket ettiklerini söyler.<sup>32</sup> Müellifimizin bu iddiası, Mu'tezile'nin zihin dünyasındaki tutarsızlıkların varlığına işaret eder. Anlaşılan o ki Mu'tezile, ya Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna kendisi de ikna olmamış ya da toplumu ikna edebilme konusunda ilmî yeterliliği kendisinde bulamamıştır.

İbn Kemâl, genel olarak Mu'tezile'nin 'Kur'ân'ın yaratılmışlığı' teorisini ortaya koyduktan sonra, Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerini vererek teferruatta kendi içlerinde ihtilafın söz konusu olduğunu beyan eder. Mesela Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim (ö. 321/933) gibi Mu'tezilî kelâmcılar, Allah'ın kelâmının bir mahalde mahluk olduğunu ifade eder. Dolayısıyla onlara göre, her okuyucu onu okuduğu zaman, kıraat mahallinde kelâm yaratılır. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve onun tâbilerine göre ise, "kün" kavlinde olduğu gibi, kelâmın bir kısmının mahalli varken; emir, nehiy, haber vermek, haber almak kelâmlarında herhangi bir mahallin varlığı söz konusu değildir. Yine aynı ekolden Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845), kelânullâh okunduğunda araz, yazıldığında cisimdir, diyerek bir kanaatte bulunur.<sup>33</sup> Müellifimiz Mu'tezile içerisindeki ihtilafa değindikten sonra onlarda baskın olan görüşün Ebû Hâşim ve müteahhirûnden ona tâbî olanların görüşü olduğuna dikkat çeker. Buna göre kelâm, harf ve ses cinsindedir; bâki olmaya muhtemel değildir. Hatta levh-i mahfûzda rakamlarla yaratılan ve mushafta yazılan Kur'ân değildir. Kur'ân, kârinin okuduğu, Allah'ın kesik sesler ve düzenli harflerden yarattığıdır.<sup>34</sup>

Görüldüğü üzere Mu'tezile, Allah'ın kelâmına fizikî bir anlam yüklemektedir. Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikri, onların Tanrı ve metafizik tasavvurlarını fizik alem üzerinden algılamaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Bunun neticesi olarak da onlar Allah kelâmını beşer kelâmından farklı görmezler. Aslında Mu'tezile'nin bu iddiası, sünnî akideye tam olarak aykırı değildir. Çünkü Ehl-i sünnet anlayışında da kelâmın harf ve sesteki teşekkül eden versiyonu (lafzî kelâm), bir mahalle nispeti mahlûk olup ezeli değildir. Şu farkla ki Ehl-i sünnet, Allah'ın kelâmını beşer kelâmı seviyesine indirgemekten kaçınmış, ileride izah edeceğimiz üzere lafzî kelâm

32 Kemalpaşazâde, "Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 195.

33 et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 145. Kemalpaşazâde, "Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 191-192.

34 Kemalpaşazâde, "Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 196.

ve nefsi kelâm ayırımına giderek orta bir yol bulmuştur. Bu noktada Fazlurrahman'ın şu tespiti yerindedir. Mu'tezile, akli, dînî bir delil olarak Allah'ın kelâmıyla aynı düzeye yerleştirdi. Bunun neticesinde kelâmı O'nun sıfatı olarak kabul etmedikleri için Kur'ân'ın mahlûk bir kelâm olduğunu ileri sürdüler. Hıristiyan ve helenistik fikirlerin etkisiyle bunu yaptılar.<sup>35</sup>

### Kerrâmiye

İbn Kemâl, Mu'tezile'nin konuya yaklaşımını özetledikten sonra, bir yönüyle selef bir yönüyle de Mu'tezile'ye yakın görünen Kerrâmîye'nin *halkı'l-Kur'ân* görüşünü değerlendirmeye tâbi tutar. Buna göre Kerrâmîye, Allah'ın kelâmını iki farklı anlamda tabir etmiştir. İlk olarak kelâm mütekellim olmaya güç yetirmektir. İkinci olarak onlar, kelâmı söz ve ibareler kavramıyla tanımlamışlardır. Her iki anlayışa göre de kelâm Allah'ın zâtî ile kaimdir. Kelâmı, konuşmaya güç yetirebilmek versiyonuyla anladığımızda kelâm, Allah'ın zâtî ile kaim olup ezeldir. Kelâmı, kavlden ibaret olarak kabul ettiğimizde, kelâm hâdistir ve çokluğu ifade eder.<sup>36</sup> Kerrâmî anlayışta işitilmiş dizili harfler yaratılarak birlikte Allah'ın zatıyla kâimdir; fakat Allah'ın kavli, kelâmı değildir. Onun asıl kelâmı tekellüme güç yetirmek olup kadîmdir. Onun kavli ise hâdistir ama muhdes değildir.<sup>37</sup>

Anlaşılan Kerrâmîler, söz ve ibareleri kelâm lafzıyla ifade ediyor olsalar da bunu mecaza hamletmektedirler. Ayrıca onların, hâdis muhdes ayırımına gittikleri görülmektedir. Bu ikisi arasındaki fark, zatıyla kaim olursa hâdis, zâtından ayrı olursa "kün" kavlinde olduğu gibi muhdestir.<sup>38</sup> Buna göre Kerrâmî anlayışta, hâdis Allah'ın kadîm ve zâtî fiilidir. Muhdes ise Allah'ın zâtından ayrı olan fiildir, yani mahlûktur. Fakat Kerrâmîye, mahlûk ifadesi yerine muhdes fiilini kullanmayı uygun görür.<sup>39</sup> Kelâmın, Allah'ın zâtıyla kadîm olması demek, Allah'ın konuşma fiili kudretinde bulunduğu için mütekellim olması demektir.<sup>40</sup>

Şehristânî Kerrâmîye'nin hâdis-muhdes ve kavli kelam-konuşabilme anlamındaki kelâm tasavvurunu şöyle yorumlar: Onlara göre, kavli anlamdaki kelâmı, O'nda hâdis olan sıfatlardan ibarettir; bunlar bazılarına göre, harflerden ve seslerden yahut bazılarına göre yalnızca harflerden meydana gelmiş ibarelerdir. Bu yüzden o hâdistir, ezeli değil muhdes de

35 Fazlur Rahmân, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınlar, ts), 126.

36 Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 192.

37 et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 4:145; Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 192.

38 et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 4:145; Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 195.

39 et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 4:145; Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 192.

40 Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 195.

değildir.<sup>41</sup> Allah'ın ezeli kelâmı, kelâm-ı nefsi'dir. Kur'ân ise, O'nun lafzî kelâmıdır. Lafzî kelâmın zamanı ve mekânı yoktur. Bundan dolayı lafzî kelâm, kadîm olmadığı gibi mahlûk da değildir. Lafzî kelâm, hâdistir. Kerrâmiye lafzî kelâmın yaratılmaksızın nefsi kelâmdan hareketle varlık bulduğunu kabul etmiştir.<sup>42</sup>

Görüldüğü üzere Kerrâmîlerde Allah'ın kelâm sıfatı hakkında yapılan 'kelâm etmek ile kavîl ayrımının' daha sonraki dönemlerde oluşacak sünnî telakkilere ilhâm kaynağı oluşturduğu kanaatindeyiz. Kerrâmî anlayışa göre asıl kelâm, Allah'ın zatıyla kâim ve ezeli olan konuşmaya güç yetirebilmektir. Bu ibare, sünnî istilaktaki kelâm-ı nefsiye tekabül eder. Onların dilindeki "kavîl"den ibaret olan kelâm ise mecazî anlamdaki kelâm olup, lafzî kelâm karşılığında kullanılır.

### Vâkıfiyye

Vâkıfîler, kelimullah hakkında açık seçik söz söylemekten kaçınırsalar da onların *halku'l-Kur'ân* hakkındaki görüşleri Mu'tezileye daha yakın olduğu için bu fırkayı, 'Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenler,' başlığı altında değerlendirmeyi uygun gördük. Zaten Kemâlpaşazâde de Vakıfiyyeyi bu şekilde konumlandırmıştır. Müellifimizin anlayışına göre Vakıfîler, Allah kelâmının yokluktan sonra oluştuğu noktasında ittifak halindedir. Bu ibareler, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna işaret eden karinelerdir. Ayrıca onlar, Kur'ân'ın hâdis lafzıyla mı yoksa mâhluk lafzıyla tabir edilmesi noktasında tevakkuf ettiler. Vakıfîlerden bir kısmı Kur'ân'ı mahlûk ismiyle, bir kısmı hâdis kavramıyla tanımlarken, onlardan bazıları da Sâni Teâlâ'nın bir kelâmı veya bir kelâmsız mütekellim olduğunun vasıflanamayacağı yönünde kanaat belirtmişlerdir.<sup>43</sup>

Kemâlpaşazâde'nin *Halku'l-Kur'ân* adlı risalesinin muhakkiki Hamza el-Bekrî, Eş'ariyye'ye isnad ederek verdiği dipnotta Vâkıfiyye'yi "*Kur'ân kelâmının mahlûk mu gayr-i mahlûk mu olduğu noktasında görüş bildirmekten kaçınanlardı,*" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>44</sup> Nitekim Nureddîn es-Sâbûnî, kanaatimizce Vâkıfiyye'yi kastederek Allah kelâmı hakkında hüküm vermeyip duraklayanların tutumlarını, itikadî mevzuda tereddüde işaret

41 Abdyl Durguti, "Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed B. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi" (Doktora Tezi, Uludağ Üniveristesi, 2018), 116.

42 Durguti, "Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed B. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi", 116-120.

43 el-Âmidî, *Ebkaru'l-efkar*, 1:355; Kemalpaşazâde, "Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 192.

44 bk. Kemalpaşazâde, "Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 193; Muhkkikin dipnotuna göre Vâkıfîler, Kur'an hakkında mahlûk mu gayr-i mahluk mu noktasında tereddüt ettikleri için böyle isimlendirilmiştir.

ettiği için isabetsiz bulur.<sup>45</sup> Yine Ehl-i hadisten bazıları Vâkıfiyye'yi "Şükkâk/bazı konularda şüphe edenler" şeklinde itham etmişlerdir.<sup>46</sup>

### 3. Kur'ân'ın Hem Lafız Hem de Manasıyla Gayr-i Mahlûk Olduğunu Savunanlar

Mu'tezile'nin, Allah'ın kelâmını harflerden ve seslerden müteşekkil yaratılmış bir kelâm olarak görmek suretiyle beşer kelâmı düzeyine indirilmesi bazı alimlerde ve halkta bir tepkinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu sebepten olsa gerek ki dini duyarlılıklarından ötürü selef âlimlerinin, ilim meclislerinde, Mu'tezilî düşüncenin yanlışlığını ortaya koymak için onlarla fikrî ve entelektüel münazaralar yaptıklarına yönelik rivayetler söz konusudur. Meselâ Mekkeli Şafiî ulemasından sayılan Kinânî, Mekke'den Bağdat'a gelip, *halku'l-Kur'ân'ın* öncülerinden Mu'tezilî Bîşr b. Gıyas el-Merisî ve aynı görüşte olanlarla Me'mun'un huzurunda bu mevzuyu tartıştığı rivayetler arasında yer alır.<sup>47</sup> Mu'tezile'ye karşı bireysel tepkinin yanında kurumsal olarak Hanbelî müntesiplerinin düşünsel bazda reaksiyon gösterdikleri, bu tavırlarından dolayı mihne döneminde takibata uğratarak işkenceye maruz bırakıldıkları bilinmektedir.<sup>48</sup> Dolayısıyla Mu'tezilî düşünceye karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkan Hanbelîler, Kur'ân'ın lafzan ve manen gayr-i mahluk olduğu düşüncesinin, yılmaz savunucuları olmuşlardır.

Hanbelîler ve Allah'ın sıfatları noktasında teşbîh ve tescîme düşerek daha uç noktaya savrulan Haşevîyye, *halku'l-Kur'ân* mevzuunda Mu'tezile'nin tam karşısında yer alan bir pozisyon sergilemektedir. Bu ekollere göre ses ve harfler peş peşe gelerek tertip edilmiş olup, Allah'ın zâtı ile kaim olduğu ezelde sabittir. Okuyanların sesinden işitilen ve kitap satırlarında yazılmış olan bizzat Allah'ın kadîm olan kelâmının kendisinden başkası değildir. Hanbelî ve Haşevîlerin genel kanaati bu minval üzere olmakla birlikte Haşevîler, bu anlayışı daha da ileri düzeylere götürerek Kur'ân'ın cildinin, kılıfının bile ezeli olduğunu iddia etmektedirler. Onların, Kur'ân'ı bu düzeyde beşer seviyesine indirgeyerek ilâhî bir format içerisinde ezeli diyerek sunmaları, müellifimiz Kemâlpaşazâde'nin tepkisini çekmiş olacak ki, ona göre böyle bir iddiayı ancak cahiller dillendirebilir.<sup>49</sup> Bu bağlamda Sâbûnî,

45 Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 83.

46 Uğur Erman, "Ehl-İ Hadis ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlimine Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansımaları (Hicri 3. Asır)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, no 1: 83-105.

47 Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 353-382.

48 Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 192-195.

49 et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 4:144-145; Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 192.



## Gür, Kemâlpashazade's Approach To The Problem Of Halku'l- Qur'an/Qur'an Creation

kelâm kavramının etimolojik analizinden hareketle kelâm, ancak kalpteki manaya delalet eden ibarelere denir, diyerek Hanbelî ve Haşeviye'nin, 'Kur'ân harfleri gayr-i mahlûktur,' iddiasının yanlışlığına işaret eder. Çünkü parçalara ve kısımlara ayrılan bir şeyin hâdis olması zarûrdir.<sup>50</sup> Bununla birlikte İbn Kemâl, Haşeviyye'nin kendi içerisindeki birçok ihtilaftan söz eder. Haşeviyye müntesiplerinden bazıları kelâmın, zât-ı Bârî ile kâim, kadîm olduğunu benimserken, onlardan bazıları da kelâmın, beşer kelâmı cinsinden olduğunu iddia edenler. Haşevîler'den bir kısmına göre ise kelâmullâh, beşer kelâmı cinsinden olmayıp iki harf ve iki sestem ibaret olup; iki harf ve seslerden birisi kadîm, diğeri hâdistir.<sup>51</sup>

İbn Kemâl, Allah'ın kelâmının harf ve seslerden mürekkep olduğunu kabul etmeleri bakımından Havâric, Haşaviyye ve İmâmiyyeyi aynı kategoriye dahil ederken,<sup>52</sup> harf ve seslerden teşekkül eden lafzî kelâmı kadim olarak benimsemeleri yönünden ise Hanbelîler ile Haşevîleri aynı düşünce yapısı içerisinde zikreder.<sup>53</sup> Bununla birlikte müellif, Âmidî'ye atfen dile getirdiği görüşünde Hanbelîlere karşı daha naif bir tutum sergileyerek şunları ifade eder: "*Hanbelîler bu konuda zahiren Haşevîler gibi görünse de meselenin tafsilatına inildiğinde Hanbelîler'in Haşevîler'den olmadığı görülecektir.*"<sup>54</sup> Nitekim müellif, Teftazânî'nin, "*Allah'ın mütekellim olduğu noktada milletler ve mezhepler arasında ittifak vardır, fakat ilâhî kelâmın manasında, kâdeminde ve hudusunda ihtilaf vardır,*"<sup>55</sup> sözüne istinaden Hanbelî düşüncedeki kelâm-ı nefsinin varlığına işaret eder. Her ne kadar Kemâlpaşazâde açıkça Hanbelîlerin kelâm-ı nefsi görüşlerine yönelik bir beyanda bulunmasa da onun "*ilâhî kelâmın manasında, kâdeminde ve hudusunda ihtilaf vardır,*" ifadeleri, Hanbelî düşüncedeki kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî tasavvurunun varlığını ortaya koyar.

Hasılı Hanbelîlere göre Allah kelâmı, harf ve seslerden müteşekkil lafzî ve manası ile Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfatıdır. Kur'ân, Cebrail vasıtasıyla Hz.Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılan ve okunan hakiki manada Allah'ın kelâmı olup, gayr-i mahlûktur.<sup>56</sup> Hanbelîler, kelâm-ı lafzînin yanında nefsi kelâmı benimsiyor olsalar da mezhebin önemli simalarından İbn Teymiyye (ö. 728/1328), "*hem Kur'ân, Allah'ın zâtı ile kaim harf ve sestir ifadesi*

50 es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 82.

51 Kemalpaşazâde, "*Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân*", 192.

52 Kemalpaşazâde, "*Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân*", 192.

53 Kemalpaşazâde, "*Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân*", 194.

54 el-Âmidî, *Ebkaru'l-efkar*, 1:355; Kemalpaşazâde, "*Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân*", 194.

55 el-Matürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 57; et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsûd*, 4:144-145.

56 Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsitiyye*, thk. Ulvî Abdulkadir es-Sikaf (Suud: Dürerü's-Seniyye, 1433), 115.

*hem de kelâmullah Allah'ın zâtında kâim manadır ibaresi bid'attir. Doğru olan, Kur'ân Allah'ın kelâmıdır mahluk değildir, ifadesiyle yetinmektir.*"<sup>57</sup> diyerek lafzî kelâm, nefsî kelâm tabirini kullanmaktan çekinir.

Hanbelilerin, Mu'tezile'nin aşırı tutumunu eleştirerek, işkence ve hapsedilme tehdidine rağmen onlarla fikri mücadelede bulunmak suretiyle Kur'ân'ın, Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli kelâmı olduğu yönünde görüş bildirmeleri, onların hem dini hassasiyetlerinin hem de ilmin itibarını korumalarının bir tezahürüdür. Fakat aynı Hanbelî anlayış, lafzî kelâmı ezeli olarak kabul ederek Kur'ân'ın beşerî yönüne ilâhî anlam yüklemek suretiyle farklı bir aşırı ucun tarafında yer almış oldu. İşte Hanbelîlerin bu tutumundan rahatsız olan Ehl-i hadisten İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854), Muhasibî (ö. 243/857), Kerabisî (ö. 248/862) gibi bazı alimler, bu iki aşırı uç karşısında yeni teşekkül etmeye başlayan Ehl-i sünnet kelâm hareketinin öncülere olarak Kur'ân'ın mâna itibarıyla kadîm, lafızları ve insanlar tarafından okunuşu bakımından mahlûk olduğunu söyleyerek orta yolcu bir çözüm yolu bulmaya çalışmışlardır.<sup>58</sup> Aslında Küllabiye'den de önce Ebû Hanîfe'nin öğretilerinde lafzî kelâm, nefsî kelâm ayırımına yönelik işaretleri görmek mümkündür. Onun, öğrencisi Ebu Yusuf'la birlikte *halku'l-Kur'ân* meselesinde tartışma yaptığı bilinmektedir.<sup>59</sup> Ebû Hanîfe'nin "*Kur'ân Allah kelamı olup mahlûk değildir, fakat Kur'ân'ı telaffuzumuz ve yazışımız mahlûktur,*"<sup>60</sup> ifadeleri, İmam-ı A'zam'ın *halku'l-Kur'ân* meselesindeki bakışını ortaya koymaktadır.

#### 4. Kelâm-ı Nefsî ve Kelâm-ı Lafzî Farklılığına Dayanan Uzlaştırmacı Yaklaşım

*Halku'l-Kur'ân* meselesiyle ilgili olarak İbn Küllâbla başlayan kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayırımı Ehl-i sünnetin bilinen ekolü Eş'ariyye ve Maturidiyye ile şekillenmiştir. Onların böyle bir ayırma gitmeleri, kelâm kavramına yükledikleri anlamın ve sıfâtullâh anlayışlarının doğal bir sonucudur.

Kemâlpaşazâde, diğer fırkaların kelâmullah görüşüne yönelik değerlendirmesinin akabinde Ehl-i sünnetin konuya yaklaşımını sahiplenen bir dil kullanmak suretiyle, Eş'arî ve Mâturidî fırkalarını kastederek, "*ashâbımıza göre veya Ehl-i Hakka göre,*" ibareleriyle anlatmaya çalışıyor. Mâturidî ekolden Nesefî'den alıntı yaparak,

57 İbn Teymiyye, *el-Akâidetü'l-Vâsıtiyye*, 115; Recep Ardoğan, "Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân Eş'ariyye-Mâturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsî Kavramlaştırması, *Usûl* 15, no. 1 (2011): 125-159.

58 Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15: 371-375.

59 et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4:146.

60 Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, (İstanbul: el-mektebetü'l-Hanefiyye, 1982), 20-21; Kemâleddîn Ahmed Hüseyin b. Sinanüddîn el-Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 142-144.

## Gür, Kemâlpashazade's Approach To The Problem Of Halku'l-Qur'an/Qur'an Creation

Ehl-i Hakka göre Allah'ın kelâmı, sesler ve harfler cinsinden olmayıp, O'nun zâtıyla kaim ezeli bir sıfattır. Dilsizlerde ve çocuklarda olduğu gibi âfat ve sükuttan uzaktır. Allah onunla mütekellim olup, bu kelâmla emreder, nehyeder ve haber verir. İbare, işaret ve kitabet kelâma delalet eden etkenlerdir. Kelâm Arapça ifade edildiğinde Kur'ân, Süryanice tabir edildiğinde İncil, İbranice tabir edilince Tevrat'tır. Allah Teâlâ'nın çeşitli diller ve muhtelif lügatlarda zikrettiği gibi ihtilaf ibarede olup, ibarenin manaya işaret eden kelâmda (müsemma) ihtilaf yoktur.<sup>61</sup>

İfadeleriyle kelimanın mahiyetine ilişkin değerlendirmede bulunur. Diğer taraftan müellif, Eş'arî ekolünün temsilcisi Ebû Hasan el-Eş'arî'ye atıf yaparak lafzî kelâm ve nefsi kelâm ayrımını şöyle ifade eder: “Bizim ashabımıza göre Allah'ın mütekellim olmasının manası, O'nun kelâmının zatıyla ezeli, kadim ve kendi varlığında vâhid olmasıdır. Ses ve harfleri itibari ile kadim değildir, kelâmın bütün bağlantılarıyla bu böyledir. Fakat kelâmın ezelde emir, nehiy, hitap ve tekellüm olması vâsfinda ihtilaf vardır.”<sup>62</sup>

Sünnî telakkinin her iki ekolünden yapılan nakillerdeki ifade ve ibareler farklı olsa da bu ekollerin kelimullâha yaklaşımı aynıdır. Buna göre Allah'ın zâtı ile kaim ezeli sıfatı olan kelâmın tezahürü olan nefsi kelâm, hakiki anlamda kelâm olup, yaratılmamıştır. Nefsi kelâmın ifade edilmesinde kullanılan harfler ve seslerden teşekkül eden lafzî kelâm ise mecâzi anlamda kelim olup mahlûktur. Sünnî ekol içerisinde hakikat-mecaz yaklaşımına Mu'tezile'de olduğu gibi aksi yönde görüş beyan eden de vardır. Meselâ Cüveynî, lafzî kelâmın hakikat olduğunu söyler. Cüveynî'ye göre kelâm-ı nefsi de mecazdır.<sup>63</sup> Kemâlpaşazâde, farklı bir risalesinde Allah'ın, ses ve harfi yaratıp Cibrîl'e işittirdiğini, Cebrâil'in onu ezberleyip Hz. Muhammed'e naklettiğini, onun ise okuduğunu beyan ettikten sonra, “işte bu dillerde okunan, tevâtürle nakledilen kelâm-ı lafzîdir,” formatındaki tanımlamasıyla kelâmın beşerîleştirilmiş yönüne işaret eder.<sup>64</sup> Bu anlamda Neseî, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda görüş beyan ederken kelâmın, Allah'ın zâtı ile kâim bulunan lafızlardan tecrit edilmiş manası, ezeli olup mahlûk değildir, ifadeleriyle lafız ve mana ayrımına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla tek olan, cüzlerden oluşmayan ve ilgili bulunduğu konulara göre emir, nehiy, haber gibi adlar alan bu ezeli mâna gerçek anlamda kelâmdır.<sup>65</sup>

Kelâm-ı nefsi meselesini farklı boyutlarıyla analiz etmeye çalışan İbn

61 en-Neseî, *et-Tebîra*, 435; Kemalpaşazâde, “Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân”, 194.

62 el-Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, 353; Kemalpaşazâde, “Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân”, 190.

63 İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Fethi Ahmed Abdurrezâk, (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1989), 190.

64 Kemalpaşazâde, “Risâle fî-takrîr enne'l-Kur'âni'l-Azîm kelâmulâhi'l-kadîm”, *Mecmûu resâilil allâme İbn Kemal Paşa*, thk.Hamza el-Bekrî, (İstanbul:Dârul-Lübâb, 2018), 177.

65 en-Neseî, *et-Tebîra*, 435; Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, 15: 371-375.

Kemâl, kendi kanaatini belirtmeden İcî'nin dış dünyada varlığı olmayan kelâm-ı nefsinin iştirilebileceği görüşüne yer verir. Bu arada Mâturidî ve Eş'arî arasındaki ihtilafa da işaret eder. Buna göre, Eş'arî kelâmcılar iştirimin varlığını kabul ederken, Mâturidîler iştirimin söz konusu olmadığı yönünde görüş beyan eder.<sup>66</sup>

Şeyhülislâm İbn Kemâlpaşa, Allah'ın ezeldeki hitâbına yönelik, 'nasıl olur da insan yokken ona yöneltilen Allah'ın kelâmı kadîm olabilir?' anlamında akla gelmesi muhtemel bir soruyla mevzunun kaderle bağlantısını kurar. Bu anlamdaki muhtemel bir soruya karşı, Allah için zamanın tahdîd edilemeyeceğini, sınırlamanın diğer varlıklar için söz konusu olduğunu ifade ederek cevap verir.<sup>67</sup> Müellif, *Risale fi'l-cebr ve'l-kader* adlı risalesinde ise Allah'ın ilmini zaman dışı olarak niteler; O'nun ilminde bütün zamanlar 'şimdi' hükmündedir.<sup>68</sup>

Müellif, Ehl-i sünnet akidesinde kullanılan, "Kur'ân Allah'ın kelâmı olup, gayr-i mahlûktur," ibaresinin, isabetli bir tanımlama olduğunu söyler. Böylece onlar, 'Kur'ân Allah kelâmıdır,' demekle, Kur'ân'dan yaratılmışlığı nefyettirler. Bu ifadelerle İbn Kemâl'in bir inceliğe dikkat çekerek, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân, yaratılma emarelerini kabul etmez, düşüncesini anlatmak istediği kanaatindeyiz. Sünnî akide, bu ifade yerine 'Kur'ân, gayr-i mahlûktur', ibaresi üzerinden işlem tesis etseydi, Hanbelîlerin bilinçsizce ve bağnazca iddia ettikleri harflerden ve seslerden oluşan kelâm kadimdir, anlayışına meyledilmiş olurdu. Çünkü yaygın kullanımda kelâmın lafzı, Kur'ân olarak ifade edilir. Diğer taraftan niçin 'gayr-i hâdis' ibaresi değil de 'gayr-i mahlûk' ifadesi yaygın kullanım haline gelmiştir? Müellif, bunun sebebini de şöyle açıklar: "*Kelâmcıların dilinde hudûs ifadesi, alevin yaratılmasına ilişkin olarak kullanılır. Bu sebeple alem ile Kur'ân arasında bir ittihad vehmi oluşmasın diye, Kur'ân için 'gayr-i mahlûk' tabiri daha uygun bulunmuştur.*"<sup>69</sup>

Genel olarak Ehl-i sünnet kelâmcıları, özeld e İbn Kemâl, Allah'ın kelâmı ile ilgili açıklama getirirken, bazı hassasiyetlerden hareket ederek meseleye yaklaşım göstermektedir. Onların kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımlarının altında yatan sebep, kelânullâha yönelik olarak ilâhî olanla beşerî olanı tefrik etmektir. Daha doğrusu metafizik dünyaya ait olanla, fiziki alana ait olan arasında bir ayrım yapmaktır. Şöyle ki Allah'ın mütekellim olması, keyfiyeti

66 es-Sâbûnî, el-Bidâye, 84; Kemalpaşazâde, Şerhu risâleti'l-İmâmî'l-Adud fi-sifâti'l-keâm, 76.

67 Kemalpaşazâde, "Şerhu risâleti'l-İmâmî'l-Adud fi-sifâti'l-keâm", thk. Muhammed Ekrem Ebû Guş, (Amman: Dâru'l-n-Nuri'l-mübîn, 2011), 80.

68 Kemalpaşazâde, *Risâle fi'l-Cebr, ve'l-kader*, nşr. Ahmet Cevdet Paşa, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 161-162.

69 bk. et-Teftazânî, Şerhu'l-Makâsîd, 144; Kemalpaşazâde, *Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âni'l-Azîm kelânullâhi'l-kadîm*, 179-180.

bizim tarafımızdan idrak edilemeyen kendi zâtı ile kâim olan ezeli bir sıfattır. Kelâmın bu yönü, ilâhî olana aittir. Böylece Allah'ın zâtı ile kâim olması ifadesiyle, taaddüdü kudemâya sebebiyet verir diyerek sıfatları iptal eden Mu'tezile'ye bir itiraz vardır. Ayrıca Allah'ın, mesajını insana göndermesi için, kelâmın müşahhaslaşarak beşerileşmesi, mesajın anlaşılması açısından gereklidir. Diğer bir tabirle ilâhî mesajın insana bakan yönü, beşerin idrak ve algı seviyesine uygun olmalıdır. İşte bu sebeple mananın; ses, harf, inzal gibi fizikî argümanlarla tasvir edilmesi, onun beşere hitabının doğal bir sonucudur.

Mu'tezile, ilahi kelâm ile beşerî kelâmı aynı addederek kendi mezhebi tasavvurıyla çelişik duruma düşmektedir. Onlar bir taraftan tenzih ilkesi gereğince Allah'tan başka kadîm varlık kabul etmeyerek tevhide hâlel getirmeme hassasiyeti taşıırken, diğer taraftan Allah'ın kelâmını, ses ve harflerden mürekkep göreyerek onu, beşer kelâmı seviyesine indirgemekle bu çelişkili tutumlarını açıkça ifşa ediyorlar. Mu'tezileye karşı bir aksülamel olarak ortaya çıkan Ehl-i hadis'in durumu da çelişkiden uzak değildir. Allah'ın zâtına, naslara aykırı bir vasıf addederiz endişesiyle müteşabih naslar hakkında yorum yapmaktan dilini ve gönlünü uzak tutmaya çalışan selefi yaklaşım, öyle bir yere evriliyor ki Mu'tezile'ye itiraz adına Kur'an'ın yaratılmış olan harf, ses ve hatta mushaf, kılıf, cilt gibi fiziki argümanlarını bile ilâhî kelâmın aslından sayarak kadîm görmektedir. Selefîyenin, bu tutumu ilâhî kelâmı beşer seviyesine indirmek değil midir? Sonuçta birbirlerine muhalefet eden iki farklı düşüncenin, aynı noktada buluşması ne garip bir çelişkidir. Ehl-i sünnet kelâmı ilâhî olanla beşerî olan ayırımına gitmekle, bu çelişkiden kurtularak bir çözüm üretmektedir. Bu nedenledir ki düşünürümüz Kemâlpaşazâde, "bütün fırkalar bu konuda bize muhalefet etti, çünkü onlar kelâmın manada değil, manaya delalet eden işitilen, dizili harflerden müteşekkil olduğunu iddia ettiler. Böylece kelâm-ı nefsinin makul olmadığı sonucuna vardılar,"<sup>70</sup> diyerek bütün fırkaların Ehl-i sünnet karşısında yer aldığını beyan eder.

##### 5. Kelânullâh'ın Mahlûk Olduğunu Savunanlara Karşı Tutum

*Halku'l-Kur'an* meselesi, İslâm düşünce tarihi literatürüne Mu'tezile tarafından dahil edilmiştir. Çünkü bu mevzu, Mu'tezile'nin düşüncesi doğrultusunda kavramsallaşmıştır. Başlangıçta bilimsel saiklerle ortaya atılan *halku'l-Kur'an* teorisi, süreç içerisinde Mu'tezile'nin, siyasi gücü arkasına almasıyla birlikte, mümin olabilmenin kıstası haline getirilmiş,<sup>71</sup> itiraz edenler takibata uğratarak cezalandırılmıştır. Mu'tezile siyasi gücünü kaybettikten

70 Kemalpaşazâde, "Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'an", 194.

71 Ardoğan, "Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an Eş'ariyye-Mâturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsî Kavramlaştırması", 151.

sonra tekfir sôpasını Ehl-i hadis eline almış, tam tersine 'Kur'ân mahlûk değildir,' ibaresini dogma haline getirip, bunu bir iman meselesi olarak görmüştür.

Bu minvalde birçok Ehl-i sünnet kelâmcısına isnad edilerek 'Kur'ân mahlûktur,' diyenler küfürle suçlanmıştır. Kemâlpaşazâde, Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*'de zikri geçen Hz. Peygamber'e atfedilen, "Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, yaratılmış değildir, kim yaratılmıştır, derse o yüce Allah'ı inkâr etmiştir" rivayetine yer verir.<sup>72</sup> Eserin muhakkiki mezkûr rivayetle ilgili şu şerhi düşer: Bu rivayet Kur'ân'ın inzâl dönemi için uygun olabilir, fakat o dönemde gündemde *halkı'l-Kur'ân* mevzusu yoktu. O halde böyle bir iddia iftiradan öte geçmez. Ayrıca müellif, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un kelâm-ı nefsinin sübutunu ortaya koymak için yaptıkları münazaraların sonucunda, 'Kur'ân mahlûktur, diyen küfre girmiştir,' kanaatinin oluştuğunu beyan eder. Fukahada oluşan kanaat, fetva kitaplarına küfür olduğu yönünde yansımıştır.<sup>73</sup> Bu fetvaya istinaden Kemâlpaşazâde, 'Kur'ân mahlûktur,' ifadesinin, Allah'ın kelâm sıfatının inkârı anlamına geldiğini<sup>74</sup> vurgulayarak fetvanın isabetine işaret etmiştir.

Yine müellifimize göre, 'Kur'ân mahluktur,' sözünü beyan etmek, bir kısım alimler nezdinde küfür addedilirken, bazıları ise bu sözün küfrü gerektirmediği yönünde kanaat belirtir. Kemâlpaşazâde iki farklı iddiayı dile getirdikten sonra şu neticeye varır: Kur'ân mahluktur, ifadesini kullanmak küfrü gerektirmez. Çünkü bu ibareyle Kur'ân'ın nüzülü murâd edilmiş olabilir veya onunla dillerde okunan Kur'ân'ın kastedilmesi de muhtemeldir. Hem Kur'ân'ın nüzülü hem de kârî tarafından okunması tartışmasız yaratılmışlık âlâmetidir. Nasıl küfre hükmolunacak ki? Zahir olan onun muradıdır. Diğer taraftan bu sözün hakikatte küfre değil, azarlama ve sövgü (şetm) anlamı da muhtemeldir. Ya da bu sözü söyleyene kafir değil, dalâlete düşmüş bir bid'atçı denebilir. Fetvâ, bu kimselerin kafir değil sapık bir bid'atçı oldukları yönündedir.<sup>75</sup>

Müellifin mezkûr yorumunun isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Ehl-i sünnet akidesinde Kur'ân, lafız ve manadan müteşekkil ilahî bir kelimadır. Gerçekten de Kur'ân mahlûktur ifadesiyle, Kur'ân'ın insana bakan yönü yani lafzî kelâm kastediliyorsa, sünnî telakki gereğince zaten yaratılmıştır. Diğer taraftan bununla nefsi kelâm murad edilebile inaç esaslarından birisi inkâr edilmediği için ortada tekfiri gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Aslında bu ifadeyle kelâmı nefsinin kastedilmesi mümkün de değildir. Çünkü Mu'tezilî düşüncede kelâm-ı nefsi diye bir tabir

72 et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 92. Sağanı bu rivayetin mevzûattan olduğunu belirtir.

73 et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsüd*, 4:146.

74 Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 198.

75 Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân", 198.

benimsenmez. Neticede Kemâlpaşazâde, Kur'ân mahlûktur, düşüncesini benimseyenlere karşı tekfir dilini kullanmaktan imtina ederek, seleflerinden daha kucaklayıcı naif bir dil kullanmayı tercih etmektedir.

### Sonuç

Osmanlı devletinin yükselme döneminde yetişmiş, bürokrat ve ilmî kişiliği ile temayüz etmiş Kemâlpaşazâde yazdığı telif eserlerle döneminin şerh ve haşiyeciliğini aşmış, kelâm ve felsefe alanında yaklaşık elli eser kaleme almış velûd bir şahsiyettir.

Kemâlpaşazâde, kelâm ilminde Allah'ın sıfatlarının bir uzantısı olarak literatüre dahil olan *halku'l-Kur'ân* meselesinde *Risâle fi beyân mes'eleli halku'l-Kur'ân* eseriyle mevzuyla değerlendirmiş, ayrıca *Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âni'l-Azîm kelânullâhi'l-kadîm* ve *Şerhu risâleti'l-Îmâmî'l-Adud fi-sifâti'l-kelâm* adlı eserleri ile de bu konuya atf yapmıştır. Müellif, Nesefî'nin *et-Tabsiratü'l-edille*, Âmidî'nin *Ebkâru'l-efkar* ve Teftazânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd* adlı eserlerinden ibareyi değiştirmeden aslına uygun bir şekilde nakil yapmıştır. Bu nedenle İbn Kemâl'in, mevzûyu işlerken geleneksel usulde olduğu gibi hikayeci ve tasviri bir üslup kullandığını söyleyebiliriz.

Düşünürümüz, *halku'l-Kur'ân* meselesinin iyi anlaşılabilmesi için, mezheplerin görüşlerinin ortaya çıkarılmasının gerekliliğini savunmasından olsa gerek, Mu'tezile, Kerramiye, Vâkıfiye, Haşeviyye, Hanbelî ve Ehl-i sünnetin konuya yaklaşımını ihtisâr ederek anlatmaya çalışmıştır. Özellikle Mu'tezile'yi anlatırken mezhep içerisindeki kabul gören görüşü ifade ettikten sonra, Mu'tezilî kelâmcıların bireysel yaklaşımını özet olarak vermiştir. Ehl-i sünneti tasvir ederken benimseyici bir dil kullanmaktadır. Sonunda, bütün fırkaların Ehl-i sünnetin karşısında durduğu, Kerrâmiye ve Haşeviye gibi grupların görüşlerinin bu meselede belirleyici güçte olmadığı, asıl tartışmanın Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında devam ettiği kanaatini beyan etmiştir.

İbn Kemâl, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlere karşı tekfir dilini kullanmadan seleflerine göre daha kucaklayıcı naif bir dil kullanmış; bu kimseleri dalâlete düşmüş bir bid'atçı olarak nitelemenin daha doğru olacağı yönünde kanaat belirtmiştir.

### Kaynakça

- Akoğlu, Muharrem. "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları". *Bilimname* XXXVII, no. 1 (2019): 353-382.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkâru'l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dâru'l-kütübü'l-visâka'l-kavmiyye, 2004.
- Ardoğan, Recep. Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân Fikrinin Eş'ariyye Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması. *Usûl* 15, no. 1 (2011): 125-159.

- Aydınlı, Osman. "Kur'ân'ın Yarattığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I". *Dini Araştırmalar* 3, no. 9 (2015): 49.
- Beyâzîzâde, Kemâleddîn Ahmed Hüseyin b. Sinanüddîn. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l- İmâm Ebî Hanîfe. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-imiyye, 2007.*
- Bor, İbrahim. "İlâhî Kelâmın İmkan ve Tabiatı". *Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2016.*
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı.* Ankara: Ankara Okulu, 2002 104.
- Bulut, Zübeyr. "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Rissâletü'l-Kaderiyye (Kaderî İtikâdı)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, no. 1 (2017): 75-110.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât.* çev. Ali Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları 1997.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *el-İrşâd.* thk Fethi Ahmed Abdurrezâk. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1989.
- Dârimî, Ebu Said Osman b. Said b. Halid. *Kitabu'r-red'ale'l-Cehmiyye.* thk. Bedr el Bedr. Kuveyt: ed-Daru's-Selefiyye, 1985.
- Durguti, Abdyl. "Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed B. Kerrâm Ve Kerrâmiyye Mezhebi". *Doktora Tezi, Uludağ Üniveritesi, 2018.*
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1982.*
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadîs Ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansımaları (Hicri 3. Asır)". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, no 1: 83-105.
- İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferac. *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel.* thk. Muhammed Emin Hancı. Suud: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *el-Akîdetü'l-Vâsitiyye.* thk. Ulvî Abdulkadir es-Sikaf. Suud: Dürerü's-Seniyye, 1433.
- İşfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fî garîbü'l-Kur'ân.* thk. Saffân Adnân ed-Davûdî. Şam: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kemâlpaşazâde. "Risâletü fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân". *Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa.* thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- "Risâle fî-takrîr enne'l-Kur'ânî'l-Azîm kelâmullâhi'l-kadîm", *Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa.* thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- Şerhu risâleti'l-İmâmi'l-Adud fî-sıfâti'l-keâm. thk. Muhammed Ekrem Ebû Guş. Amman: Dâru'l-n Nuri'l-mübîn, 2011.
- Risâle fî'l-Cebr, ve'l-kader, nşr. Ahmet Cevdet Paşa. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- Mâturidî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd.* çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Naûas, John. "Me'mun'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın



Gür, Kemâlpashazade's Approach To The Problem Of Halku'l-  
Qur'an/Qur'an Creation

- Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi". çev. Mustafa Akgül. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 no. 1 (2015): 162.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebssiratü'l-edille fî usûliddîn*. thk. Muhammed Enver Hamid İsâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981.
- Rahmân, Fazlur. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ-mahmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınlar, ts.
- Sâbûnî, Nureddin Sâbûnî. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tekin, Özkan. "Allah'ın İsimlerinin Tevkifiliği ve Kemalpaşazâde'nin Tartışmadaki Konumu". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 14, no. 1 (Mayıs 2022): 261-277.
- Öçal, Şamil. "Kelâmullahın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzi ve Kelâm-ı Nefsî". *İslamiyat* 2, (1999): 62.
- Öz, Mustafa. "Ca'd b. Dirhem". TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1992 6: 542-543.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 371-375. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30:26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.



## Modern Dönemde Seyyid Ahmed Han ve Fazlur Rahman'a Göre Ahkâmın Değişmesi\*

Fatma Özkan

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı / *Teacher, Ministry of National Education*  
ozkann\_f@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6898-696X

### Öz

Kur'an-ı Kerim, İslâm dininin ana kaynağı olması itibariyle her dönemde ona inanan insanların hayatına yön vermek amacıyla anlaşılacak durumundadır. Bu anlama ve anlamlandırma çabası Müslümanlar arasında metot ve tarz farklılığını da beraberinde getirmiştir. Kur'an'ın, özellikle sosyal alana nüfuz eden ahkâm ayetlerinin, modern zamanda uygulanabilirliği sorunu, Müslümanların yüz yüze geldiği bir problemdir. Bu konunun anlaşılabilmesi için öncelikli olarak Müslümanları bu noktaya getiren fikrî zeminin incelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikli olarak bu konuya değinilecek sonrasında da ahkâmın değişmesi ve bu değişimin sınırları ele alınacaktır. Değişimin sınırları ele alınırken de konu İslam hukuku açısından kısaca incelenecektir. Akabinde, ahkâmın değiştirilmesi ve bu değişim alanının geniş tutulması gerektiğini söyleyenlerin, düşüncelerini Hz. Ömer'in gerçekleştirdiği uygulamalara dayandırmaları nedeniyle Hz. Ömer'in konuyla en çok ilişkili olan uygulamaları incelenecektir. Çalışmanın konusunun çok geniş kapsamlı olması itibariyle ve klasik dönemde; ahkâmın değişmesinin günümüzdeki kadar zihinleri meşgul etmediği gerçeğinden yola çıkarak, ahkâmın değişmesinden yana tavır ortaya koyan Seyyid Ahmed Han ve Fazlur Rahman'ın konu ile görüşleri incelenerek çalışma sonlandırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm hukuku, Ahkâmın değişmesi, Usul, Halife Ömer, Seyyid Ahmed Han, Fazlur Rahman.

---

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma süre-cinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belir-tildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been fol-lowed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatma Özkan).

**Geliş/Received:** 16 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 15 Eylül/September 2022 | **Yayın/Publis-hed:** 20 Eylül/September 2022

**Atıf/Cite as:** Fatma Özkan, "Modern Dönemde Seyyid Ahmed Han ve Fazlur Rahman'a Göre Ahkâmın Değişmesi = Change of Ahkam According to Sayyid Ahmed Khan and Fazlur Rahman in Modern Times", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 185-211 <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090843>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribu-tion-NonCommercial License

## Change of Ahkam According to Sayyid Ahmed Khan and Fazlur Rahman in Modern Times

### Abstract

As the Qur'an is the main source of Islam, it must be understood guide the people life's who believe in it in every period. The effort to understand and make sense of Qur'an has brought with it the difference of method and style among Muslims. The problem of the applicability of the Qur'an in modern times, especially the applicability of the verses that penetrate the social sphere, is a problem that Muslims face. In order to understand this issue, first of all, it is necessary to examine the intellectual ground that brought Muslims to this point. Therefore, in this study, this subject will be mentioned primarily, and then the change in the ahkam and the limits of this change will be discussed. During this discussion, the subject will be briefly examined in terms of Islamic law. Afterwards, the most associated applications of Hz. Umar on the subject will be examined because those who say that change of ahkam is necessary and keep this field of change wide, base their thoughts on practices executed by Hz. Umar. Since the subject of the study is wide-ranging and based on the fact that the change of ahkam, did not occupy the minds in the classical period as much as today; the study will be concluded by examining the views of Sayyid Ahmed Khan and Fazlur Rahman who have an attitude in favoring opinions on changing ahkam.

**Keywords:** Islamic law, Changing Ahkam, Method, Caliph Umar, Sayyid Ahmed Khan, Fazlur Rahman.

### Summary

As a requirement of their belief in Allah, Muslims strive to continue their lives as the Creator wishes. Allah has revealed in divine books how people should live their life. In addition to this, the prophets he sent also explained these messages to humankind. As time passed, people's needs, expectations and wishes have changed. As such, it has emerged as one of the problems discussed in the modern period whether religion, which meets the needs of people, can respond to this change. Perhaps this can be perceived as one of the biggest problems. This study tries to reveal the main reason for the intellectual adventure in perceiving this thought as a problem.

In the study, first of all, the intellectual ground on the change of ahkam, which is one of the problems that Muslims faced, is revealed. The perception of religion as a problem became more evident after the 1800s. The distanced approach to religion is closely related to the process of Christianity. Later, this situation became a method and affected all religions. This process has been expressed by researchers as the secularization process. In fact, perceiving Islam as a problem is directly proportional to the spread of colonization. In this respect, the distant approach to Islam is also a result of colonialism. In this sense, this study claims that the Indian subcontinent supports the intellectual paradigm. Thinkers such as Sayyid Ahmed Khan and Fazlur Rahman have put forward different ideas about the changing perception of Islam in the colonial context, and the change of ahkam is one of them. This study aims to reveal what should be understood from the change of ahkam. Change also refers to a situation where nothing can go back to the way it was after a point. When the subject of change is religion, a question arises "Can this change, which concerns some part of

religion, also cause the destruction of religion?" Even this question alone shows that the subject is worth thinking about.

What is meant by the change of ahkam; regardless of whether there is any ayat or hadith about it, changes and differences observed in the provision or practice related to any subject over time. There are three types of approaches regarding the change of ahkam. According to the first one, the issues related to the actual legislation are within the scope of the change, whether there is any ayat or hadith about it or not. According to those who support the second view, the subject of change is very narrow. According to the third and the moderate approach, if a verse has different applications, these may change according to the maslahah. In terms of Islamic law, the scope of change is in instrumental matters, in the provisions that can be known with reason, it can change if the cause disappears. Ahkam whose cause cannot be known by reason are taabbudi decrees; Hadds, worship, harams, kaffarah are evaluated in this section, they are excluded from change. In ijihad judgments, the change can occur in matters that are uncertain in their evidence or indicative.

In the next phase of this work, it is discussed whether Umar ibn al-Khattab's practices set an example for the change of ahkam. Since those who argue that the ahkam can change, base their thought on Umar's practices. The two most well-known examples on this subject are: Chalif Umar did not allocate funds from the zakat fund to the muallafa al-qulub and did not impose the penalty of amputation for theft during the famine. These two practises of Umar were examined to show that the opinions of those who claim that Umar acted against(!) Quran verses and changed the ahkam according to the changing conditions, do not reflect the truth. The fact that Umar did not allocate a share of the zakat to the muellefe-i kulub is a temporary annulment of the provision due to the disappearance of the cause. It is also a matter of debate that preferring one of the groups listed in the Quran verse and not choosing the other is an example of a change in ahkam. Another example of Umar's practices is that he did not impose the penalty of amputation for theft. In this event, which is thought to be an example for the change of ahkam, the penalty of cutting off the hand was not applied because it took place during the famine years or because it did not reach the nisab of theft.

In this context, Sayyid Ahmed Khan's idea of giving another punishment for theft crime is not acceptable. Since the subject at issue here is a hadd penalty and the hadds are out of the scope of change. Ahmed Khan claims that the Sahabah imposed prison sentences for thieves, not amputation penalty. This is because the good does not reach the nisab amount for theft. The reason why Ahmed Khan thinks that is that he believes that earthly matters can change with the change of time.

Fazlur Rahman states that the innovations brought by the Qur'an to social life include legal and moral issues. Fazlur Rahman thinks that religion cannot go beyond misinterpretation if it is not realized that legal provisions can/will change. The summary of this sentence of Fazlur Rahman is as follows: The Qur'an is not a legal document. All principles other than moral principles, especially those related to the legislative spirit, can be reapplied for any age. It is seen that Fazlur Rahman, like Ahmed Han, adopted the approach that keeps the field of change quite wide in the

change of ahkam. This study tried to reveal what can be the subject of change in the issue of change of ahkam and draw attention to the importance of evaluating the issue in terms of Islamic law.

### Giriş

Yaşadığımız çağda zamanın ilerlemesi ile birlikte dinî konulardaki tartışmalardan biri de şer'î hükümlerin değişmesi konusudur. İlmî, fikrî, iktisadî, ictimai birçok neden bu tartışmanın alt yapısını oluşturmaktadır.<sup>1</sup>

Değişme olgusuna ahkâmın konu edilmesi, insanların ihtiyaçlarının çeşitlenmesi, zamanın değişmesi ile hükümlerin günümüz dünyasında karşılık bulup bulamadığı da bu konuya ilişkin soru/sorunların başında gelmektedir. Hükümlerin değişmesi konu edildiği zaman konu çok geniş bir perspektiften incelenebilir mahiyettedir. Bu çalışmanın amacı mezkûr konu ile ilgili olarak genel bir bakış açısı ortaya koymaya çalışmaktır. Daha önce de belirtildiği üzere modern zamanlarda ahkâmın değişebileceğini hatta değişmesi gerektiğini düşünen isimlerin fikrî alt yapılarını oluşturan zemini inceleyerek, konunun düşünsel boyutunu da ortaya koymaya çalışmaktır.

Çalışmada, ilk olarak hükümlerin değişebileceğini savunanların fikrî alt yapıları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ahkâmın değişimi ile kastedilen düşünsel paradigmanın anlaşılması, meselenin usûl kısmının incelenmesini gerekli kıldığından, çalışmanın bir sonraki aşamasını değişimin usûl açısından değerlendirmesi oluşturacaktır. Zira değişim olursa/olabilirse bunun sınırları nedir? Hangi hükümler değişebilir? gibi sorulara cevap bulunması zaruridir. Hükümlerde değişimin gerekliliğini savunan kimselerin, ortaya koydukları verilerin değişim için örnek teşkil edip etmediği, mevzunun anlaşılması adına gereklilik arz ettiğinden bu noktaya temas edilip çalışma sonlandırılacaktır.

### 1.Modern Dönemde Din Algısının Değişmesi

Dinin, bir problem olarak görülmesi bilhassa 1800'lü yıllardan itibaren daha belirgin bir hâl almıştır. Dini, bir problem olarak ele alan doktrinlerde, yaşanan tarihî süreç ile dinin etkisinin hatta etkinliğinin, insanlık nazarında azalması insanın tekâmül sürecine bağlı olarak izah edilmeye çalışılmış, dinin her ne kadar bireyler ve toplumlar üzerinde olumlu etkileri olsa da zamanla ortadan kalkması öngörülen bir olgu olduğu kabul edilmiştir. Günümüzde İslâm coğrafyası ele alındığında mesele sadece dinî problemler değil, bizzat dinin kendisinin bir problem olarak görülmesidir. Temelde İslâm, bu dini

<sup>1</sup>İbrahim Özdemir, "Ahkâmın Değişmesi' ne Farklı Bir Yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no.47( 2014): 19.

benimsemeyen kimseler tarafından bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Dine bu şekilde bir yaklaşımın alt yapısını oluşturan şeyin bizzat Hristiyanlık dininin geçirdiği sürecin baz alınarak, yöntem haline getirildiği söylenebilir. Özetle Batı'da yaşanan süreç ilk olarak Hristiyanlığı, akabinde dünya üzerindeki bütün dinleri ve hassaten de İslâm'ı sorun haline getirmiştir. Hristiyanlığın problem hâline gelmesi araştırmacılar tarafından sekülerleşme süreci olarak ifade edilmektedir. Sekülerleştirme ise dini hâkim olduğu alanlardan uzaklaştırarak bu alanların, dinî bağımlılıklarından koparılması ve insanî boyuta getirilmesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup>

Müslüman coğrafyada İslâm'ın bir sorun olarak algılanması, Hristiyanlıkta olduğu gibi değildir. Durum bundan biraz farklı olsa da şunu gözden kaçırmamak gerekir. Eğer din bir bölgede problem olarak algılanıyorsa orada sekülerleşmenin varlığı yadsınamaz. İslâm topraklarında dünyevileşmeyi önceleyen her ne ise, bu durum akabinde İslâm'ı bir sorun haline getirmiştir. Tarihî süreç bizi şu düşünceye götürmektedir. İslâm dini, sömürgeleşmenin önündeki en büyük sorun olarak görülmüş, önce sömürenlerin sonrasında da sömürgelemlerden yönetimi teslim alanların nazarında ciddi engel oluşturmuştur. Özetle İslâm dünyasında sekülerleşmenin yaygınlaşması, sömürgeciliğin yayılmasının kaçınılmaz bir sonucudur. Nihâî olarak Müslümanlar dinden değil dini, problem haline getiren bir sürecin içerisinde farklı sorunlarla yüz yüze gelmişlerdir. İçine düşülen durumun sorumlusu olarak gelenek algılanacak ve gelenekle yüzleşip onun bakiyesinden kurtulmak, yeni düzenin menheci olacaktır. Bütün bu çabalar Müslümanları, Hristiyanlıkta yaşanan süreçten kurtaramayacak ve onların yaşadığı sorunlardan daha fazlası Müslümanları bekleyen eşik olacaktır.<sup>3</sup>

Bugün Batı'yı yok sayarak, herhangi bir meseleyi tanımlamak nasıl mümkün değilse, o probleme çözüm bulmak da mümkün değildir. Netice itibariyle bizim Batı ile bu bağlamdaki ilişkimiz, dinî metinlerin anlaşılmasına ilişkin; gelişen durumun alt yapısını oluşturmasıdır. Klasik doktrin dinî metinleri bir mesele olarak görmemiş, onlarla hayat arasında ortaya çıkan mesafeyi kapatmak üzerine bir tavır takınmıştır. Din, bu yaklaşım için bir yük değil bilakis bir ihsan olarak görülmüştür. Bu bağlamda gelenek, her ne kadar eleştiriye maruz kalsa da problemlerin çözümünde temel dayanaklardan biri

<sup>2</sup>Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 31-35.

<sup>3</sup>Görgün, *Anlam ve Yorum*, 35-38.

olmuştur. Sömürge dönemi ile bu tavır değişmiş, siyâsî alanda yaşanan sıkıntıların neticesinde, bu durumun sorumlusu olarak, gelenek görülmüş, din ile gelenek birbirinden ayrılmış ve dinin korunması için geleneğin feda edilebileceği düşüncesi gün yüzüne çıkmıştır. Bu düşüncenin neticesi olarak İslâm, gelenekten arî bir şekilde yeniden anlaşılmaya çalışılmış ve dinî metinlerin yeniden anlaşılması gibi yeni bir tarz gelişmiştir. Bu tarzlardan birisi de "İslâm Modernizmi" olarak literatürde kendisine yer edinmiştir. Bakıldığı zaman İslâm coğrafyası sömürge topraklarıdır ve bu durumun bir sorumlusu vardır. Müslüman coğrafyada varlığını en çok hissettiren şey din ise, din de Müslümanları sömürge durumuna düşmekten kurtaramıyorsa, o halde dini, zamanın ihtiyaçlarına çözüm üretmekten yoksun bir sistem haline getirmek, Müslümanlar açısından da kabul edilebilir bir varsayım olacaktır. Açıkçası bu tez, İslâm'ı da problem haline getiren bir iddia olacaktır.<sup>4</sup>

Buraya kadar değinilen noktaları destekler mahiyette bir örnek vererek bu kısmı tamamlamak istiyoruz. Kraliçe I. Elizabeth'in emriyle kurulan Doğu Hindistan Şirketi<sup>5</sup> bölgede etkin olmaya başladıktan sonra genel vali, Hint mahkemelerinde medenî hukuku kullanışsız olarak nitelemiş, suçluların cezalandırılmasında İslâm hukukunun yetersiz kaldığını iddia etmiştir. Genel valinin isteği şeriatı Anglo-İslâmî bir yapıya büründürmek olmuştur. İngilizlerin İslâm hukukuna en fazla müdahil oldukları alan ise ceza hukuku olmuştur. Çünkü hadd, mezalim, kısas ve diyetin İngilizler açısından kabul edilebilir bir yanı yoktur. Nihayetinde diyet yok sayılmış, ta'zir yasası da sadece toplumu ilgilendiren cezalara hasredilmiştir. Sonuç olarak bu süreç 1832 yılında, İslâm ceza hukukunun İngilizlere uygulanamayacağı şeklinde son bulmuştur. Hukukta, İngilizlerin yarattığı bu değişiklikler de Hindistan'daki modernist eğilimler için çığır açıcı bir hâl almıştır.<sup>6</sup>

Dini, yeniden biçimlendirme ve anlamlandırma olgusunu belki de en çok Hint alt kıtasında görüyoruz. Alt kıtanın uzun yıllar sömürge altında kalması zamanla Hindistan-Pakistan ayırımına<sup>7</sup> sebep olmuş daha sonra da sömürge altında İslâm'ın farklı yorumlarının çarpıcı örneklerini bizlere sunmuştur. Bu coğrafyanın yetiştirdiği Sir Seyyid Ahmed Han ve Fazlur Rahman gibi

<sup>4</sup>Görgün, *Anlam ve Yorum*,39-42.

<sup>5</sup>Aziz Ahmed, *Hindistan Ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları,1990), 22.

<sup>6</sup>Ahmed, *Hindistan Ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, 25-26.

<sup>7</sup>N. Ahmet Asrar, "Hind-Pakistan Uyuşmazlığının Menşe'leri ve Bangladeş'in Doğuşunun Tarihçesi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6,no.1-2(1975):61-62.



düşünürler, sömürge bağlamında İslâm algısındaki değişimin ve inhirafın nüvelerini oluşturmuşlardır.

## 2. Ahkâmın Değişmesi

Modern dünyada, insanların ihtiyaçlarının çeşitlenmesi ve değişmesinden dolayı dinî hükümlerin de değişebileceği fikri ortaya atılmıştır. Bu değişiklik en çok siyasî, iktisadî ve hukukî alanda gözlenmeye başlanmıştır. Değişim fikrinin temel dayanaklarını, Hz. Ömer'in uygulamalarının oluşturması yanında Mecelle'nin 39. maddesi de bu konunun zemini teşkil etmektedir. "Ezmânın tagayyuru ile ahkâmın tagayyuru inkâr olunamaz" <sup>8</sup> /Zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi inkâr edilemez. Bunun yanı sıra Mecelle'de 14.madde olarak şöyle bir kaide yer almaktadır:"Mevrid-i nassda içtihadı mesağ yoktur."<sup>9</sup> /Hakkında nass bulunan bir mesele içtihadı konu edilemez. Bu iki madde meseleyi anlamak adına ve değişimin sınırlarını çizmesi bakımından bize bir yöntem sunmaktadır. Her ne kadar 39.madde biraz sonra değinileceği üzere, değişimin alanını dar tutanlar tarafından farklı yorumlanmış olsa da aynı madde değişmeyi savunanların kendilerine dayanak kabul edebilecekleri bir mahiyet arz etmektedir.

Ahkâm ayetleri; içinde hükümlerin bulunduğu belirtilmiş ayetler ve içinde hüküm bulunmayıp istinbât yolu ile hüküm çıkarılan ayetler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>10</sup>Ahkâmın değişmesiyle kast edilen "Hakkında nass bulunsun bulunmasın, herhangi bir konu ile ilgili hüküm ya da uygulamada, zaman süreci içerisinde gözlenen değişiklikler, farklılıklardır. "Değişme tabiri şu durumları kapsamaktadır:

1-Gelişme istinadındaki hükümler: İktisadî değer kazanmasından dolayı Hz. Ömer devrinde atların da zekâta tabi mallar kapsamına dâhil edilmesi.

2-İbadetlerle ilgili düzenlemeler: Terâvihin cemaatle beraber kılınmaya başlanması, Zatu İrk'in mikât olarak belirlenmesi.

3-Kavram sınırlarının genişlemesi: Mal kavramının sınırlarının zaman içinde giderek genişlemesi neticesinde menfaatleri, mücerred hakları kapsamı bu kabildendir.

4-Kavram değişiklikleri: İktisadî konumdaki değişikliklere paralel olarak

<sup>8</sup>Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*( İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009),112.

<sup>9</sup>Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*,58.

<sup>10</sup>Bedrettin Çetiner,"Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,(İstanbul: TDV Yayınları,1988),1: 551.

zenginlik, fakirlik, ihtiyaç gibi vasıflarda meydana gelen değişiklikler.

Bu başlıkların yanı sıra çok evliliğin hâkimin iznine bağlanması gibi mubah hükümündeki uygulamalara getirilmiş kayıtlar; uygulama sahası olmayan hükümler; zekâtın kölelere fon tahsisinin durdurulması bu başlık altından değerlendirilecek hususlardandır. Ayrıca, nesh, tedric ve geçiş dönemi fikri ile ilgili hükümler, bazı tefik örnekleri, yabancı kültür ve medeniyetlerden faydalanma (iktibas) durumlarının da değişme kapsamı içerisinde değerlendirildiği görülmüştür.<sup>11</sup>

Ahkâmın değişmesi konusunda ifrat, tefrit ve mutedil olmak üzere üç görüş vardır.<sup>12</sup>

### 2.1. İfrat Yaklaşım

Bu görüşe göre; Kur'ân'daki teşri'i naslar yasamanın ruhu ile ilgili olanlar ve fiilî yasama ile ilgili olarak ikiye ayrılır. Bu görüşün savunucuları, ikinci türden (fiilî türden) nasların getirdiği hükümler isterse had'ler konusunda olsun, değişebilir görüşünü savunurlar.<sup>13</sup>

### 2.2. Tefrit Görüşü

Bu görüşün temsilcileri geleneksel yaklaşımı benimseyen kadim fıkıhçılar ve onlara uyararak 39. maddeyi bu doğrultuda düzenleyen Mecelle, Mecelle şârihleri ve Zâhid el-Kevserî gibi ulema'dır. Mecelle'de "Ezmânın tagayyuru ile ahkâmın tagayyuru inkâr olunamaz." diye geçen 39. Maddeye göre:

a-Bu maddedeki ahkâm kelimesi mutlak manada değildir; delile dayanmayan örfe dayanan hükümler kastedilmektedir.

b-Nasla belirlenmiş hükümler katiyen değişmezler.

c- Değişim küllî hükümlerde değil ancak cüz'i hükümlerdedir.<sup>14</sup>

d- Zaman ve mekanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi ile ifade edilen şey hükmün olaylara göre ayrıntılandırılmasıdır.<sup>15</sup>

### 2.3. Mutedil Yaklaşım:

Bu görüşe göre, maksat ve maslahata değer verilmekle birlikte lafız da oldukça önemlidir. Maksat ve maslahat ruh ise lafız da ruhu ayakta tutan

<sup>11</sup>Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016),88-89.

<sup>12</sup>Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*,91.

<sup>13</sup>Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012),88.

<sup>14</sup>Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, (Beyrut: Daru Aleml-i-Kütüb,1423/2003),1: 47.

<sup>15</sup>Muhammed Zâhid Kevserî, *Maqâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.),95.

beden gibidir. İhmâl edilemez. Ancak hiçbir zaman özden, şekil uğruna vazgeçilemez. Herhangi bir nassın uygulanması her zaman ve her yerde aynı şekilde değişmez değildir. Aynı nassın şer'î zeminde birden fazla hüküm ve uygulaması olabilir. Ayrıca taabbudî sınırı daraltmak ve cüz'î ahkâmı ve ebedî teşri'î hükümleri ile karıştırmamak, mevzuyu küllî bir tavırla irdelemek, mutedil yaklaşımın kaidelerini oluşturur. Bu yaklaşımın temsilcilerini, ilk dönem yöneticileri ve fukahâsı ile son dönem akademik çevreyi oluşturan İslâm hukukçuları oluşturur.<sup>16</sup>

### 3. Değişmenin Alanı

İslâm hukuku açısından değişmenin alanının tayin edilebilmesi için hükümler, usûl-u fıkıh ve furû-ı fıkıh açısından incelenecektir.

#### 3.1. Usûl-u Fıkıh Bakımından

**Makâsıddan ve Vesâil'den Olan Hükümler:** Hükümler makâsıd ve vesâil diye ayrılmıştır. Makâsıd, gayelerdir; vesâil ise araçlardır yani amaca ulaştırıcı yollardır.<sup>17</sup> Konuyu bir örnekle izah etmek, anlaşılmasını kolaylaştıracaktır; namaz kılmak maksattır, abdest ise vesiledir.<sup>18</sup> Buradaki değişim, maksadın değişmeyeceği fakat vesailin değişebileceğidir. Bu bakımdan değişimin alanı da vesâil türünden olan hükümlerdir.<sup>19</sup> Ramazan'ın tayininde ümmetin ümmî olmasından kaynaklı, gözle görmek (rü'yet) yolu kabul edilmiştir. Günümüzde ise hesaplama ile orucun başlangıcı tayin edilmektedir. Bu bakımdan takvime uygun hareket etmek maksada götüren yeni bir vesile olmaktadır.<sup>20</sup>

**Tâlil Edilebilen ve Tâlil Edilemeyen Hükümler Açısından:** Bunlar, illeti akıl yoluyla kavranabilen ve taabbudi hükümler olarak ikiye ayrılmaktadır.<sup>21</sup> Taabbudî hükümleri; ibadetler, hadler, keffâretler, mirastaki nispetler gibi belli bir miktarla belirlenmiş hükümler oluştururlar.<sup>22</sup> Helal ve haramlar da bu kısımda değerlendirilir. Örnek vermek gerekirse kurbanda asıl olan kan akıtmaktır, kurban etini dağıtmak değildir. Kurban kesmek, taabbudi bir hükümdür. Kurban yerine kurbanın değerinde bir tasaddukta bulunmakla,

<sup>16</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,91-99.

<sup>17</sup>Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin el-Karâfi, *el-Furûğ*, (b.y. : Vizaratü'l Evkâfi's-Suûdiyye,1431/2010) 2: 33.

<sup>18</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,100-101.

<sup>19</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,103.

<sup>20</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,107.

<sup>21</sup>Mustafa eş-Şelebî, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, (Ezher: b.y. ,1947),299.

<sup>22</sup>Şelebî, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*,296-322.

kurban hükmü yerine getirilmiş olmayacaktır. <sup>23</sup> Ahkâmın değişmesi açısından bu konu hakkında şöyle denilebilir; taabbudî konular değişimin dışındadır. <sup>24</sup> Değişimin sahasını muâmelât konularında, illeti akıl ile kavranabilen hükümler oluşturur. Fakat bu, muâmelât konusunda bütün hükümlerin değişeceği anlamına gelmez. Hükümlerdeki illet ve maksat ortadan kalkarsa o durumda hüküm de ortadan kalkar.<sup>25</sup>

**Vahye Müstenid Hükümler/İctihâdî Hükümler (Şeriât/Fıkıh ayrımı):**Şeriat; Kitap ve sünnetten gelen ahkâmın tamamı şeklinde tanımlanmış, hatta akaid ve ahlakla ilgili hükümler de bu kısma dâhil edilmiştir.<sup>26</sup> Fıkıh ise, şer'î, fer'î ahkâmın tümüne nazar ve istidlal yolu ile elde edilen ilmin adıdır. Şeriât, itikadî ve ahlakî hükümleri kapsamı itibariyle fıkihtan ayrılır. Fıkıh ise naslardan çıkarılan hükümler yanında re'ye ve ictihâda dayalı hükümleri de içerdiğinden, şeriattten farklıdır. Şeriâtle fıkıhın aynîleştiği ahkâm alanı değişime kapalıyken, fıkıhın re'y ve ictihâda dayalı kısmı ise değişime açıktır. <sup>27</sup> Şeriat ve fıkıhın benzeştiği alandaki ahkâm;1)Sübûtu ve delaleti katî 2)Sübûtu katî delaleti zannî 3)Delaleti katî sübûtu zannî 4)Sübûtu ve delâleti zannî olanlar diye tasnif edilmektedir.<sup>28</sup>

Bunlardan katî olanlar her türlü yoruma kapalıdır. Üretimi artırmak amacıyla orucu düşürmek, turizmi teşvik için fuhuş, içki ve kumarı mübah kılmak, ekonomiyi desteklemek için ribâyı meşrulaştırmak kesinlikle mümkün değildir. Zannî olan kısımlar ise ictihâda açıktır."<sup>29</sup>

### 3.2.Furû-ı Fıkıh Bakımından Ahkâm ve Değişme

**İbadetlerde:** Bu kısım taabbudî ahkâma girer. Hz. Adem'den itibaren insan fıtratında bir değişim söz konusu olmadığından, insanın Allah ile irtibat kurduğu ibadetler ile ilgili hükümler değişimin kapsamında değildir. <sup>30</sup>Bu alanda bir değişiklikten bahsedilecekse, bu da ibadetlerin özü ile ilgili değil ibadetlerin ifası sırasında getirilen bazı düzenlemelere ilişkindir ki bunun da alanı oldukça dardır <sup>31</sup> . Bu alanda verilebilecek örnek; Zatu Irk'ın,

<sup>23</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,127.

<sup>24</sup> Muhammed Sellâm Medkûr, *Medhal el-Fıkhul-Islâmî* (Kahire: ed- Dâru'l-Kavmiyyeti li't Tibâati ve'n-Neşr,1384/1964),102.

<sup>25</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,107-109-110.

<sup>26</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,111.

<sup>27</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,112-113.

<sup>28</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,114.

<sup>29</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,114.

<sup>30</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,118.

<sup>31</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,125.

Iraklılara “mikât” yeri olarak belirlenmesidir. Fakat Zatu Irk’ın, mikât olarak belirlenmesi Hz. Ömer’in içtihadıyla değil bilakis Hz. Peygamber tarafından tayin edilmiştir. Bu durumda Hz. Ömer unutulmuş olan bir hükmü yeniden uygulamaya koymuştur, hâl böyle olunca bu da ahkâmda değişiklik bağlamında değerlendirilemez.<sup>32</sup>

**Miktarlarla İlgili Hükümlerde:** Ceza hadleri, miras payları, iddet günleri gibi hükümler bu kısımda değerlendirilir. Bu miktarlar, Allah tarafından belirlenmiştir. Bu konudaki hükümler- sınırlı değil de alt ve üst sınırları belli ise- yeni yorum getirmeye ve gerektiğinde değişikliklere açıktır. Bunun dışında kalan kısımlar ise değişime kapalıdır.<sup>33</sup>

**Helal ve Haramlarda:** Helal ve haramlarla ilgili hükümlerin zamana bağlı olarak değişmesi mümkün değildir. Bir şeyin helal ya da haram olduğunu belirleyen merci bizzat Allah’tır.<sup>34</sup> İslâm’da haramların illetini, taabudîlik oluşturur. Bu bağlamda farklı te’villerle değişim mümkün gözükmemektedir. Tıbbî kontrol sonrası domuz etini haramlıktan çıkarmak, vücuda zarar vermeyecek ölçüde alkol almak, İslam fıkhi açısından caiz değildir.<sup>35</sup>

**Muâmelâtta:** Değişme konusunun temel yapısının muamelatta olduğuna dair görüş birliğinden bahsedilebilir. Anlaşmazlık yaşanan durum ise değişimin ne boyutta olacağı ile ilgilidir. Dünyaya taalluk eden nasların, din olmadığı ve dinin dünyevî alandan çekilmesi gerektiği düşüncesi, Mehmet Erdoğan’a göre ahkâmda bir değişiklik değil, ahkâmın ortadan kaldırılması şeklinde izah edilmiştir.<sup>36</sup>

Diğer bir kısma göre ise ibadetler Şârî’in hakkı olması itibariyle değişime tabi değildir ama muâmelâtta maslahat, nazar-ı itibara alınmalıdır. Maslahatın nass ve ictihâdla çatışması durumunda maslahat esas alınmalıdır.<sup>37</sup> Üçüncü gruba göre ise ahkâmda değişimin kapsamı hakkında nass bulunmayan konulardır.<sup>38</sup> Dördüncü görüşe göre ise muamelat ile ilgili naslar, teşrî gerektiren ve uygulama sahasında olan; makâsıddan olan, vesâilden olan diye farklı şekillerde değerlendirilmeleri gerekir. Küllî

<sup>32</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,121-122.

<sup>33</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,125-129.

<sup>34</sup>Kur’an Yolu (Erişim:16 Ağustos 2022),En’âm 6/119.

<sup>35</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,130-131.

<sup>36</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,133.

<sup>37</sup>Şelebî, Ta’lîlül-Ahkâm, 74-322.

<sup>38</sup>Medkûr, Medhal,102.

kaidelerde ve amaçları gösteren usûl ile ilgili hususlarda değişikliğe gidilmeyecektir. Uygulama ve örnek vasfında olan, zaman ve mekân niteliği taşıyan nasların gerektirdiği hükümlerde değişimler söz konusu olabilmektedir.<sup>39</sup>

#### 4.Hz. Ömer'in Uygulamaları

Ahkâmın değişmesi gerektiğini düşünenlerin, kendilerine dayanak olarak aldıkları en önemli isim Hz. Ömer'dir. Hz. Ömer'in uygulamalarının, ahkâmın değişimini savunanlarla aynı zeminde olup olmadığı, Hz. Ömer'in uygulamalarına bakılarak değerlendirilebilir. Bu konuda en çok referans gösterilen Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb'a zekâtтан hisse ayırmaması ve hırsıza hadd cezasını uygulamamasıdır, şimdi bunları sırası ile inceleyelim.

##### 4.1.Müellefe-i Kulûba Zekâtтан Pay Vermemesi

Zekâtтан pay verilecek sınıflar, Tevbe sûresi 60.ayette kayıt altına alınmıştır. Ayette belirtilen sarf yerlerinden birisi de müellefe-i kulûb'tur. Ayette kayıt altına alınmış olmasına rağmen Hz. Ömer'in ayetin zıddına hareket etmiş olması(!) maslâhatın olduğu yerde nassa aykırı hareket edilebilir vehmine sebep olmuştur.<sup>40</sup> Bu ayetin tefsiri ile ilgili olarak Mevdudî (ö.1903); müellefe-i kulûb'u; İslâm'a karşı faaliyette bulunanlardan İslâm'a kazandırılacak olanlar, kafirler tarafında bulunup Müslümanlara yardım edebilecek durumda bulunanlar ve İslâm'a yeni girmiş ve kalpleri sağlamaştırılacak olanlar, diye sıralar. Bu tür insanların zararlarını def etmek ya da onların İslâm'a girmesini kolaylaştırmak için onlara bir miktar yardımda bulunulabilir.

Hz. Peygamber zamanında kalpleri İslâm'a ısındırılacak kimseler adı altında bazı kişilere fon ayrıldığına dair ittifak vardır. Hz. Muhammed (a.s)'in vefatından sonra bu harcamaların yapılıp yapılmayacağı noktasında ihtilaf vardır. Hanefîler, bu uygulamanın Hz. Ömer zamanında kaldırıldığı görüşündedir. <sup>41</sup>İmam Şafîi<sup>42</sup> (ö.204/820) ve Hanbelîlerden oluşan bir grup hukukçuya göre ise hükmün kaldırılmadığı görüşündedirler. <sup>43</sup>Hanefîler görüşlerini Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen bir olaya

<sup>39</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,133-134.

<sup>40</sup>Saffet Köse" Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* no.7, (2006):15.

<sup>41</sup>Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût*, tsh. Halil Meys (Beirut: Dar'ul-Ma'rife, 1989), 3: 9.

<sup>42</sup>Ebu'l A'lâ Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005) ,2: 242.

<sup>43</sup>Ebû Bekr Ahmed b.Râzî el Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beirut: Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye- Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye,1412/1992) 4: 325.

dayandırırılar. Uyeyne b.Hısn ve Akrâ b.Habis, Hz. Ebubekir'e gelip kendilerine bir miktar toprak vermesini istediler. Halifede onların isteklerini yerine getirdi. İlgili kimseler bu konuyu Hz. Ömer'e götürdüklerinde O, şöyle dedi; " *Evet o dönemde kalplerinizi ısındırmak için Hz. Peygamber, sizlere bir şeyler veriyordu. Fakat şimdi İslâm güçlendi sizin gibi insanlara ihtiyacı yok.*" diyerek Hz. Ebubekir'in tasarrufuna karşı çıkmıştır. Halife de Hz. Ömer'i onayladı, sahabe de Hz. Ömer'in görüşüne karşı çıkmadı.<sup>44</sup>

Mevdudî bu olayla ilgili olarak bu hükmün uygulanmasının kıyamete kadar kaldırıldığına dair bir emarenin olmadığını beyan eder. Ayrıca Hz. Ömer'in uygulamasının da tamamen doğru olduğunu, İslâm devletinin bu tür harcamalara yetkisinin olduğunu, çünkü Allah'ın bunun için hisse ayırdığını sözlerine ekler. Hz. Ömer ve diğer sahabiler o dönemde bu tür bir harcamaya gerek olmadığı kanaatindedirler. Bu bakımdan bu olay özelinde, Kur'ân'ın gerekli gördüğü durumlarda, İslâm'ın hayrı için olabilecek böyle bir uygulamanın sahabe tarafından kaldırıldığı sonucu çıkarılamaz. Zira buna bizzat Şarî'in kendisi izin vermiştir.<sup>45</sup>Saffet Köse 'de Hz. Ömer'in uygulaması konusunda şunları aktarır; Hz. Ömer'in kendilerini kovduğu kimselerin ne kendilerine ihtiyaç duyulan ne de Müslümanlara zarar verebilecek durumda olmadıkları için müellefe-i kulûb kapsamı dışına çıktıkları için zekâtın payları iptal edilmiştir. Bundan dolayı Hz. Ömer'in uygulaması ayete aykırı değildir. Artık onlar Müslümanların güç kazanmasından ötürü zararlı olma özelliklerini yitirmişler ve ayetin kapsamının dışında kalmışlardır. Onların bu özelliklerini yitirdikleri halde onlara zekâtın pay verilmiş olsaydı işte o zaman ayete muhalif davranılmış olurdu.<sup>46</sup> Aksi takdirde Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb'a zekât tahsilatını kestiği iddiası ile ahkâmın değiştirilmesinde alanın çok geniş tutulabileceğini söylemek,<sup>47</sup> Hz. Ömer'in uygulamasının gerekçesini anlamamak manasına gelebilir. Sonuç olarak Hz. Ömer'in tatbikatında ne nesh ne de hükmün iptali söz konusudur. Dinî siyasetin gereği olarak zekât payı ya yürürlükte tutulmuş ya da iptal edilmiştir.<sup>48</sup>

<sup>44</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*,4: 325. , Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'ân*, 2: 242.

<sup>45</sup>Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'ân*,2: 242-243.

<sup>46</sup>Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış",23.

<sup>47</sup>Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış",22.

<sup>48</sup>Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,72.

#### 4.2.Hırsızlık Suçunun Cezası

Â'mül- meca'a veya âmu'r-ramade olarak bilinen kıtlık ve açlığın hüküm sürdüğü yılda Hz. Ömer'in hırsızlık suçu için öngörülen cezayı uygulamadığı<sup>49</sup> yönünde çıkan tartışmalara gelince; Hz. Ömer'in hilafeti zamanında kıtlık yılları yaşanmıştır. Bu yıla âmu'r-ramade/yakıp kül eden, kasıp kavuran yıllar denmesinin sebebi hayatın çok zor olduğunu vurgulamak içindir. Bu yılların en şiddetlisinin hicri 18 ve 19.yıllar olması muhtemeldir.<sup>50</sup>

Hz. Ömer'in bu yıllarda söylediği söz şudur; "Biz hurma salkımı için ve kıtlığın hüküm sürdüğü senede hırsızlık için hadd cezasını uygulamayız."<sup>51</sup> İşte Hz. Ömer'in hırsızlık için haddi iptal ettiği yılların vaziyeti budur. Hz. Ömer'in el kesme cezasını uygulamadığı bu yıllarda, suçun unsurları oluşmadığı için, ortada bir hırsızlık suçu yoktur. Kaldı ki kıtlığın hüküm sürdüğü zamanlar Hz. Peygamber (a.s.) zamanında da yaşanmıştır. Başkasının malını almış bir kimseye Hz. Peygamber'in had cezasını uygulamadığına dair bir rivayet de vardır. Bu rivayet, rivayet tekniği açısından zayıf kabul edilse de Hz. Peygamber'in "açlığın hüküm sürdüğü kıtlık yıllarında başkasının malını alma sebebiyle hadd cezası yoktur"<sup>52</sup> hadisi, konu ile ilgili umdelere mutabıktır. Fukahâ da açlık sebebiyle başka imkân bulamadığından kendisini doyuracak kadar yiyecek çalmış olan bir kimsenin hırsız kapsamına girmediği ve bu sebeple cezalandırılmayacağı hususunda görüş birliğine varmışlardır.<sup>53</sup>Hırsızlık haddi ile ilgili olarak Hz. Aişe (r.a) Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu söylemiştir:

" تقطع يد سارقٍ إلا ربع دينار فصاعدا "

"Hırsızın eli ancak çeyrek dinar veya daha yukarısı için kesilir."<sup>54</sup>

" ان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدِ سَارِقٍ فِي مَجَنِّ ثَمَنُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ "

Bu konudaki hadislerden bir diğeri de şudur: Abdullah b. Ömer'den

<sup>49</sup>Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış",29.

<sup>50</sup>Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış",31-32.

<sup>51</sup>Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 140.

<sup>52</sup>Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 140.

<sup>53</sup>Ebü Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muķni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî- Abdulfettâh Elhilu (Riyad: Darû Aleme'l-Kütüb,1417/1997)15: 424, Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 140.

<sup>54</sup>İbn Hacer el-Askalâni, *Buluġu'l Merâm*, thk. Mahir Yasin el-Feel (Riyad: Daru'l-Kabas,2014/1435)"Hudud"1278, 464.



nakledildiğine göre “Resûlullah değeri üç dirhem olan bir kalkan için hırsızın elini kesmiştir.”<sup>55</sup> Kıtlik, olağanüstü şartlar taşıdığı için ruhsat kapsamına girer. İslâm hukukunda ikrah<sup>56</sup>, suçun kabul edilmesini önleyen bir durum olarak kabul edilmiş ve bu durum sadece hırsızlıkla sınırlandırılmamıştır. İkrâh altında, zinaya zorlanan bir kadın da suçsuz kabul edilmiştir.<sup>57</sup> Konu ile ilgili şu ayetler durumu izah eder mahiyettedir.

*Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur. Biliniz ki Allah bağışlayan ve esirgeyendir.”<sup>58</sup> Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışındayurtcuların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır. Bugün, kâfirler dininize karşı (mücadelede) ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim. Kim aklıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”<sup>59</sup>*

## 5.Ahkâmın Değişmesi Bağlamında Ahmed Han ve Fazlur Rahman

### 5.1.Seyyid Ahmed Han

Modern zamanda İslâm'daki yeni fikrî oluşumlar hatırı sayılır derecede Seyyid Ahmed Han'dan etkilenmiştir. Seyyid Ahmed Han, yaşamının yaklaşık son otuz yıllık bölümünü gerçek olan saf İslâm'a dönmeye ve İslâm'ı Müslüman olmayanlara tanıtmaya adanmıştır.<sup>60</sup> O, dinî konulardaki reformlarını bir tefsir yazarak belirlemiştir. Bu eserinde kelâm ilmine yeni bir yorum getirmeye çalışırken diğer

<sup>55</sup> Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Nazar b. Muhammed Ebû Kuteybe(Riyad: Dâru-t-Tayyibe,1427/2006), “Hudûd”,29(No.1686).

<sup>56</sup>İkrah, bir kimseyi razı olmayacağı bir şeye zorlamak manasında kullanılan fikhî bir terimdir. Ali Bardakoğlu, “İkrah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2000),22: 30.

<sup>57</sup>Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 88-89.

<sup>58</sup>*Kur'an Yolu* (Erişim:17 Haziran 2022),Bakara 2/173.

<sup>59</sup>*Kur'an Yolu* (Erişim:17 Haziran 2022),Mâide 5/3.

<sup>60</sup> Özgür Kavak,“Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, *Divân: İlmî Araştırmalar*, 8,no. 14 (2003):144.

## Özkan, Modern Dönemde Seyyid Ahmed Han ve Fazlur Rahman'a göre Ahkâmın Değişmesi

taraftan, Kur'an'ın ahkâm açısından durumu, hadis-Kur'an ilişkisi, icma ve ictihâd gibi usûlle alakalı konular ve oruç, rîba, kölelik, hacc, cihad, recm gibi furû-ı fıkıh konularını kendi nazarınca değerlendirmiştir. Bu değerlendirmenin temel mesnedi, dinî ve dünyevî meseleleri birbirinden ayırması, furû-ı fıkha ait hükümleri (bu kavramlara yüklediği içeriği) kendi perspektifinden incelemesidir.<sup>61</sup> Ahmet Han'ın fikirlerine baktığımız zaman din, Kur'an'dan ve mütevâtir hadislerde bahsi geçen imana dair esaslar ve ibadetlerden müteşekkildir. Kur'an ilahî olduğu için değişime konu edilmesi ihtimal dâhilinde değildir. Fakat dünyevî meseleler zaman ve mekânın değişmesi ile değişir. Bu konular değişime kapatılırsa yeni bir peygamberin gelmesini beklemek kaçınılmaz olacaktır. Bu durum da son peygamber anlayışıyla tezat oluşturur. Çünkü Hz. Peygamber'le sona eren şeriâttir, dinin kendisi değildir.<sup>62</sup>

Ahmed Han'ın ifadelerinden, din kavramından sadece Allah ile kurulan bir bağ ve bu bağın gerekleri olan ibadetler anlaşılmalıdır. Bu durumda Kur'an'ın sosyal alana taalluk eden yönünün dinî değil, dünyevî olduğu vurgusu yapılmaktadır. Bu durumda ibadet ve inancın dışındaki bütün vecihler, değişimin konusudur. Onun yaşadığı çağa kadar, şeriâtin ilâhî kökeninin olduğu inancını taşıyan ulema, bu tavırlarından dolayı hatalıdır. Zira onlar "insan ürünü" sayılabilecek hükümlere, dinî hükümlere benzer ilahî bir tabiat atfetmişlerdir." Ahmed Han, bu kanaate, "bu mevzuları dikkatli bir şekilde düşünüp, Tanrı ve peygamber buyruklarını etraflıca analiz ettikten sonra ulaştığımı" ifade eder.<sup>63</sup> Ahmed Han'a göre Kur'an, en mükemmel prensipleri ihtiva eder ve değiştirilemez. Fakat onun bütün muhtevası dinle alakalı değildir. Kur'an'da dünyevî konuların zikredilmesi onların dinin bir bölümü olduğunu göstermez. Kur'an'da bulunan dünyevî tarzdaki emirler/hükümler beş yüz civarındadır.<sup>64</sup> Kamuyu ilgilendiren suçlar ve bu suçlara yönelik belirlenen ve dünyada uygulamaya konulan

<sup>61</sup> Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", 144.

<sup>62</sup> Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", 145.

<sup>63</sup> Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi Seyyid Ahmed Han", 146.

<sup>64</sup> Mustafa Öz, "Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 75.

cezaların dünyevî konulara dâhil edilmesi mümkündür. Çünkü ceza ahirete bırakılmadan dünyada uygulanmaktadır. Çalışmanın bu safhasında önce Ahmed Han'ın hırsızın elinin kesilmesi ile ilgili görüşleri verilecektir. Akabinde de onun görüşleri üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır. Ahmed Han'ın hırsızın elinin kesilmesi konusundaki görüşleri ise şöyledir:

Hırsızlık yapanın elinin kesilmesi tamamen konuyla ilgili ayetin indiği dönemin içerisindeki içtimâî yapıya ilişkindir. Hırsızlıkla ilgili olarak şartların değişmesi gerçeğinden hareketle, daha öncesinde kurumsallaşmamış ve şartları yeterince olgunlaşmamış bir toplumda hırsıza el kesme cezasının uygulanmasının barbarca bir iş olduğunu düşünmektedir.<sup>65</sup>

Değişen zamanla beraber, Ahmet Han'a göre hükümler de değişmelidir. Bu bağlamda o fıkıhçıların, hırsızlık için uygulanan el kesme cezasını, son hüküm olarak değerlendirmelerinden ötürü, onların hata yaptıklarını düşünür. Bu konudaki dayanak noktası ise, had cezalarını belirleyen iki ayete getirdiği yorumlardır.<sup>66</sup> Bahsi geçen ayetler şunlardır:

*Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır."*<sup>67</sup> Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.<sup>68</sup>

Bu ayetlerden yola çıkarak hırsızların toplumun huzurunu kaçıranlardan olduğunu, Kur'an'da da kendilerine ellerinin kesilmesi veya hapsedilmeleri şeklinde iki cezanın tayin edildiğini belirtmiştir. Mâide Sûresi'nin 33. ayetinde belirlenen '*buldukları yerden sürülmeleri*' cezasını, sürgüne gönderme olarak anlamının mümkün olduğunu fakat herhangi bir suçlunun başka bir yere naklinin kabul edilebilir bir yanının olmadığını beyan eder. Çünkü bu durumu,

<sup>65</sup> J.M.S.Baljon, The Reforms And Religious Ideas Of Seyyid Ahmed Khan, (Lahore:Orientalia,1958),38-39.

<sup>66</sup>Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Değişmesi", 157.

<sup>67</sup>Kur'an Yolu (Erişim 19 Haziran 2022),Mâide 5/33.

<sup>68</sup>Kur'an Yolu (Erişim 19 Haziran 2022),Mâide 5/38.

suçlunun kötülüğüne devam edebileceği yeni bir alan açmak olarak yorumlayan Ahmed Han, bu sebeple sürgün cezasını, 'parmaklıkların ardına koyun' şeklinde anlamanın daha doğru olduğu kanaatindedir. Ahmet Han'a göre hırsıza hapis cezası verilmesinin önünde hiçbir mani yoktur. Bu tezini ispatlamak için getirdiği deliller ise şunlardır:

1) Kur'an, çalınan malın belli bir değerinin (nisâb) olmasına dair bir kayıt koymadığı halde fıkıhçılar cezanın uygulanması için böyle bir şart öngörmüşlerdir. Bunun manası da hırsıza uygulanacak tek ve nihâî ceza el kesme olmadığıdır.

2) Sahâbîler, hırsızlık suçunda hapis cezası uygulamıştır.<sup>69</sup>

Hırsızlık cezasının uygulanabilmesi için çalınan malın belli bir nisâb miktarına ulaşması gerektiği Kur'an'da yer almamaktadır. Bu kayıt hadislerde izah edilmiştir.<sup>70</sup> Ahmed Han'ın Ehl-i Kur'an ekolüne fikrî zemin oluşturması<sup>71</sup> itibarıyla de hadislere yaklaşımı mesafelidir. Bu sebepten dolayı hırsız için el kesme cezasını tek alternatif olarak görmemektedir. Hırsızlık, başkasına ait bir malın mülk edinme kastıyla gizlice alınması şeklinde tanımlanır. <sup>72</sup> Hırsızlık suçunun suç kapsamına girmesi için suçun unsurlarını taşıması gerekir ki bunlardan biri de malın "nisâb" denilen bir değer taşımasıdır. Eğer çalma eylemi, suçun unsurlarını taşımyorsa bu hırsızlık olmaz ve had cezası kapsamından çıkarak ya ta'zir cezası kapsamında değerlendirilen ya da sadece kul hakkı ve dinî sorumluluk çerçevesi içerisinde ele alınması gereken bir fiil olarak kalır.<sup>73</sup>

Hapis cezasının İslâm öncesine dayandığı Mekke, Yesrib gibi şehir merkezlerinde kısmen bilindiği ve hapisane olarak kullanılan mekânların mevcut olduğu söylenmektedir. Bedenî ve malî cezaların revaçta olduğu bu dönemde hapis bir cezalandırma yöntemi olarak

<sup>69</sup>Baljon, The Reforms And Religious Ideas Of Seyyid Ahmed Khan,39.

<sup>70</sup>Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Şuayb Arnavut, Mustafa Kâmil Kara Beleş(Beyrut: Dar'ü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 1430/2009)"Hudud",11(No.4385).Malın belli bir nisâb miktarına ulaştığında el kesme cezasının uygulanması ile ilgili olarak kaynağı verilen hadis İbn Ömer'den nakledilen şu hadistir:"Resûlullah, değeri üç dirhem olan bir kalkan sebebiyle hırsızın elini kesmiştir."

<sup>71</sup>Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 318.

<sup>72</sup> Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1998),17: 385.

<sup>73</sup>Bardakoğlu, "Hırsızlık",385-386.

kullanılmıştır. Mekkeli müşriklerin bazı Müslümanlara eski dinlerine dönmeleri adına bu cezalandırma yöntemini caydırıcı unsur olarak kullandıkları bilinmektedir.<sup>74</sup>

Hz. Muhammed (a.s) döneminde sürgünden ayrı olarak sınırlı sayıda da olsa borçlu, esir ve sanıkların süresi kısa tutulmak kaydıyla, mescitte dehliz gibi kapalı mekânlarda hapsedildikleri<sup>75</sup> ya da Mescid-i Nebevî'nin direğine bağlandıklarına dair rivayetler mevcuttur.<sup>76</sup>

Bütün bu bilgiler değerlendirildiğinde Ahmed Han'ın Müslümanların ilk dönemde hapis cezasını bilmedikleri ya da suçluları cezalandırmak için bu şartların olgunlaşmadığı yönündeki iddiası pek makul görünmemektedir. İnsanlık tarihinde de hapis suçluyu cezalandırma yöntemlerinden biri olarak kullanılmıştır. Kur'ân', Hz. Yusuf ve Hz. Musa dönemlerindeki Mısır'dan bilgi verirken hapis cezasına değinmiştir.<sup>77</sup> Hz. Yusuf'un yaşadığı dönemde uygulanabilen hapis cezasının Hz. Muhammed zamanında uygulanmadığı iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Tarihî gerçeklik de Ahmed Han'ın düşüncelerinin zıddını gösterir mahiyettedir. Ahmed Han, zamanın geçmesi ile bulunan yeni cezalandırma yöntemleri varken hırsıza el kesme cezasının uygulanmasını, barbarlık olarak nitelendirmiştir. Hz. Muhammed, Hz. Yusuf'tan sonra yaşamıştır ve her iki peygamberin döneminde de suçluları cezalandırma yöntemi olarak hapis bilinmektedir. Hz. Peygamber 'den önce de cezalandırmada bu yöntem bilindiğine göre, Ahmed Han'ın, zamanın geçmesiyle insanlığın ilerleme kaydetmesinden ötürü, hükümler değişmelidir; çünkü hükümler zamanın gerisinde kalmıştır savı, nazar-ı itibara alındığında kendisinin bu konuda ikilemde kaldığı görülmektedir. Çünkü hırsızlık suçunda el kesme cezası suçun bütün unsurları yerine geldiği zaman gerçekleşmektedir. Hz. Ömer'in Sâfvan b. Ümeyye'nin evini hapishane

<sup>74</sup> Ali Bardakoğlu, "Hapis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1997),16: 54.

<sup>75</sup>Ebû Dâvûd,"Akziye",29(No.3630).

<sup>76</sup>Bardakoğlu, "Hapis",55.

<sup>77</sup>Kur'ân Yolu. (Erişim 16 Ağustos 2022),Yusuf 12/32-33. " Kadın dedi ki:İşte hakkında beni kınadığınız şahıs budur. Ben onunla birlikte olmak istedim. Fakat o iffetini korudu. Andolsun, eğer kendisinden istediğimi yapmazsa, mutlaka zindana atılacak ve elbette sürünenlerden olacaktır!"Yûsuf, "Rabbim! Zindan bana bunların benden istediklerinden daha iyidir. Eğer onların bana kurdukları tuzağı boşa çıkarmazsan, korkarım ki, onlara meyleder ve cahillerden olurum! dedi".

olarak kullanmak üzere satın aldığı kayıtlarda geçmektedir.<sup>78</sup>Bu durum Hz. Ömer döneminde İslâm devletinin kurumsallaşmasının ivme kazandığının göstergelerinden biridir. Hz. Ömer'in hapis hane satın alması genel olarak cezalandırma yöntemlerinden birini kullanmak gayesine matuftur konforunu sağlamak amacıyla Allah tarafından belirlenmiş had cezalarına aykırı davranmak maksadıyla olmasa gerektir. Hz. Osman döneminde ta'zir ya da başka cezalarda, hapis bir cezalandırma yöntemi olarak uygulanmıştır.<sup>79</sup>Bu noktada Ahmed Han'ın sahabenin hırsızlık suçu için hapis cezasını uyguladığı görüşü Hz. Ömer'in hapis hane maksadıyla kullanmak için bir ev satın alması genel olarak hapis cezalarının daha rahat kullanılması için şartları olgunlaştırmaktır. Hz. Ömer'in bu faaliyetini, cezalandırma yöntemi olarak bilinmeyen bir yöntemi sisteme entegre etme adı altında değerlendirmek doğru görünmemektedir.

Ahmed Han'ın, sahabenin had cezası yerine hapis cezası uyguladığı noktasındaki görüşleri ise hırsızlık suçunun oluşmaması nedeniyle had cezasının uygulanmasının mümkün olmadığı durumlarda söz konusudur. Olaya başka bir zaviyeden baktığımız zaman Hz. Yusuf'un, su kabının çalınması üzerine Hz. Yusuf'un kardeşi Bünyamin'i yanında alıkoyduğunu Kur'an haber vermektedir (Yusuf 70, 73, 77, 81).<sup>80</sup> Hapis cezası bilindiği halde Allah'ın hırsıza verilecek cezayı el kesme cezası olarak belirlemesi, belki de bu yöntemin tarihsel değil de evrensel olması sebebiyledir. Çünkü bir suça verilen ceza hem suçu işleme potansiyeline sahip olanlar için hem de suçlular için caydırıcı olmak durumundadır.

### 5.2.Fazlur Rahman

Fazlur Rahman da tıpkı Seyyid Ahmed Han gibi fikirleri ile modern çağda birçok Müslümanı etkisi altına almıştır. Fazlur Rahman'a göre Kur'an'ın sosyal hayata ilişkin getirmiş olduğu yenilikleri anlamak isterken, onun hukukî kanunlar oluşturması ile ahlakî kurallar koyması arasındaki farkı göremezsek, yönelişimiz Kur'an'ı yanlış anlamaya doğru kayacaktır. Kur'an'ı hukukun, dinî bir kaynağı olarak değil de bir hukuk kitabı olarak kabul eden geleneksel

<sup>78</sup> Muhammed Abdülhay b. el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Halidî (Beyrut: Dâru'l Erkâm,1416/1996),1: 248.

<sup>79</sup> Bardakoğlu, "Hapis", 55.

<sup>80</sup> Bardakoğlu, "Hırsızlık",385.

İslâmi fıkıh doktrininin hata ettiği nokta burasıdır.<sup>81</sup> Kur'ân, dinî ve ahlakî ilkeleri içerisinde barındıran uyarıcı bir kitaptır.<sup>82</sup> Hukukî bir belge değildir. Kur'ân'daki yasama ruhu, özgürlük ve mesuliyet gibi insanî değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine büründürmesi noktasında insanlara bir yol çizmiştir. Bununla birlikte Kur'ân'daki fiilî yasama o dönemde mevcut olan toplumu, kendisine başvurulacak bir misal olarak kısmen kabul etmek durumunda kalmıştır.<sup>83</sup> Fazlur Rahman'a göre "Kur'ân'daki fiilî yasamanın bizzat Kur'ân tarafından lafzî anlamda ezeli olduğu kastedilmiş olamaz."<sup>84</sup>

Fazlur Rahman'ın faiz konusundaki düşüncelerine baktığımızda ise kendisi bu konuda şunları aktarır;

Toplumun selameti için faizin yasaklanması gerekmektedir. Fakat Ortaçağ fakihleri bundan "faizin her türlü haramdır" sonucunu çıkarmışlardır. Bugün bile modern banka sisteminin iktisadî gelişme çerçevesinde oynadığı rolde yapılan köklü değişikliklere rağmen, Müslümanların büyük bir çoğunluğu bu görüşü benimsemektedir."<sup>85</sup>

Bununla birlikte Fazlur Rahman, hırsızın cezalandırılması konusunda Hz. Ömer'in kıtlık zamanında hırsızlara el kesme cezasını tatbik etmediğinin bilindiğini belirtir.<sup>86</sup> Klasik doktrinde el kesme cezasının uygulanmaması kıtlık yıllarında gerçekleşen bir hırsızlık olduğundan ya da el kesme cezasının uygulanması için gerekli miktar olan hırsızlık nisabına ulaşmadığından dolayıdır. Oysaki Fazlur Rahman, Hz. Ömer'in kıtlık zamanında hırsızlara el kesme cezasını tatbik etmediği cümlesini örnek göstererek Kur'ân'daki el kesme cezası dâhil, bütün yasama ile ilgili hükümlerin şartlara göre değişkenlik gösterdiğini ifade etmektedir. Hatta Hz. Ömer'in uygulamalarını da kendi düşüncesine mesnet kılar.

Bütün bu cümlelerinden Fazlur Rahman'ın ahkâmın değişmesini, dünyevî hususları ilgilendiren bütün alanlara teşmil etme görüşünde

<sup>81</sup>Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016 ),92.

<sup>82</sup>Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 86.

<sup>83</sup>Fazlur Rahman, *İslâm*, 88.

<sup>84</sup>Fazlur Rahman, *İslâm*, 88.

<sup>85</sup>Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, 84.

<sup>86</sup>Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 160.

olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu tarz kurgulanan düşünce yapısının ahkâmın iptaline zemin oluşturmakla birlikte kabul edilebilir bir yanı da mümkün görünmemektedir.

Fazlur Rahman, dinin ahlakî ilkeler sunduğunu ve bunların dini oluşturduğunu tasrih eder. Ahlâkın yaşamı düzenlediği gibi hukuk da yaşamı düzenlemektedir. Ahlakî ilkelerdeki ilahî yön nasıl kabul ediliyorsa hukuktaki sabitelerin de ilahîliği pek tabii ki kabul edilmelidir/edilebilmelidir. Hatta ahlâk bir anlamıyla hukuk kapsamında da değerlendirilebilir.

Fazlur Rahman'ın faiz konusundaki düşünceleri, haramı helale dönüştürme imâsı taşımaktadır. Faiz, İslâm dininde yasaklanmıştır. Haramların helale dönüştürülmesi insan için maslahat oluşturmaz. Kur'ân tıpkı içki de olduğu gibi faizin yasaklanmasında tedricî bir yöntem takip etmiştir.<sup>87</sup> Hatta Kur'ân faizde ısrar etmeyi Allah ve Resûlune savaşı açmak olarak tanımlamıştır(Bakara 279).Ayetlerin ifadelerinden anlaşılan faizin kesin olarak haram kılındığıdır. Fazlur Rahman'ın, faizin her türlüşününün haram olmadığı noktasındaki görüşü, faizin az ya da çok her türlüşününün yasak olduğunu nakleden bir hadisle<sup>88</sup> tezat oluşturur. Fazlur Rahman'ın bu şekilde düşünmesinin sebebi onun faizin haram olduğunu belirten ayetlerdeki ibarelere başka bir anlam yüklemesi yahut da faizin haramlığının günümüzde bir geçerliliğinin olmadığı kanaatine sahip olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Zira Kur'ân'ın indiği dönemde toplumun selameti için faizin yasaklanmasının elzem olduğunu sonra fukâhanın bunu, faizin her türlüşü ile kayıt altına aldıklarını ifade eder.<sup>89</sup> Fazlur Rahman'ın bu düşüncesi faizin yasaklanmasının o dönem için gerekli olduğunu, toplumda ekonomik denge sağlandığı zaman bu yasağa ihtiyaç duyulmayacağına işaret eder. Kısacası Fazlur Rahman'a göre Kur'ân'daki hükümler zamana ve şartlara göre değişebilir.

<sup>87</sup>İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1995),12: 112.

<sup>88</sup>Müslim, "Müsakat",96(No.1594).Mezkûr hadis metni şudur; "Hz. Bilal (r. a), Resûlullah (a.s)'a (iyi cins bir hurma olan) berni hurması getirmişti. "Bu nereden?" diye sordu. Bilal (r. a): Bizde adi hurma vardı. Resûlullah (a.s)'in yemesi için ondan iki ölçek vererek bundan bir ölçek satın aldık, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s): "Eyvah! Bu ribanın ta kendisi, eyvah bu ribanın ta kendisi, sakın öyle yapma. Şayet iyi hurma satın almak istersen elindekiyi ayrıca sat. Sonra onun parasıyla iyi hurmayı satın al" dedi.

<sup>89</sup>Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'ân,84.



### Sonuç

Günümüzde, Kur'ân algısının değişmekte olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Kur'ân insanlar içinse, Kur'ân'ın yaşama dair söyleyecekleri olmalı ve yaşamın bütün alanlarına taalluk etmelidir. Zira insanın var olduğu her yer yaşamın ta kendisidir. Müslümanların güç kaybetmesi ile başlayan süreçte dinî metinlerin anlaşılmasında problemler yaşanmıştır ve bu problemlerin kaynağında ve gelişmesinde Batının etkisi gerçekliğini korumaktadır.

Batı, kendisini karanlıklara sürükleyen ve esasen Hristiyanlık gibi batıl olan bir dinî düşünceden kurtulunca aydınlanma yaşamış ve ilerleme kaydetmiştir. Bu ilerleme Müslüman dünyanın konumunu aşınca ve Müslümanlar bu yeni gücün karşısında ezilince Batı'nın yaşadığı tecrübe ile kendilerinin de ilerleme kaydedebileceğine inanmışlardır. Oysa onlar burada vahye dayalı hak din olan İslâm'ı tahrif edilmiş batıl bir din olan Hristiyanlığa kıyas ederek büyük bir yanlışlığa düşmüşlerdir. Sonrasında da bu minvalde Müslüman fikir adamları ortaya çıkmıştır. İşte böyle bir ortamda ahkâm ayetlerinin uygulanabilirliği sorunuyla Müslüman dünya yüz yüze gelmiştir. Din kişi ile Allah arasındaki bir bağa indirgenebilirse, Müslümanların yeniden parlak dönemlerine kavuşabileceği umulmuştur. Fakat göz ardı edilen husus, Müslümanların tecrübesinin bunun aksi olduğudur.

Zamanın durmadığı yerde, zamana ait hiçbir mefhumun da aynı hâl üzere kalması beklenemez. Durum böyle olunca zamanın Kur'ân'ın hükümlerini değiştirebileceği fikri bazıları tarafından kabul görmüştür. Bu düşünce, çalışmanın da konusu olan ahkâmın değişebilirliği üzerinden kendisine bir dayanak oluşturmuştur. Kur'ân, belli bir dönemde nazil olmuştur. Allah'ın sözleri de tarihin içindekilere inmiştir. Kur'ân'ın bir mesaj olduğu düşünülünce mesajın bir söyleyeni olduğu gibi bir de muhatabı olmalıdır. Mesajın sahibini tarihin içine sığdıramadığımız gibi mesajını da tarihe hapsedemeyiz. Bu tutum Kur'ân'ın insan hayatına yön verme özelliğini atıl bırakır. Bu bakımdan Kur'ân'ın her çağda her insana söyleyecek sözleri vardır. Elbette ki Kur'ân'daki bazı olaylar tarihtir, o dönemin örfü ile ilgilidir. Bu anlamda bu tür ayetlere karşılık gelen olayların, durumların lokal olmasını kabul etmekte bir beis yoktur. Fakat problemi asıl teşkil eden, mananın da lokal olacağını iddia etmektir. Yerel olan bir duruma

binaen söylenmiş sözler, yaşadığımız hayat için bir yöntem, bir ilke sunar. Başka bir ifade ile en basit anlamıyla bunlar bizim için nasihattir. Zamanın geçmesiyle ahkâmın değişebileceğini savunanların büyük çoğunluğunun Kur'ân'ı tarihsel zemin üzerinden okuyanlar olduğu görülecektir. Buradaki problem Kur'ân'ı, tarihî bir zemin üzerinden okumak değil- ki bunun anlamaya yönelik bir çaba olması da kaçınılmazdır-değişmesi kabil olmayan sahaları da değişimin kapsamına alıp bunu Kur'ân üzerinden gerçekleştirmeye çalışmaktır.

Ahkâmın değişmesi konusu irdelendiğinde değişimin pek de keyfe keder bir durum olamadığı aşikârdır. Bu konuya bir yönüyle zemin teşkil eden, Hz. Ömer'in uygulamalarının, değişimin sahasını geniş tutanlar tarafından yanlış yorumlandığı aşikârdır. Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâtta hisse ayırmaması illetin ortadan kalkması sebebi ile hükmün geçici olarak iptalidir. Ayette sıralanan gruptan herhangi birinin tercih edilip bir diğerinin tercih edilmemesinin ahkâmın değişmesine örnek olup olmayacağı da ayrı bir tartışma konusudur. El kesme cezasının uygulanmaması hırsızlığın kıtlık yıllarında gerçekleştiğindedir.

Kur'ân, indiği ilk andan itibaren dinin ana kaynağını oluşturur. Din de onun üzerine bina edilmiştir. Akabinde dinî bir literatür ortaya çıkmıştır. Her ilmin bir metodu vardır. İslâm dininin anlaşılma çabası da bir yönüyle İslâm literatür geleneğinde saklıdır. Geleneğe sırt çevirmek bir usulsüzlük problemi gibi görünmektedir, dahası ilmin zeminini yok sayarak, ilmi ortadan kaldırmak olarak bile addedilebilir. Gelenek eleştirilebilir, hatalar daha iyi olmak için telafi edilebilir. Fakat bunun yolu geleneğe sırt çevirmek hatta tamamen reddetmek olmamalıdır. Ahkâmın değişimi mevzu edilirken geleneğe sırt çevirmemek değişimin önündeki engel(!) olarak kabul edilebilecek ve birçok şey de geleneğin içine dâhil edilecektir. Bize göre hadisler de bu kapsama dâhil edilerek, ahkâmın değişiminin geniş sahada olduğu kanaatini taşıyanların bu noktadaki temel zeminleri de zamanın değiştiği kabulüne dayanmaktadır. Ahmed Han ve Fazlur Rahman'ın ahkâmın değişmesi konusunda, değişimin alanını oldukça geniş tutan yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir.

Ahkâmın değişmesi konusu incelendiğinde değişimin makâsı'da değil vesâil'de gerçekleşebileceği, illeti akıl ile bilinmeyen (ibadetler, hadler, kefaretlar) hükümlerin değişmeye konu edilemeyeceği görülür.

Değişme, illeti ortadan kalkan hükümlerde söz konusu olabilmektedir ve bu da nesh gibi değerlendirilmemelidir. İlet tekrar ortaya çıkarsa hüküm yeniden uygulanır.

Günümüzde pozitif hukuk kuralları geçerlidir. Fakat pozitif hukuk ile İslâm hukuku ortak bir paydada buluşabilirse ahkâm ayetlerinin uygulanması önünde bir problem görünmemektedir. İslâm hukuku özelinde ne hadlerin değişmesi ne de haramların helale dönüşmesi söz konusudur. Çünkü bunlar, insan hayatına yön veren, yeryüzünde adaleti hâkim kılmaya çalışan dinin ana bünyesini oluşturan dinamiklerdir. Din sadece inanç, ibadet ve ahlâk boyutuna indirgenmemelidir. Zira bunlar asılın parçalarıdır, ahkâm ayetleri de inancı pratiğe dökme amacı taşır. Değişmesi mümkün olmayan hükümlerin zamana bağlı olarak değişebileceğini düşünmek bir yönüyle dini, ilahî olma vasfından çıkarıp içinde yaşanan zamanın telakkilerine uydurma suretiyle onu beşerî bir mahiyete indirgemek ve böylece tahrif etmek anlamına gelir.

### Kaynakça

- Ahmed, Aziz *Hindistan Ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*. çev. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları,1990.
- Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm*. Beyrut: Dâru Alemi'l-Kütüb,1423/2003.
- Askalâni, İbn Hacer. *Buluğu'l Merâm*. thk. Mahir Yasin el-Fecl. Riyad: Dar'ul-Kabas,2014.
- Asrar, N. Ahmet. "Hind-Pakistan Uyuşmazlığının Menşe'leri ve Bangladeş'in Doğuşunun Tarihçesi". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6, no. 1-2(1975):47-83.
- Baljon, J.M.S. *The Reforms And Religious Ideas Of Seyyid Ahmed Khan*. Lahore: Orientalia,1958.
- Bardakoğlu, Ali. "İkrah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 30-37. İstanbul: TDV Yayınları,2000.
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 384-396.İstanbul: TDV Yayınları,1998.
- Bardakoğlu, Ali."Hapis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 54-64.İstanbul: TDV Yayınları,1997.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind AltKıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b.Râzî . *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye- Müessesetü et-Tarihu'l-

Özkan, Modern Dönemde Seyyid Ahmed Han ve Fazlur Rahman'a göre  
Ahkâmın Değişmesi

Arabî,1412/1992.

Çetiner, Bedrettin."Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 551-552. İstanbul: TDV Yayınları,1988.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Kâmil Kara Belelî. Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 1430/2009.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,2016.

Fazlur Rahman *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2016.

Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Mukni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Elhilu. Riyad: Darû Aleme'l-Kütüb,1417/1997.

Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *el-Furûk*. b.y.: Vizaratü'l Evkâfi's-Suûdiyye,1431/2010.

Kavak, Özgür."Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi" *.Dîvân: İlmî Araştırmalar* 8, no.14(2003):137-164.

Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtîbü'l-idâriyye*. thk. Abdullah el-Halidî. Beyrut: Dâru'l Erkâm,1416/1996.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Maqâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.

Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, no.7 (2006):13-50.

*Kur'ân Yolu*. Erişim 16 Ağustos 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

*Kur'ân Yolu*. Erişim 17 Haziran 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

*Kur'ân Yolu*. Erişim 19 Haziran 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Medkûr, Muhammed Sellâm. *Medhal el-Fıkhu'ul-İslâmî*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyyeti li't Tibâati ve'n-Neşr,1384/1964.

Mevduğî, Ebu'l A'lâ. *Tefhimu'l Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Nazar b. Muhammed Ebû Kuteybe. Riyad: Dâru-t-Tayyibe,1427/2006.

Öz, Mustafa."Ahmed Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.2: 73-75.İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Özkan, Change of Ahkam According to Sayyid Ahmed Khan and Fazlur Rahman in Modern Times

Özdemir, İbrahim. "Ahkâmın Değişmesi 'ne Farklı Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no.47 (2014): 19-42.

Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 110-126. İstanbul: TDV Yayınları,1995.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed. *el-Mebsût*. tsh. Halil Meys. Beyrut: Dar'ul – Ma'rife, 1989.

Şelebî, Mustafa. *Ta'lîlü'l-Ahkâm*. b.y.: Ezher 1947.

Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.



## Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâkî Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü\*

Hatice Toksöz

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi / Assoc. Prof. Suleyman Demirel  
University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

toksozhatice@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0459-3152

Ayşe Şakar

Süleyman Demirel Üniversitesi / Suleyman Demirel University

Sosyal Bilimler Enstitüsü / Social Sciences Institute

Yüksek Lisans Öğrencisi / Graduate Student

aaysekr@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9501-244X

### Öz

Bu çalışma, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) düşüncesinde peygamberlerin insanın ahlâkî yetkinliğini kazanmasında bir etkisinin olup olmadığını araştırmayı hedeflemektedir. Belirlenen amaç doğrultusunda çalışmada önce ahlâk, ahlâkî yetkinlik, ahlâkın kaynağı gibi İslam ahlâk düşüncesinin temel problemleri

---

\* Bu makale, "Gazzâlî'de Ahlâkî Yetkinlik Kazanımı Açısından Peygamberin Rolü" (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2022) başlıklı Yüksek Lisans Tezi metninden üretilmiştir.

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

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

**Geliş/Received:** 6 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 17 Eylül/September 2022 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2022

**Atıf/Cite as:** Hatice Toksöz, Ayşe Şakar, "Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâkî Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü = The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 213-244. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090851>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## Toksöz, Şakar, Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâki Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

tartışılmakta, ardından insanın ahlâkî yetkinlik kazanımında peygamberin rol model olup olmadığı hem beşer olarak hem de ahlâkî açıdan incelenmektedir.

Gazzâlî, ahlâka dair görüşlerini *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* ve *Mizânü'l-amel* gibi eserlerinde ele almıştır. Ahlâkın tanımı konusunda Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ile hemfikir olan Gazzâlî, ahlâkî erdemleri yine İslam filozoflarından iktibasla ortaya koyar. Gazzâlî, ahlâka ilişkin görüşlerinde nefis teorisi ve huyları tahlil eder. Nefsi ruh, kalp ve akıl ile birlikte aynı anlamda kullanır. O, insanı değerli ve diğer varlıklardan farklı kılan niteliğin bilgi olduğunu söyler. Düşünür, güzel ahlâkî insandan aklın ve dinin güzel ve değerli gördüğü fiillerin, kötü ahlâkî da çirkin görülen fiillerin ortaya çıkması şeklinde tasvir eder. Gazzâlî, insanın bilgi kazanmada ve güzel fiiller gerçekleştirmesinde temel amacının hem dünyada hem de ahirette hakiki mutluluğa ulaşmak olduğunu düşünmektedir. Gazzâlî'ye göre ahlâkî fiillerin iyi ya da kötü şeklinde belirlenmesinde hem aklın hem de dinin etkisi söz konusudur. Dolayısıyla Gazzâlî'nin düşüncesinde bireyin ahlâkî yetkinliğini kazanmasında peygamberler önemli bir rol modelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Ahlâk, Gazzâlî, Akıl, Nefs, Peygamber.

### The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

#### Abstract

This study aims to investigate whether the prophets have an effect on the moral competence of people according to Ghazali (d. 505/1111). In line with this purpose, in this study, first of all, the main problems of Islamic moral thought such as morality, moral competence, the source of morality are discussed. Then, whether the prophet is a role model in the acquisition of moral competence of human beings is examined with respect to his being a human and his morality.

Ghazali discussed his views on ethics in his works such as *Ihya' ulum al-Din* and *Mizan al-'amal*. Al-Ghazali, who agrees with al-Farabi (d.339/950), Avicenna (d. 428/1037) and Ibn Miskawayh (d. 421/1030), about the definition of morality, puts forward the moral virtues with quotations from Islamic philosophers. In this context, Ghazali analyzes the theory of nafs and habits in his views on morality. Nafs is used in the same sense with the soul, the heart and the mind. He says that the quality that makes man valuable and different from other beings is knowledge. The philosopher describes good morality as the emergence of actions that the mind and religion consider beautiful and valuable, and bad morality as the emergence of actions that are considered ugly. Ghazali thinks that the main purpose of humans in gaining knowledge and performing good deeds is to achieve true happiness both in this world and in the hereafter. According to al-Ghazali, both reason and religion have an effect on determining moral actions as good or bad. Therefore, in al-Ghazali's thought, prophets are important role models for people to mature morally.

**Keywords:** Philosophy, Morality, Ghazali, Intellect, Nafs, Prophet.

#### Summary

This study aims to investigate whether the prophets have an effect on the moral competence of people according to Ghazali (d. 505/1111). In line with this purpose, in



## Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

this study, first of all, the main problems of Islamic moral thought such as morality, moral competence, the source of morality are discussed. Then, whether the prophet is a role model in the acquisition of moral competence of human beings is examined with respect to his being a human and his morality.

Ghazali discussed his views on ethics in his works such as *Ihya 'ulum al-Din* and *Mizan al-'amal*. Al-Ghazali, who agrees with al-Farabi (d.339/950), Avicenna (d. 428/1037) and Ibn Miskawayh (d. 421/1030), about the definition of morality, puts forward the moral virtues with quotations from Islamic philosophers. He states that morality is the science that shows people what to do to be good and virtuous. He says that the quality that makes man valuable and different from other beings is knowledge. In his book *Ihya 'ulum al-Din*, Ghazali states that man gains competence with the knowledge he has, and knowledge is a quality that distinguishes man from other beings. According to him, the highest level that man can reach is eternal happiness. In Ghazali's thought, this true happiness can only be achieved with knowledge and action.

Ghazali defines moral sentiment as "the angel (hey'et) settled in the soul/nafs, from which actions are born easily, without thinking and hesitation". According to him, the moral action must be performed by habit and will. In this context, Ghazali analyzes the theory of nafs and habits in his views on morality. Ghazali says that the soul has two meanings. One of them is the meaning of human truth. The other is the meaning of being in which bad adjectives are collected. Ghazali describes the human soul as an essence that helps to reason, distinguish and see. According to him, this soul also learns all sciences. Ghazali also named this soul as "heart". It seems that al-Ghazali uses the word nafs, soul, heart and mind interchangeably in some of his works. On the other hand, he sometimes uses these terms in completely different meanings. However, it is noteworthy that Ghazali named the heart as the mind. In this context, he says that man has a sense of sight and an eye of the heart. The eye of the heart perceives the truth of things, just like the mind does.

Ghazali says that the soul has three powers: rational (el-kuvvetu'n-nâtika/el-âlime), anger (el-kuvvetu'l-gadabiyye) and desire (el-kuvvetu's-seheviyye). The virtues that emerge from the presence of these three forces in moderation are wisdom (hikmah), temperance ('iffah) and courage (shajâ'ah). According to Ghazali, if these three virtues are found in a person, the virtue of justice ('adalah) will also occur. The philosopher describes good morality as the emergence of actions that the mind and religion consider beautiful and valuable, and bad morality as the emergence of actions that are considered ugly. Ghazali thinks that the main purpose of people in gaining knowledge and performing good deeds is to achieve true happiness both in this world and in the hereafter. According to al-Ghazali, both reason and religion have an effect on determining moral actions as good or bad. Therefore, in al-Ghazali's thought, prophets are important role models for the individuals to reach moral competence.

### Giriş

İslam düşünce geleneğinde kendinden önceki bilimsel birikimi eleştirel bir tarzda yorumlayan Gazzâlî, ahlâk ile ilgili görüşlerini özellikle *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* ve *Mîzânü'l-'amel* gibi eserlerinde serdetmiştir. Ayrıca *el-Mustasfâ*,

*Miškâtü'l-Envâr* ve *Meâricü'l-kuds* gibi eserlerinde de ahlâka dair bazı meseleleri ele almıştır. Mezkûr eserleri incelendiğinde ahlâkın kaynağı, ahlâkî fazilet ve reziletler gibi ahlâk ilminin birçok meselesini tartışan Gazzâlî'nin nassı esas alan ahlâk anlayışı ile tasavvufî ve felsefî ahlâk düşüncesini kendine özgü bir yöntemle analiz ederek eklektik bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğu görülmektedir.

İslam ahlâk literatüründe ahlâkî fiillerin iradî ve şuurlu olması gerektiği ifade edilmiştir. Zira başlangıcı iradî ve şuurlu olan bu fiiller, devamlılığı halinde kişide huy haline dönüşür. Ahlâk insanda huy haline dönüştüğünde bireyin tabîî yaratılışı şeklinde tecelli eder ve böylece kişi kendi kimliğine sahip olur. İslam ahlâk felsefesinde bireyin ahlâkî faziletleri kazanarak iyi ahlâk sahibi olması amaçlanan bir gayedir. Nitekim bireyin yaratılışındaki insanî boyutu, huyun davranışlarla tezahür etmesi sebebiyle ortaya çıkar ki, bu da olması arzu edilen iyi ahlâktır. Bu sayede birey, insan olmağının değerini idrak eder. Başka bir ifadeyle birey, insanî öze iyi ahlâkî fiillerle ulaşır ve sahip olduğu ve inandığı değerleriyle kendi kimliğini kazanır. Ancak bireyin, iyi ahlâkî davranışlar gerçekleştirmediğinde hem Allah'ın yarattığı insanî değeri kazanması hem toplumda ahlâklı birey olarak tanınıp kabul görmesi pek mümkün olmaz. Bunun neticesinde de Allah'ın kendisine bir lütuf olarak verdiği yetenekleri fiil alana çıkaramadığından dolayı uhrevî bir sorumlulukla da karşı karşıya kalması söz konusu olmaktadır.<sup>1</sup>

Bu çalışmanın konusu, İslam entelektüel geleneğinde tenkitçi üslubuyla farklı bir bakış açısına sahip olan Gazzâlî'nin düşüncesi merkezinde insanın ahlâkî yetkinliğini kazanmasında peygamberin rolünün belirlenmesidir. Konuyla ilişkili olarak çalışmada, insanın ahlâkî yetkinliğinin ne olduğu, insanın bu ahlâkî yetkinliğini kazanmasında peygamberin herhangi bir rolünün var olup olmadığı, varsa bu katkının ne düzeyde olduğu/olabileceği hususlarının araştırılması hedeflenmiştir. Belirlenen bu hedef doğrultusunda çalışmada cevabını aradığımız temel sorular şunlardır:

Akıl sahibi bir varlık olan insan, ontolojik olarak nasıl bir varlık yapısına sahiptir?

Âlemden diğer varlıklardan farklı bir ontolojik statüye sahip insan, nasıl bir ahlâk yapısına sahiptir?

İnsanın sahip olduğu ahlâkî fiillerinin belirlenmesinde etkin güç nedir?

<sup>1</sup> Gürbüz Deniz, "İbn Sina'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmî Dergi*, 50, Sayı 1, (2014), 230.

Birey olan insanın ahlâkî fiillerinde dinin herhangi bir dahli söz konusu mudur? Eğer söz konusu olursa insan için peygamberlerin bir rol model olduğu söylenebilir mi?

### 1. Ahlâk, Ahlâkî Yetkinlik ve Nübüvvet

İslam entelektüel geleneğinde felsefe/hikmet, “İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir.”<sup>2</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Burada insanın kendisiyle bir yetkinlik elde ettiği bilgiye muhatap olan “*hakâiku'l-eşyâ küllihâ*” ile bütün var olanlar kastedilmektedir. İbn Sînâ, var olanları ya (i) varlığı insanın seçme ve fiilleri ile olmayan; ya da (ii) varlığı insanın seçme ve fiilleri ile olan şeyler şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ona göre ilk kısma giren varlıkların bilgisi nazarî, ikinci kısma giren şeylerin bilgisine de amelî felsefe adı verilmektedir. Dolayısıyla İslam felsefesinde nazarî ve amelî hikmet şeklinde ikiye ayrılan felsefenin nazarî kısmının amacı salt bilme ile ilgili olurken, amelî felsefenin amacı da bilme ile birlikte yapmayı da kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle nazarî felsefede insan nefsi salt bilme ile yetkinleşirken, amelî felsefede yapılacak şeyleri hem bilmek hem de yapmak suretiyle nefsin yetkinleşmesi söz konusudur.<sup>3</sup> Bu çerçevede İbn Sînâ, amelî felsefeyi ahlâk, ev idaresi ve siyaset/devlet yönetimi şeklinde üç kısma ayırmaktadır.<sup>4</sup>

Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*'de ilimler sınıflaması ortaya koyarak İbn Sînâ gibi, amelî ilmi; (i) insanın kendisi ve diğer insanlarla olan ilişkileri ile ilgili olan yönetim; (ii) insanın birey olarak ailesi ile ilgili olan ev yönetimi ve (iii) insanın birey olarak iyi ve erdemli biri olması için sahip olması gereken nitelikler ile ilgili ahlâk ilmi şeklinde üçe ayırmaktadır. Buna göre düşünür, ahlâkın insana iyi ve erdemli olmada ne yapılması gerektiğini gösteren ilim olduğunu dile getirmektedir.<sup>5</sup> Diğer taraftan *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde de Gazzâlî, insanın sahip olduğu bilgi ile bir yetkinlik kazandığını ve bilginin insanı diğer varlıklardan ayıran bir niteliği olduğunu ifade etmekte, ardından

<sup>2</sup> Kindî, “fî'l-Felsefeti'l-ülâ (İlk Felsefe Üzerine)”, *Kindî: Felsefî Risaleler*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 126; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Medhal (Mantığa Giriş)*, nşr. ve trc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 5.

<sup>3</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Medhal*, 5; a. mlf. “Risâle fî aksâmî'l-ulûmi'l-akliyye”, nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi'l-'ameliyye*, Şirketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, (Beyrut: 1988), s. 262.

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Medhal*, 7.

<sup>5</sup> Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, trc. Cemaeddin Erdemci, (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 108-109.

da ilim öğrenmenin faziletine dair ayet ve hadislerden örnekler vermektedir.<sup>6</sup> Ayrıca mezkûr eserinde bilginin insan için hem ahiret mutluluğu kazandırdığı hem de Allah'a yakınlaşmasına imkân sağladığı için bizâtihi haz veren bir şey olduğunu söylemektedir. Ona göre insanın ulaşabileceği en yüksek mertebeye sonsuz olan uhrevî mutluluktur. Gazzâlî'nin burada sözünü ettiği mutluluk ise daha önce Fârâbî'nin "her insanın arzuladığı bir gaye"<sup>7</sup> şeklinde ifade ettiği ve birey olarak insanın ulaşmaya çalıştığı gayedir. Yine en değerli olan da insanın nihai amacı olan uhrevî mutluluğa ulaşmasına vesile olandır ki, Gazzâlî'nin düşüncesinde bu hakiki mutluluğa ancak bilgi ve amel ile birlikte ulaşılabilir. Dolayısıyla Gazzâlî, hem dünyada hem de ahiretteki gerçek mutluluğun temelini bilgi olduğunu düşünmekte ve bilmeyi de insan için en faziletli/erdemli bir fiil olarak tasavvur etmektedir.<sup>8</sup> *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserinde de ilmin hakikatinin ne olduğu sorgulamasını yapan Gazzâlî, ahlâk ilmi hakkında filozofların görüşlerini değerlendirerek, onların bu ilme dair görüşlerinin tamamının nefsin özelliklerini ve huyları belirlemek olduğunu dile getirmektedir. Ancak aşağıda da mukayeseli ele alınacağı üzere Gazzâlî, burada filozofların ahlâka ilişkin görüşlerini sûfilerden aldığı iddiasında bulunmaktadır.<sup>9</sup> Fakat Gazzâlî'nin iddiasında haklı olup olmadığını mukayeseli yapılan çalışmalar neticesinde tespit etmek mümkündür.

Çalışmanın temel amacı insanın ahlâkî yetkinlik kazanımında peygamberin rolünün olup olmadığını belirlenmesi olduğundan dolayı öncelikle ahlâk, ahlâkî yetkinlik ve peygamber konularının ele alınması uygun görülmüştür.

### 1.1. Ahlâk Kavramı

Ahlâk, Arapça bir kelime olarak *hulk* veya *huluk*'un çoğuludur<sup>10</sup> ve "seciye, tabiat, huy"<sup>11</sup> gibi anlamlar ifade etmektedir. *Hulk* kelimesinin daha çok insanın manevî, *halk* sözcüğü de fizikî yapısı için kullanıldığı

<sup>6</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Mustafa Çağrı, (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 1: 13 vd.

<sup>7</sup> Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahnân Halîfat, (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987), 177.

<sup>8</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1: 20.

<sup>9</sup> Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. ve trc. Abdurzzak Tek, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 22-23.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, "Halk", *Lisânü'l-arab*, (Beyrut: Dârü'l-Lisani'l-Arab, 1970), 1: 889-890.

<sup>11</sup> Mustafa Çağrı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 1.

görölmektedir.<sup>12</sup> Ahlâk, kısaca "nefte yerleşik olan yatkınlıklar"<sup>13</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bu yatkınlıklar sonucunda eylemler nefsten zorlanmadan ortaya çıkar. İnsanda meydana gelen bu yatkınlıklar, iyi olması durumunda fazilet, kötü olması halinde de rezilet olarak adlandırılmaktadır. Birey olarak insanın iyi veya kötü ahlâklı şeklinde nitelendirilmesi de yatkınlıklarının sonucu gerçekleştirmiş olduğu iradeli fiillerin iyi veya kötü olması sonucundadır. Bu çerçevede bir ilim olarak ahlâkın da gayesi kişiye kendisi hakkında bilgi vererek kendisinde bulunan bu yatkınlıkları iyi olması yönünde eğitmek ve kişiden faziletlerin ortaya çıkmasına imkân sağlamaktadır.<sup>14</sup> Gazzâlî de *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde *hulk* ve *halk* kelimesinin birlikte kullanıldığını ifade etmekte ve *halk* ile insanın dış, yani fizikî yapısının; ahlâk manasına gelen *hulkun* da insanın içyapısı/manevî yapısının kastedildiğini dile getirmektedir. Bu çerçevede düşünür, "*Hani Rabbin meleklere demişti ki: 'Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın.' Bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler"*<sup>15</sup> mealindeki ayetlere atıf yaparak, insanın dış göz ile görülen bir beden ve iç göz ile görülen bir ruhtan/nefsten müteşekkil bir varlık olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de ifade ettiği gibi, *hulk* kelimesinden türemiş olan ahlâk, insanın karakterini ve kişiliğini belirleyen huyları olup, bunların *halk* olarak dışa yansımadır.<sup>16</sup>

İslâm düşünürlerinin ahlâka ilişkin tanımlarında Galen'in (Câlinûs, ö. 200?) "*Fiillerin düşünüp taşınma ve tercih olmaksızın ortaya çıkmasını sağlayan nefsin hâli*"<sup>17</sup> şeklindeki tanımına iktibas ettikleri görölmektedir. Nitekim İbn Sînâ, ahlâkı "*bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan meleke*"<sup>18</sup> şeklinde tanımlarken, Gazzâlî de insanın iki farklı yapısını ifade eden *halk* ve *hulk* kavramlarının birlikteliğine dikkat çekerek, ahlâkı "*ruhta/nefte yerleşmiş bulunan, eylemlerin kolaylıkla ve rahatlıkla,*

<sup>12</sup> Çağrı, "Ahlâk", 1.

<sup>13</sup> Mehmet Aydın "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 10.

<sup>14</sup> Mehmet Aydın "Ahlâk", 10.

<sup>15</sup> Sâd Suresi, 38/71-73.

<sup>16</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3: 85.

<sup>17</sup> Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk li-Câlinûs", nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve Nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981), 190.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2: 176; benzer tanım için bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, (Beyrut: The American University of Beyrut, 1967), 31.

## Toksöz, Şakar, Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâki Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

*düşünmeden, tereddüt etmeden kendisinden doğduğu meleke (hey'et)*"<sup>19</sup> olarak tanımlamakta ve ahlâki fiilin alışkanlıkla ve iradeyle gerçekleşmesi gerektiği hususunu vurgulamaktadır. Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*'ta nefs/ruh ve beden olmak üzere iki farklı yapıdan müteşekkil olan insanın ontolojik değeri bakımından diğer varlıklardan üstün olduğu ve bu üstünlüğünün de ahlâki kişiliğinde tezahür ettiği düşüncesindedir.<sup>20</sup> Düşünürün ahlâk tanımında kullandığı *meleke (hey'et)* kelimesi dikkat çekmektedir. Zira Gazzâlî, melekenin yapısına göre kişinin ahlâkını tanımlamaktadır. O, ahlâki güzel/iyi ve kötü şeklinde ikiye ayırmakta, güzel ahlâki, melekenin "*kendisinden aklın ve dinin güzel ve değerli bulunduğu eylemler doğacak bir yapıda*" olması şartına bağlamaktadır. Başka bir ifadeyle insanda bulunan bu melekenin yapısı, kendisinden akıl ve din tarafından güzel ve değerli bulunan fiillerin sudur edebileceği bir nitelikte ise insanın ahlâki güzel şeklinde ifade edilebilir. Ancak insandaki meleke kendisinden kötü fiillerin ortaya çıkabileceği yapıda ise o zaman insanın ahlâki kötü ahlâk şeklinde adlandırılır.<sup>21</sup>

Gazzâlî'nin dikkat çektiği gibi, İslam ahlâk literatüründe ahlâk kavramını ifade eden *hulk* kelimesinin karşılığı huy şeklinde kullanılmakta ve bu çerçevede de huy (*hulk*), yapılması gereken veya yapılacak olan bir fiilin bütün yönleri düşünülmezsizin fiilin nefisten kolaylıkla ortaya çıkmasına imkân veren meleke olarak tasvir edilmektedir. Burada meleke, nefsanî niteliklerden bir nitelik ve huyun mahiyeti manasındadır. İslam ahlâk düşüncesinde nefsanî bir nitelik şeklinde ifade edilen meleke olan huyun varlığının sebebi de nefste bulunan doğa ve âdet olduğu düşünülmektedir. Doğa, reflekse benzeyen, insanda fıtrat itibarıyla bulunan huyun aslıdır. Bu sebeple, gerektiği durumlarda ortaya çıkan bir huydur. Âdet ise düşünerek bir şeyi seçme, ona yönelme ve alışkanlık elde edene kadar onu tekrarlama sonucunda meydana gelir. Bu alışkanlıkla birlikte o huy, düşünme olmaksızın kolaylıkla ortaya çıkmaya başlar.<sup>22</sup> Dolayısıyla İslam ahlâk metinlerinde vurgulandığı gibi, bir huyun ahlâk konusuna dâhil olabilmesi, ancak kişinin nefesine yerleşmiş ve kişide meleke hâline gelmiş olması ile mümkündür.

<sup>19</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3: 85.

<sup>20</sup> Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 130; Türkçe trc. *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, trc. Serkan Özburun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 112.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3: 85-86.

<sup>22</sup> Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 81.

## 1.2. Ahlâkî Yetkinlik

İslam düşüncesi literatüründe insanın ontolojik değeri açısından diğer varlıklardan üstünlüğüne dikkat çekilmiştir. Esasen Arapça “*ins*” kelimesinden türetilmiş, “*beşer, insan topluluğu*” manasına gelen<sup>23</sup> insan, hem maddî hem de ruhî yapısı itibarıyla çift kutuplu bir varlıktır. İnsanda var olan bu iki farklı yapı, onda iyilik ve kötülüğün kaynakları olan güçlerin varlığına yol açmıştır. İnsan bu niteliği sebebiyle bir taraftan fizikî âlemde tasarrufta bulunurken, diğer taraftan da metafizik âlem ile irtibat kurabilmektedir. Ayrıca sosyal bir varlık olan insan yetkinlik elde edebilmek için iyi ahlâkî hasletler kazanması gerekmektedir. Zira insan, farklı yapısı itibarıyla hem erdemli davranışlar hem de birtakım kötü hareketler sergileme imkânına sahiptir. <sup>24</sup> Nitekim İslam düşüncesinde insanın ontolojik olarak bir üstünlüğünün varlığı dile getirilmekte ve bu üstünlüğün temel sebebi de onu diğer varlıklardan farklı kılan ve ahlâkî yetkinlik kazanmasında etkin olan akıl gücü olduğu ifade edilmektedir. Gazzâlî de başta *el-Mustasfâ* olmak üzere birçok eserinde ontolojik olarak insanı diğer varlıklardan farklı kılan ve ayırt eden akıl gücü hakkında bilgi vermektedir. O, *el-Mustasfâ*'da insanı farklı ve değerli kılan aklın manaları üzerinde durmakta ve aklın birkaç manaya geldiğini şu şekilde maddelerle açıklamaktadır:

- i) Bazı zarurî bilgiler anlamında.
- ii) İnsanı nazârî bilgileri kavramaya hazırlayan zihnî canlılık (*garîze*) anlamında.
- iii) Tecrübeyle elde edilen bilgiler anlamında. Öyle ki tecrübelerin, bu yönüyle eğitilip olgunlaştırılmadığı kişiye “akıllı” denmez.
- iv) Oturup kalkmasında, konuşmasında bir heybet, vakar ve sekine bulunan kişi anlamında. Bu anlamda olmak üzere, “falan işi akıllıdır” denir ve bununla onda bulunan sükûnet kastedilir.
- v) Ameli ilimle birleştiren kişi anlamında. Bu yüzden bozguncu, son derece zeki olsa bile ona “akıllı” denilemez.”<sup>25</sup>

Görüldüğü üzere Gazzâlî'ye göre insanı diğer varlıklardan farklı kılan akıl, hem insana teorik bilgileri elde etme hem de sahip olduğu bilgiler doğrultusunda fiilini gerçekleştirme imkânı sağlamaktadır. Esasen düşünür, akli “*temyiz gücü*”<sup>26</sup> şeklinde de adlandırmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin

<sup>23</sup> İlhan Kutluer, “İnsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22:320.

<sup>24</sup> Kemal Sözen, “Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (ed. Ali Bakkal), (Şanlıurfa: 2006), 1: 398.

<sup>25</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, trc. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 1: 38.

<sup>26</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1:41.

düşüncesinde ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olan insan, akledilirleri idrak etme kuvvesine, ayırt etme (*temyiz*) ve düşünüp taşınma (*reviyyet*) niteliklerine sahip olması sebebiyle ontolojik olarak diğer varlıklardan üstün bir konumdadır.

Gazzâlî, insanın nefs ve beden olarak birbirine zıt özelliklere sahip olup, insan olarak varlığının ancak her ikisinin birlikteliği ile mümkün olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle insan, ancak nefs ve beden birlikteliği ile vardır ki nefs ve beden birbirlerini tamamlar. Burada Gazzâlî'nin İslam filozofları gibi, nefs kelimesini ruh manasında kullandığı görülmektedir. Ona göre nefs, bedenden ayrı olan bir cevherdir ve bedeni yönetir. Nefs, kendi bilgisine sahiptir, kendisinden doğrudan doğruya haberdardır. O, bedenin yok olmasıyla yok olmaz. Diğer taraftan nefs de aynı beden gibi bir şekil ve forma sahiptir. Gazzâlî, insanın bu özelliğini *Ledünnî İlim Risalesi'*nde şu şekilde anlatır:

*"Allah Teâlâ, insanı ki muhtelif nesneden yarattı: Birisi karanlık, yoğun, oluş ve bozuluş kurallarına tâbi, unsurlardan oluşan, birleşik, toprak tabiatlı, kendinden başkasına ihtiyaç duyan cisim; ikincisi ise cevher tabiatlı, tekil (birleşik olmayan), nurlu, idrak edici, eyleyici, hareket ettirici, alet ve cisimleri ikmal edici olan nefstir."*<sup>27</sup>

222

Bu pasajda Gazzâlî, insanın beden ve nefs/ruh olmak üzere iki farklı nesneden yaratıldığını vurgulamakla birlikte beden ve nefsin/ruhun birbirinden farklı niteliklerini anlatmaktadır. Esasen burada Gazzâlî, bir taraftan bedenin var olabilmek için nefse/ruha muhtaçlığını, yani bedenin nefsin /ruhun âleti olduğunu açıklarken,<sup>28</sup> diğer taraftan kâmil ve cismanî olmayan cevheri anlatmaktadır. Onun kâmil ve cismanî olmayan cevher ile kastettiği nefstir. Ona göre bu nefsin temel özellikleri, hatırlama, koruma, tefekkür, ayırt etme ve düşünmedir.<sup>29</sup>

Düşünür, *Meâricü'l-Kuds* adlı eserinde nefs kelimesinin ruh, kalb ve akıl ile aynı anlama sahip olduğunu dile getirmektedir. Gazzâlî, nefsin biri insanın hakikati, diğeri de kötü sıfatların kendisinde toplandığı varlık şeklinde iki anlamda kullanıldığını söylemektedir. O, birinci manasıyla nefsi, insanın hakikati ve zâtı manasında kullanıldığını ifade etmektedir. Esasen ona göre nefs, her şeyin hakikatidir. Bu çerçevede Gazzâlî'nin nefsin ma'kûlatın

<sup>27</sup> Gazzâlî, *Hakikat Çağrısı (Ey Oğul! Eyyühe'l-Veled & Ledünnî İlim Risalesi)*, trc. Asım Cüneyd Köksal, (İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2020), 44.

<sup>28</sup> Ü. Betül Kanburoğlu Ergün, *Gazzâlî Düşüncesinde İnsanım Kemâli*, (Ankara: İlem Yayınları, 2020), s. 56.

<sup>29</sup> Gazzâlî, *Hakikat Çağrısı*, 45.



mahalli olan bir cevher olduğunu ve onun melekût âleminde, âlem-i emr'den geldiğini belirtmektedir.<sup>30</sup> O, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de de birinci anlamıyla nefsin övüldüğünü, ikinci anlamıyla da yerildiğini dile getirmektedir. Zira birinci anlamda nefis, insanın kendisi, Allah ve diğer her şeyi bilen hakikatidir.<sup>31</sup>

İkinci anlamıyla nefis ise, insandaki kötü huyların kaynağı manasındadır. Başka bir ifadeyle ikinci anlamda nefse insanda bulunan akî kuvvelerin zıttı olan hayvanî kuvveler de denilmektedir.<sup>32</sup> Gazzâlî'ye göre nefsin mizacında kötü ve yanlış arzular bulunur. Kişi rehavete kapılıp bu nefis putuna taparsa helâk olacak, hem dünyada hem de ahiretinde hüsrana uğrayacaktır. Bu yüzden akıl sahibi olan insanın, hatalarının farkına varması ve onlardan pişmanlık duyması, nefsinin kötü ve boş isteklerine karşı çıkması gerekir.<sup>33</sup> Kişi, nefsinin yetkinliğe erdirdiğinde bedeni ve bedenden çıkan fiilleri de aynı doğrultuda güzelleşecektir. Nefsi bilip ona hâkim olduğunda, kendinden yola çıkarak Allah'ın sonsuz varlığını ve gücünü de anlayabilecektir.<sup>34</sup> Böylelikle kendi nefsinin tanıyan ve bilen insan, Allah'ı tanımanın ve bilmenin yolunu açmış olacaktır.

Gazzâlî, nefse ilişkin bir taksim de, *Mi'yâru'l-ilm* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserlerinde filozofların görüşü olarak nakletmektedir. O, mezkûr eserinde nefsin iki anlamını zikretmekte, burada birinci manada nefsin, insan, hayvan ve bitkilerde, ikinci manada ise insan ve semavî meleklerin ortak olduğunu ifade etmektedir. Düşünür, bu çerçevede birinci manada nefsin Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten (ö. M.Ö. 322) iktibas ettiği "*Tabi'î organik ve bilkuvve hayat sahibi cismin ilk kemâlidir.*"<sup>35</sup> şeklindeki tanımını aktarır. Gazzâlî, nefsin ikinci manasında da "*Cisim olmayan bir cevher olup, cismin ilk kemâlidir, nutkî yani akî bir ilke yoluyla cismi, iradî olarak bilfiil veya bilkuvve olarak hareket*

<sup>30</sup> Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 39; Türkçe trc., 15. Gazzâlî'nin nefsin âlem-i melekûtta geldiği şeklinde düşüncesi ondan önceki İslam filozoflarının fikirlerinde de görülmektedir. Örneğin, Kindî, *Nefis Üzerine* adlı risalesinde nefsin ışığın güneşten gelmesi gibi, Yüce Yaratacı'dan geldiğini dile getirmektedir. Bk. Kindî, "Nefis Üzerine", 244.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 3: 6-7.

<sup>32</sup> Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 39; Türkçe trc., 15; a. mlf., *Hakikat Çağrısı*, 44-45.

<sup>33</sup> Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1985), 28; Türkçe trc., *Kalplerin Keşfi*, çev. Salih Uçan, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2020), 22.

<sup>34</sup> Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, (Dımaşk: Dârü'l-Hikme, 1986), 56-57.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, Arapça'ya trc. Ahmet Fuât el-Ehvânî, (Kâhire: Mîrâsu't-Tercüme, 2015), 43; Kindî, "Tarifler Üzerine (fi'l-Hudûd ve'r-rusûm)", 179; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, nşr. ve trc. Mehmet Zahit Tiryaki, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021), 68-69; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlmin Ölçütü)*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 426-427.

## Toksöz, Şakar, Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâki Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

*ettirendir.*"<sup>36</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Tanımda geçen bilfiil ifadesiyle melek nefsinin faslı veya hâssası, bilkuvve ile de insan nefsinin faslı kastedilmektedir.<sup>37</sup> Gazzâlî, nefsin birinci tanımında geçen "kemâl" terimini tohum örneğinden hareketle şu şekilde açıklar:

"*Tohum toprağa atıldığında büyüme ve beslenmeye yatkın hale gelir. Öyle ki toprağa atılmadan önceki haline göre farklılaşmıştır. Bu durum tohumda bir sıfatın ortaya çıkması sebebiyledir ki şayet bu sıfat onda ortaya çıkmasaydı, suretleri verenden -ki bu Allah Teâlâ ve meleklerdir- gelen bu sureti kabul etme kabiliyeti olmazdı. Öyle ise bu sıfat bu tohumun kemâlidir.*"<sup>38</sup>

İslam filozoflarının görüşlerine yer veren Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi, birinci anlamda nefis, insan, hayvan ve bitkilerde ortak bir isimdir. Nitekim Müslüman düşünürlerin nefis ile ilgili fikirlerini iktibas ettikleri Aristoteles, nefsi nebâtî, hayvânî ve insânî şeklinde üç kısma ayırmıştır.<sup>39</sup> İslam filozofları da benzer şekilde nefsi, üç kısma ayırır ve nebâtî nefsin özelliklerini beslenme, büyüme ve üreme olarak; hayvânî nefsin niteliklerini idrak ve hareket; insânî nefsin özelliğini de aklî güç olarak zikreder. İnsan diğer varlıklardan farklı olarak hem nebâtî hem de hayvânî nefsin niteliklerine de sahiptir. Nitekim Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da sadece insanı ele almakta ve insanın güçlerini de beslenme, duyu gücü, mütehayyile, akıl ve arzu gücü şeklinde bir sıralama ile açıklamaktadır.<sup>40</sup> Benzer şekilde Gazzâlî de *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların nefis görüşlerini hayvânî ve insânî nefsin nitelikleri çerçevesinde analiz etmektedir. Düşünür, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs* adlı eserindeki görüşlerini özetleyerek, dış idrak güçlerini görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma, iç idrak güçlerini ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve mütehayyile, insânî nefsin temel özelliği aklî gücü nazarî (bilme) ve amelî (yapma) şeklinde tahlil eder.<sup>41</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini genel olarak filozofların görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme almış olsa da nefse ilişkin tartışmalara yer verdiği on sekizinci meselede filozofların nefis görüşlerini özetlemekte ve nefse dair fikirlerin gözleme dayalı hususlar olduğunu ve bu hususların da yüce Allah'ın koymuş olduğu genel nizama uygun yürütüldüğünü

<sup>36</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 426-427.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 426-427; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 68-69.

<sup>38</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 426-429.

<sup>39</sup> Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, 51.

<sup>40</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. ve trc. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 132-138.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 178-181; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 96 vd.

belirtmektedir.<sup>42</sup> Bununla birlikte Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserinde de insanı yine İbn Sînâ'nın nefis teorisinden hareketle tasvir eder. Düşünür, mezkûr eserinde ilk başta fıtratı itibarıyla insanın özünün boş ve basit bir şekilde yaratıldığını ifade etmekte, ardından da insanda yaratılan özelliklerini aşama aşama, dokunma, görme, işitme, tatma duyusu, yedi yaşlarında temyiz gücü, daha sonra da akıl gücü şeklinde sıralandığını belirtmektedir.<sup>43</sup>

Gazzâlî'nin insan ve insanî nefse dair fikirlerini farklı eserlerinde bulmak mümkündür. O, her ne kadar filozofların görüşlerini analiz ettiği *Makâsıdu'l-felâsife*, *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Mi'yâru'l-ilm* gibi eserlerinde onların nefis görüşlerini tahlil etmiş olsa da diğer tasavvufî düşüncelerini ortaya koyduğu eserlerinde de benzer fikirleri bulmak mümkündür. Zira düşünür, yukarıda yer verilen nefis taksiminde yer alan insânî nefse ilişkin akletme, ayırt etme ve görmeye yarayan bir cevher şeklinde bir tasvir yapmaktadır. Ona göre bu nefis, bütün ilimleri de öğrenir, soyut ve maddeden mücerred suretleri kabul eder. Ona göre cevher olan bu nefis, bütün nefslerin/ruhların reisi konumundadır. Gazzâlî, *Ledünnî İlim Risâlesi'*nde burada sözünü ettiği cevherin farklı topluluklar tarafından bazı özel isimler verildiğini ifade etmektedir. Mesela, onun burada bahsettiği nefsi, filozoflar "*nefsü'n-nâtika*" şeklinde isimlendirirken, Kur'an'da "*en-nefsü'l-mutmainne*" ve "*er-Ruhu'l-Emir*" olarak geçmekte, mutasavvıflar ise "kalb" şeklinde adlandırmaktadır. Gazzâlî de bu nefsi, "kalb" olarak isimlendirmiştir. Farklılığın yalnızca isimlendirmede olup, mananın tek olduğunu söyleyen Gazzâlî, nefsi-nâtikanın isimlerini kalb, ruh ve mutmainne olarak zikretmektedir. Dolayısıyla düşünür, hem tasavvufta hayvanî ruhun "nefs" olarak adlandırıldığına hem de nefsin kalb, ruh ve akıl ile aynı manayı taşıdığına dikkat çekmektedir.<sup>44</sup> Başka bir ifadeyle Gazzâlî'nin nefis, ruh, kalp ve akıl kelimelerini bazı eserlerinde birbirlerinin yerine, bazen de tümüyle farklı manalarda kullandığı görülmektedir. Esasen düşünürün hem İslam filozofları gibi, nefsi-nâtıkayı canlı, faal, müdrik cevher şeklinde tanımlaması hem de onlardan farklı olarak kalb şeklinde isimlendirmesi dikkat çekmektedir. Nitekim Gazzâlî, mutlak olarak ruh veya kalb denildiğinde filozofların nefsi-nâtika dedikleri cevherin akla geldiğini ifade etmektedir.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 181.

<sup>43</sup> Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 47-48.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3:6; a. mlf., *Meâricü'l-Kuds*, 39-40; Türkçe trc., 15; a. mlf., *Hakikat Çağırısı*, 45.

## Toksöz, Şakar, Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâki Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

Zira ona göre mutasavvıfların nefis ile kastettikleri, yukarıda ifade edilen kötülüğün kaynağı olan nefstir ki, bu aynı zamanda hayvânî ruhtur.<sup>45</sup>

Gazzâlî, farklı eserlerinde nefsin çeşitleri hakkında birtakım bilgiler vermekte ve nefsin derecelerini de şu şekilde zikretmektedir:

*Nefsü'l-Mutmainne*: Gazzâlî'nin şeriatla "kalb" adını verdiği bu nefis, kötü huylardan olmayıp güzel huyların hâkim olduğu nefis-i nâtıkadır. Kötü arzulara karşı çıkmış, en iyiyi ve en doğruyu bulmuş, böylelikle huzura ulaşmıştır. Bu nefis, Kur'an-ı Kerim'de övülen ve olması istenilendir.<sup>46</sup> Esasen Gazzâlî, hem tıp ilminde ifade edilen ve insanın sol göğüs boşluğunda var olan hem de Allah'ın emanetini yüklenen ve "belâ" diyerek Allah'ın birliğini ikrar eden insânî nefis manasında olmak üzere kalbin iki anlamı üzerinde durmaktadır.<sup>47</sup> Gazzâlî'nin nefsü'l-mutmainne şeklinde adlandırdığı ve ruh ile aynı anlamda kullandığı kalbe manevî bir anlam yüklediği görülmektedir. Ona göre kalp, aslında bedendeki et parçası değil, ilâhî bir sırdır, bu anlamda kalp, vahyin de muhatabıdır.<sup>48</sup> Aynı zamanda ilham ve vesvesenin kalbe bağlı olduğunu söyleyen Gazzâlî, ilahî rıza için çaba sarf edenin beden değil kalp olduğunu ifade etmektedir. Hatta o, kalbi bilginin yeri olarak nitelendirmekte ve kalbin bilgiye konu olan hakikatlerle ilişkisini de ayna ile maddî nesnelere arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Bu durumu Gazzâlî şöyle tasvir eder:

*"Nasıl ki maddî varlıkların bir formu bulunmakta olup, bu formun örneği aynaya yansıyor ve orada görünür oluyorsa bunun gibi bilgi konusu her nesnenin de bir gerçek varlığı olup, o varlığın formu kalp aynasına yansımakta, orada netleşmektedir. Aynı başka, nesnelere formu başka, bunların aynadaki yansımaları yine başkadır; üçü, üç farklı şeylerdir. Bunun gibi kalbin bilgilerle ilişkisinde de bir kalp var, bir nesnelere gerçek varlığı var, bir de aynı gerçek varlıkların kalpte doğması, yani kavranması vardır. Buna göre bilen özne eşyanın hakikatlerinin kendisine yansıdığı kalp, bilinen nesne eşyanın hakikatleri, bilgi de bu hakikatlerin örneğinin aynadaki (kalpteki/zihindeki) yansımasıdır."*<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Gazzâlî, *Hakikat Çağrısı*, 45.

<sup>46</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3: 6.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3: 4; a. mlf., *Meâricü'l-Kuds*, 40; Türkçe trc., 16. Gazzâlî'nin kalp ile ilgili bu iki anlamı aynı şekilde Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) de zikretmektedir. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*'ta kalbi, "cismânî kalp ile ilişkisi olan rabbânî latif bir şey" olarak tanımlayarak, onu "insanın hakikati" olduğunu ifade eder. Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 186-187. Râgıb el-İsfâhanî de insanın kalbinin değişken niteliğinden söz etmekte ve kalbin ruh, ilim ve şecaat gibi manalarda kullanıldığını belirtmektedir. Râgıb el-İsfâhanî, *Müfredât*, trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 807.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *Hakikat Çağrısı*, 45.

<sup>49</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 21-22.

Bu pasajda Gazzâlî, kalbi bilginin yeri şeklinde nitelendirmekte ve manada kalbin diğer bütün organları yöneten manevî öz olarak tasavvur etmektedir. Esasen o, *Miškâtü'l-Envâr* adlı eserinde insan kalbinde yetkin bir göz bulunduğunu ve bu göze bazen "akıl", bazen "ruh" bazen de "insanî nefis" denildiğini ifade etmektedir. Ancak Gazzâlî, kalpte bulunan bu göze genel olarak akıl denildiğini kendisinin de bu şekilde adlandırmayı uygun gördüğünü belirtmektedir. Düşünür, insanın görme duyusu olan gözün eşyanın sadece dış görünüşünü algıladığı, bazen bu algısında da yanıldığını, akıl olarak isimlendirilen kalp gözünün ise kendinin farkında olduğunu ve kendini bildiği bilgisiyse bilgisini de idrak ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla kalp gözü şeklinde adlandırılan akıl, eşyanın hem dış görünüşünü hem de mahiyeti idrak eder. Bu manada Gazzâlî, aklın içinde bulunda âlemin bilgisi ile birlikte metafizik âlemin de bilgisine sahip olabilecek niteliktedir.<sup>50</sup>

*Nefsü'l-Levvâme*: Arzu ve isteklere karşı savaşı hâlinde olan ve bunlara direnen nefistir. Günahlarının farkında olup bunlardan rahatsızlık duyar.<sup>51</sup>

*Nefs-i Emmâre*: Bu nefis, arzu ve isteklerinin hüküm sürdüğü, şeytana uyan ve Allah yolundan uzaklaşan nefistir. Sürekli kötü ve zararlı işler emreden bu nefis, günahlarından da rahatsızlık ve pişmanlık duymaz.<sup>52</sup>

Görüldüğü üzere Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *Mîzânü'l-'amel* ve *Meâricü'l-Kuds* gibi eserlerinde nefsin biri, öfke ve şehvet güçlerinin toplandığı ve kötülüğün kaynağı olan; diğeri de insanın hakikati şeklinde iki manası olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla ontolojik olarak insan, bir yönüyle ilâhî, diğeri yönüyle de kötü fiilleri yapabilecek bir yapıya sahiptir.

Gazzâlî, insanı diğer varlıklardan farklı kılan ve "bilen ve idrak güç anlamındaki ilâhî vergi"<sup>53</sup> olarak tanımladığı aklî gücü biri nazarî (bilme), diğeri de amelî (yapma) şeklinde iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. İnsanın nazarî akıl gücü, onun hakikati idrak etmesini sağlar. Amelî akıl gücü ise nefsin bedene dönük yönünü temsil eder ki, bu güç bedeni yönetir ve insanın iyi ahlâka sahip olmasına imkân verir. Zira bu amelî akıl gücü, bedeninin diğer güçleri olan öfke (el-kuvvetü'l-gadabiyye) ve arzu (el-kuvvetü'l-ş-şehviyye) gücüne egemen olması ve onları eğitmesi durumunda insanda erdemler, öfke

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 36.

<sup>51</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 6.

<sup>52</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 6.

<sup>53</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 7.

ve arzu gücünün aklî güce egemen olması durumunda da reziletler ortaya çıkabilir.<sup>54</sup> Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de ana hatlarıyla filozoflarının görüşlerinden özetlediği nefsin güçlerini, *Mizânü'l-'amel* ve *Meâricü'l-Kuds* adlı eserlerinde daha geniş çerçevede ele aldığı görülmektedir. Esasen Gazzâlî'nin zikrettiği nefsin bu güçleri Platon'un (ö. M.Ö. 347) *Devlet* adlı eserinde bahsettiği ve ahlâk alanında eser kaleme alan hemen hemen bütün İslam filozofları tarafından da benimsenmiştir. Nefsin üç gücü aklî (*el-kuvvetü'n-nâtika/el-âlime*), öfke (*el-kuvvetü'l-gadabiyye*) ve arzu gücüdür (*el-kuvvetü'ş-şehevîyye*). Bu güçlerden aklî güç nefis ile, öfke ve arzu gücü ise beden ile ilgilidir.<sup>55</sup>

Ahlâka ilişkin görüşlerini ele aldığı farklı eserlerinde nefsin aklî, öfke ve arzu olmak üzere üç gücünden bahseden Gazzâlî, bu güçlerin itidal halde olmasından iyi ahlâkî fiil, ifrat ve tefrit halinde bulunması durumunda da kötü ahlâkî fiil ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>56</sup> Esasen insanda iyi ahlâkî fiillerin ortaya çıkması akıl gücünün bedenle ilgili olan öfke ve arzu güçlerini kontrol altında tutması ilgili bir durumdur. Zira akıl gücü, Gazzâlî'nin mutasavvıfların nefis olarak isimlendirdiklerini ifade ettiği ve İslam ahlâk metinlerinde de heva<sup>57</sup> şeklinde adlandırılan öfke ve arzu güçlerini idare ederek onları itidal noktada tutması ile insanda iyi ahlâkî fiillerin ortaya çıkmasına imkân vermektedir. Ancak öfke ve arzu güçlerinin bizzat kötü olmadığı, onların itidal noktada olmayıp ifrat ve tefrit noktalarının ön plana çıkması ile kötü ahlâkî fiillerin ortaya çıktığı belirtilmelidir. Dolayısıyla bu güçlerin aklın kontrolünde olması, insanın öfke ve arzu güçlerinin esiri olmaktan kurtulması ve ahlâkî bakımdan yetkinleşmesine imkân vermekte ve böylece insanın hem meleklerden daha üstün bir konuma yükselebilmesi hem de onun nihai amacı olan mutluluğa ulaşması mümkün olabilmektedir.<sup>58</sup>

İyi fiillerin fazilet, kötü fiillerin ise rezilet adını aldığı Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesinde aklî (düşünme) gücünün itidali hikmet, ifratı cerbeze, tefriti ise

<sup>54</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 181; a. mlf., *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 12.

<sup>55</sup> Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), 114 vd.; Kindî, "Nefis Üzerine", 244-245; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164-169; İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 204; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 15-16; Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds*, 88-93; Türkçe trc., 63-68; a. mlf., *Mizânü'l-'amel*, 36-37.

<sup>56</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 88.

<sup>57</sup> Hevâ, "Nefsânî arzu ve eğilimleri ifade eden bir ahlâk" terimidir. Bk. Mustafa Çağrırcı, "Hevâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 274-276.

<sup>58</sup> Hümeyra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2015, 26.

ahmaklıktır. Öfke gücünün itidali şecaat/yiğitlik, ifratı tehevür (öfke patlaması, saldırganlık) tefriti ise cübndür (korkaklık). Arzu gücünün itidali iffet, ifratı nefesine düşkünlük, tefriti ise cümûddur. Dolayısıyla Gazzâlî, İslam filozoflarının Aristoteles'ten iktibas yaptıkları erdemleri aynı şekilde eserlerinde zikretmekte ve insanın üç gücünün itidal hali olan hikmet, şecaat/yiğitlik, iffet erdemlerinden bahsetmekte ve bu üç erdemnin bulunması halinde adalet erdeminin ortaya çıkma imkânından söz etmektedir. Nitekim Gazzâlî, hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin düzen ve uyum içinde olmalarından adalet erdeminin meydana geldiğini ifade etmektedir.<sup>59</sup> Bunların dışında Gazzâlî, bu dört fazileti yetkinlikleriyle sınıflandırır. Buna göre aklın kemâli ilim, şecaatin kemâli mücahede, iffetin kemâli takva ve adaletin kemâli de insaftır.<sup>60</sup>

### 1.3. Nübüvvet

Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde Hz. Peygamber'in Allah tarafından eğitilmesi konusunu ele alırken, *el-İktisâd fil'-i'tikâd* ve *Meâricü'l-Kuds*'ta nübüvvetin ispatı problemini tartışmaktadır.<sup>61</sup> Yine *Mükâşefetü'l-Kulûb* adlı kitabında da insanların ahlâkî bakımdan yetkinleşerek, ahirette sonsuz nimetlere kavuşabilmeleri için Allah'ın peygamberler göndermiş olduğundan söz etmektedir.<sup>62</sup> Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*'ta risaletin tarifile bilinmediğini, ancak risaleti tasdik etmenin zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü düşünür, bir peygambere risaletin ne olduğu hakkında bir soru yöneltilmiş olsa ve peygamber de risaleti tarif etmiş olsa, bu durumda insanların risaleti tasdik etmesi risalet hakkındaki bilgileri bilmeye bağlı olacağını belirtir. Ancak Gazzâlî'ye göre risaletin tarifi bilinsin veya bilinmesin onu tasdik etmek zorunludur. Bununla birlikte düşünür, risaletin insaniyet mertebesinin üstünde bir mertebe olduğunu, bu sebeple de Hz. Peygamber'e tâbi olmanın risaleti bilmeye bağlı olmadığını dile getirmektedir.

<sup>59</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 88; a. mlf., *Mizânü'l-Amel*, 64; a. mlf., *Meâricü'l-Kuds*, 94; Türkçe trc., 69. Gazzâlî'nin faziletleri itidal halde olmasına dair görüşleri, daha önce İslam filozoflarının iktibas yaptıkları Aristoteles'in "orta" şeklinde tanımladığı erdem anlayışıdır. Zira Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde erdemi, "bir tür orta olma, ortayı amaç edinme" şeklinde tanımlamakta, orta olmanın dışında kalan aşırılık ve eksikliği de erdemsizlik olarak ifade etmektedir. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 32.

<sup>60</sup> Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 81.

<sup>61</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2: 510 vd; a. mlf., *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fil'-i'tikâd)*, nşr. ve trc. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 167-173; a. mlf., *Meâricü'l-Kuds*, 129 vd; Türkçe trc., 111-117.

<sup>62</sup> Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, 209.

## Toksöz, Şakar, Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâki Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

Bu bağlamda Gazzâlî, nübüvvetin, yani Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin insanlar için bir lütuf olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>63</sup>

Dini, insan ve Allah arasındaki ilişkinin belirlenmesi için gerekli gören Gazzâlî'ye göre din, Yüce Allah'ın peygamberlerin diliyle insanların din ve dünyalarının iyiliğini sağlaması amacıyla göndermiş olduğu hak bir inanç sistemidir.<sup>64</sup> O, bu şekilde insan ile Allah arasındaki ilişkiyi ve bağlantıyı kuranın ise peygamberler olduğunu düşünmektedir. İslam felsefe geleneğinde peygambere ve peygamberliğe duyulan ihtiyaç eserlerde kendine sıklıkla yer bulmuş, din ve peygamberlik makamlarının ayrılamaz bir bütün olduğu genel kabul edilen görüş olarak yerini almıştır. Gazzâlî, *el-Munkız*'da risaletin insanların gerçek mutluluğa ulaşması hususunda gerekliliğine dikkat çekmekle birlikte, peygamberlik hakkında (i) peygamberliğin mümkün olup olmadığı; (ii) peygamberliğin mevcudiyeti ve gerçekleşip gerçekleşmeyeceği; (iii) belirli bir şahıs için mi olduğu şeklinde birtakım şüphelerin var olduğunu zikretmektedir. Ona göre peygamberliğin mümkün oluşunun delili, peygamberin varlığıdır. Peygamberin mevcudiyetinin delili ise tıp ve astronomi gibi ilimlerde olduğu gibi, akıl yoluyla ulaşılamayan birtakım bilgilerin var olmasıdır. Zira akıl yoluyla ulaşılamayan bu bilgiler incelendiğinde, bu bilgilerin ancak ilâhî bir yardımla öğrenilebileceği anlaşılır. Dolayısıyla akılla ulaşılamayan birtakım bilgilerin varlığı, bu bilgilerin elde edilmesinde başka yöntemlerin varlığını mümkün kılmaktadır. Bu yöntemi de Gazzâlî, peygamberlik olarak ifade etmektedir. Zira düşünür, peygamberlerin insanların akılla ulaşamadıkları bilgilere sahip olduğunu dile getirmektedir.<sup>65</sup>

### 2. Bireyin Ahlâki Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

Gazzâlî, insanı nefis ve bedenden müteşekkil, ontolojik değeri olan bir varlık olarak tasavvur etmekte, insanın sahip olduğu akıl gücüyle hem iyi ve kötünün bilgisini elde edip hem de nefisini yönetmek suretiyle dünyada ahlâkî yetkinliğini kazanarak, ahirette de mutluluğa ulaşma imkânı olduğunu düşünmektedir. Gazzâlî için hem dünya hem de ahiret mutluluğu için akıl en önemli bir öğedir. İnsanın yetkinliğinin ancak aklın ilmî yetkinliğiyle mümkün olabileceğini düşünen Gazzâlî, aklın değerinin herhangi bir açıklamaya ihtiyaç olmayacak derecede apaçık olduğunu ifade etmektedir.

<sup>63</sup> Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 129-130; Türkçe trc., 111-112.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 11.

<sup>65</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 49-50.



## Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

Zira düşünür, bilginin değerini aklın belirlediğini söylemekte ve aklın bilgi kaynağı olması hususundaki önemini de birtakım örneklerle açıklar. Bu çerçevede o, bilgi ile akıl arasındaki ilişkiyi meyve-ağaç, ışık-güneş, görme-göz arasında var olan ilişkiye benzetir. Verdiği örneklerden hareketle de Gazzâlî, aklın hem dünya hem de ahirette mutluluğa ulaştırın bir vasıta olduğunu vurgular.<sup>66</sup> İnsanın akıl gücünü “eşyayı idrak etmesi için insan ruhuna gönderilmiş bir ışık”<sup>67</sup> şeklinde tasvir eden Gazzâlî, haşr, neşr, mükâfat, ceza ve benzeri ahiret halleri hakkında bilgilerin akıl ile bilmenin mümkün olmadığını da dile getirir. O, bu bilgilerin ancak peygamberler ile bilinebilir olduğunu söyler.<sup>68</sup> Yine Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde teorik bilgileri elde etmesinde ve ahlâkî yetkinliğini kazanmasında en önemli unsur olan aklın bazı bilgileri idrak edemediğini “Allah’a, peygambere ve indirdiğimiz vahiy ışığına iman edin...”,<sup>69</sup> “Ey insanlar! Şüphesiz size rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik.”<sup>70</sup> mealindeki ayetlerden örnekler vererek açıklar. Düşünür, mezkûr eserinde Allah’ın kelâmı olan vahyi en büyük hikmet olarak ifade etmekte ve hikmetin nuruyla bilkuvve gören insanın bilfiil görmeye başladığını dile getirir. Bu çerçevede Gazzâlî, akıl gözünün Kur’an ayetlerine nispetinin insanın görme organının güneşin nuru arasındaki ilişki gibi olduğunu söyler. Zira ona göre görme, ancak akıl ile tamamlanır.<sup>71</sup>

Düşünüre göre Allah, kulları için hem dünyada hem de ahirette iyiliğe ve mutluluğa davet edecek peygamberler görevlendirmiştir. Çünkü aklın kendi başına insanın mutluluğu ve ahirette kurtuluşu için gerekli olan her şeyi bilmesi mümkün değildir.<sup>72</sup> Nitekim Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds* adlı eserinde akıl ve naklin birbirinden ayrılmadığına dikkat çekmekte ve nakli anlaşılabilir kılanın akıl, akli doğruya götürenin de nakil olduğunu söylemektedir. Düşünür, akli temel kabul ederken nakli bu temel üzerine inşa edilen binaya benzetir. Akli ve nakli iç içe gören Gazzâlî, akılsız naklin ya da nakil olmadan aklın işe yaramayacağı görüşündedir. Ayrıca o, akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi göz ile ışık ilişkisinden hareketle açıklar. Buna göre akıl, göz, nakil de

<sup>66</sup> Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’-d-dîn*, 1:109.

<sup>67</sup> Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’-d-dîn*, 1: 113.

<sup>68</sup> Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 174.

<sup>69</sup> Teğâbün Sûresi, 64/8.

<sup>70</sup> Nisâ Sûresi, 4/174.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 40.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 73-74; Türkçe trc., 50.

ışıktır. Işık olmadan göz görme fiilini gerçekleştiremez. Aynı şekilde göz olmayınca da ışığın bir fonksiyonu söz konusu değildir. Dolayısıyla göz ve ışığın birbirini tamamlaması gibi, akıl ve nakil birbirini tamamlar.<sup>73</sup> Esasen Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûm'd-dîn*'de yapmış olduğu ahlâk tanımına dikkat edildiğinde, düşünürün güzel/iyi ahlâkın insanda bulunan melekedeki aklın ve dinin güzel ve değerli bulduğu fiillerin sadır olabileceği bir yapıda olmasını vurgulaması, ahlâkın kaynağını hem akıl hem de nakil şeklinde kabul ettiğinin bir delili niteliğindedir.<sup>74</sup> Çünkü Gazzâlî, insanın tek başına iyi ve kötüyü bütünüyle ayırt etmesinin pek mümkün olmadığını düşünmektedir. Bununla birlikte o, insanın Allah'ın emirlerini ve rıza-ı ilâhîye gidecek yolu öğrenmesi durumunda ancak sorumluluklarını yerine getirmesinin kolaylaşacağı fikrindedir. Başka bir ifadeyle Gazzâlî, akıl için itaat ve isyanın birbirine eşit olduğundan söz etmekte ve bu noktada hangisini tercih etmesi yönünde bir motivasyona ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede Gazzâlî, itaat veya isyanın ahiretteki karşılığının ne olduğuna dair bilgiyi ancak dinin verebileceğini dile getirmektedir. Hatta Gazzâlî, Allah'ı tanıma ve O'na itaat etmeyi akılla değil, dinin emriyle bir görev niteliği kazandığını düşünmektedir. Zira düşünür, aklın herhangi bir fayda olmaksızın itaati emretmesinin saçma olduğunu, "*Aklın manasız bir şey emretmez.*" ilkesinden hareketle de aklın bir fayda için emrettiğini söyler. Gazzâlî'ye göre aklın bir fayda için itaati emretmesi durumunda bu fayda iki türlü olabilecektir. Bu fayda ya Yaratıcı'ya döner, ancak Allah için bu şekilde bir faydadandan söz etmek imkânsızdır. Ya da fayda insanların amacıyla ilgilidir ki bu da imkânsızdır. Zira insanın bu dünyada kazanacağı bir şey yoktur, hatta sorumluluklar onu dünyada tadacağı birtakım zevklerden alıkoyar. Gazzâlî, sevap ve cezanın sadece ahirette olacağını söyler. Bu durumda ise insan Allah'ı tanıyıp itaat etmesinin karşılığında O'nun kendisini ödüllendireceğini nereden bileceği sorunu ortaya çıkacaktır. Bu noktada Gazzâlî, akıl için itaat ve isyan fiilinin eşit olduğunu ve hangisini tercih etmesi hususunda dinin bilgi verdiğini söylemektedir.<sup>75</sup> Çünkü Gazzâlî'ye göre

<sup>73</sup> Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 73; Türkçe trc., 49.

<sup>74</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûm'd-dîn*, 3: 85-86.

<sup>75</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûm'd-dîn*, 1: 156-157. Gazzâlî'nin insanın fiillerinde Allah'a dönen bir faydanın olmayacağı, Allah'ın herhangi bir amacının imkânsız olmasına ilişkin görüşü Fârâbî ve İbn Sînâ'nın cûd kavramı ile ilgili düşüncelerine benzer niteliktedir. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ, Allah'ın cömertliğini (*cûd*) karşılıksız olarak varlıkları yaratması şeklinde tanımlamışlardır. Bu anlamda filozoflar hakiki cömertin sadece Allah olduğunu söylemişlerdir. Hatice Toksöz, "Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet

gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde insanın fiillerine ilişkin yönlendirmeler, insanın emredileni yapması tavsiyesi ile birlikte, emri yerine getirmemesi durumunda dini açıdan isyankâr olabileceği, bu isyankâr fiili sebebiyle de cezalandırılabilmesi için imasını içerir. İnsan, dinden elde ettiği bu bilgiler sebebiyle Allah'a itaat etmesi yönünde bir inanca sahip olur. İnsanın sahip olduğu bu inanç neticesinde de din, insan fiillerinin nedeni haline gelir ki, burada kastedilen insanın yaptığı iyi fiillerdir.<sup>76</sup> Dolayısıyla Gazzâlî'nin işaret ettiği gibi din burada insanın itaat veya isyan fiilini gerçekleştirmesinde belirleyici bir rol üstlenmektedir.

Ahlâkî fiillerin kaynağının hem akıl hem de din olduğunu düşünen Gazzâlî, bireyin ahiretteki iyiliği/mutluluğu elde edebilmesi için ahlâkî açıdan nasıl yetkinliğe ulaşabileceği hususunda Hz. Peygamber'in rol model olmasına dikkat çekmektedir. Zira ona göre bireyin ahiretteki iyiliği kazanmasında kendisini nasıl eğitebileceğini en iyi bilen Hz. Peygamber'dir. Zira Hz. Peygamber'in önderliği olmadan tıp gibi tecrübi ilimlerle ahirette neyin faydalı ve zararlı olabileceğinin bilinmesinin imkân yoktur. Çünkü tecrübi ilimler gözleme dayalıdır ve ahiret hayatından dünya hayatına dönüp tecrübelerini anlatan herhangi bir kimsenin bulunması da imkânsızdır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre ahiret hayatında bireyin gerçek mutluluğu elde etmesi için ahlâkî yetkinliği kazanmasına ve ahlâkî yetkinlik için de peygamberlik nuruna ihtiyacı vardır.<sup>77</sup> Ayrıca Gazzâlî, bireyin ahlâkî yetkinliğini kazanmasında peygamberlik nuruna olan ihtiyacı hususunda hem kelâm bilginlerinin hem de filozofların hemfikir olduğunu dile getirmektedir.<sup>78</sup>

Görüldüğü üzere Gazzâlî, akıl gücünün insanın iyiyi ya da kötüyü seçmesinde önemli bir rol oynadığını, dinen emredilen kurallar, sevap/ödül ya da günah/ceza gerektirdiği için aklın, bu kuralları insanın öğrenmesini sağladığını ve böylece uygulanmasına imkân verdiğini düşünmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî, bireyin hem dinen emredilen kuralları uygulama

(Adl)", *Diyanet İlmî Dergi*, 52, 1: 2016, 90-91. Nitekim Gazzâlî de *el-Maksâdü'l-esnâ* adlı eserinde Allah'ın cömertliğini var olan her şeye hayrını vermesi olarak yorumlamaktadır. Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, (Beyrut: 1971), 118, 132.

<sup>76</sup> Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, trc. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 351.

<sup>77</sup> Gazzâlî, *Kelâm ve Halk (İlcâmü'l-Avâm an İlmî'l-keâm)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 67.

<sup>78</sup> Gazzâlî, *Kelâm ve Halk*, 67.

hususunda hem de ahlâkî yetkinliğini kazanmasında Hz. Peygamber'in rol model olmasının üzerinde önemle durmaktadır. Bu çerçevede Gazzâlî'nin düşüncesinde birey için Hz. Peygamber'in örnekliliğini biri, beşer olarak; diğeri de insan-ı kâmil olma şeklinde iki kısımda ele alınacaktır.

### 2.1. Bir Beşer Olarak Hz. Peygamber'in Örnekliliği

Bütün peygamberler hem beşer hem de peygamberlik yönüne sahiptirler. Beşer yönüyle dahi peygamberler doğruluktan ayrılmayıp, ahlâkî faziletler çerçevesinde hayatlarını sürdürmüşler ve insanlar için bir rol model olmuşlardır. Gazzâlî de farklı eserlerinde peygamberlerin, bilhassa Hz. Peygamber'in beşer yönüyle rol model oluşuna dikkat çekmektedir. Gazzâlî'ye göre insanlar içinde ahlâkî güzelleştirilmiş kişi, diğeri ifadeyle insan-ı kâmil Hz. Peygamber'dir. O, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de "Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin."<sup>79</sup> mealindeki ayeti ve Hz. Aişe'den nakledilen "Resûlullah'ın (s.a.s) ahlâkî Kur'an'dı." şeklindeki hadisi zikrederek Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkî olduğunu dile getirir.<sup>80</sup>

Gazzâlî, dinin güzel ahlâk olduğunu dile getiren Hz. Peygamber'in merhametinin babanın evladına olan şefkatinden daha çok olmasına dikkat çeker. Nitekim Hz. Peygamberin sözleri, insanlara doğruyu göstermesi, yumuşaklık ve iyilikle halkın ahlâkını güzelleştirmeye çalışması, küsleri barıştırması, insanların hem dünya hem de ahiret mutlulukları için çaba göstermesi gibi fiillerde onun merhameti görülmektedir. Bu çerçevede Gazzâlî, insanlara merhameti bu kadar büyük olan Peygamber'in, hayatın her alanında, özellikle de ahlâkî fiillerde örnek alınması gerektiğine dikkat çeker.<sup>81</sup> *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de Hz. Peygamber'in "Ben ahlâk güzelliklerinin tamamlamak için gönderildim." şeklindeki sözlerini nakleden Gazzâlî, onun sahip olduğu bazı erdemleri şu şekilde zikreder:

"İnsanlarla güzel geçinmek ve iyilik etmek, çevresine karşı yumuşak davranmak, cömertlik yapmak ve yemek ikram etmek, selamlaşmak, iyi veya kötü biri olduğuna bakmadan hastaları ziyaret etmek, Müslümanların cenazesine katılmak, ister Müslüman ister kâfir olsun komşularına iyi davranmak, Müslümanların yaşlılarına saygı göstermek, yemek davetlerine katılıp ikram sahibine dua etmek, affetmek, dargınları barıştırmak, cömertlik ve eli bolluk, kolaylaştırıcı olmak, öfkesine hâkim olmak ve insanları bağışlamak, İslam'ın yasaklamış olduğu bütün erdemsizliklerden,

<sup>79</sup> Kalem Sûresi, 68/4.

<sup>80</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 82; a. mlf., *Mükâşefetü'l-Kulûb*, s.484.

<sup>81</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 65-66.

*boş ve asılsız işlerden, sazlı sözlü eğlencelerden, gıybet, yalan, cimrilik ve açgözlülük, ilgisizlik, hile ve aldatma, söz taşıma, ara bozuculuk, akrabaya karşı ilgisizlik, geçimsizlik, kibir, övünme, böbürlenme ve ululuk taslama, küfürbazlık, kin, haset, uğursuzluk, azgınlık, düşmanlık ve zulüm gibi kötülüklerden uzak durmak.”<sup>82</sup>*

Görüldüğü üzere Gazzâlî, Hz. Peygamber'in insanlarla güzel geçinen, onlara ikramda bulunan, insanlara karşı ziyaret alışkanlığı olan, onlara güzel sözler söyleyen, herkese saygılı ve güler yüzlü davranan biri olduğu hususunu önemle vurgulamaktadır. O, Hz. Peygamber'in tane tane ve akıcı konuştuğunu, uzun ve anlamsız sözlerle insanları sıkmadığını, konuşurken güzel bir ses tonuyla hakikatleri söylediğini dile getirmektedir.<sup>83</sup> Bu çerçevede düşünür, zikredilen faziletlerin karşıtı olan reziletlerden, gereksiz ve boş işlerden, günah ortamlarından, kısaca kötü ve çirkin olan her şeyden Hz. Peygamber'in uzak durduğunu belirtmektedir.<sup>84</sup> Ayrıca Gazzâlî, Hz. Peygamber'in günlük yaşamına dair az yiyip içtiği, az uyuduğu, hiçbir yemeyi kötülemediği, sevdiklerini tercih edip, sevmediklerini yemediği, suyu hızlı bir şekilde değil, yavaş yavaş üç defada içtiği gibi hususlarda da birtakım örneklerle insanlar için rol model oluşuna dikkat çekmektedir.<sup>85</sup> Dolayısıyla Gazzâlî'nin birçok eserinde dikkat çektiği gibi Hz. Peygamber, bir beşer olarak insanlar için en iyi örnek olan kâmil bir şahsiyettir.

## 2.2. İnsan-ı Kâmil Tasavvurunda Hz. Peygamber'in Rolü

İnsan-ı kâmil, “Allah'ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insan”<sup>86</sup> manasına gelen bir tasavvuf terimidir. Kâmil insan ile Allah'ın istediği ahlâkla donanmış, ahlâkî anlamda üstün olan birey kastedilmektedir. Esasen insan-ı kâmil kavramıyla insanın ontolojik olarak üstünlük ve değeri vurgulanmakta ve böylece o bir bakıma idealize edilmektedir.<sup>87</sup> İslam düşüncesinde insan-ı kâmilin Hak ile halk arasında köprü vazifesi gördüğü düşünülmüş, ahlâkî olarak en mükemmel insan olan Hz. Peygamber'in de gerçek insan-ı kâmil olduğu ifade edilmiştir. Zira gerçek manada insan-ı kâmil olan kişinin doğru sözlü, marifet sahibi ve mükemmel bir ahlâk yapısına sahip olması beklenmektedir. İslam düşüncesinde bu nitelikler sebebiyle gerçek insan-ı

<sup>82</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2: 512.

<sup>83</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2: 520.

<sup>84</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2: 512.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2: 521-524.

<sup>86</sup> Mehmet Aydın, “İnsan-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 330.

<sup>87</sup> Sözen, “Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru”, 397.

kâmilin sadece Hz. Peygamber olabileceği tasavvur edilmiştir.<sup>88</sup>

İnsan, ahlâkî açıdan olgun ve donanımlı olmayı istemektedir. Bu ise insanın nefsinin arzu ve isteklerinden kurtulup ahlâkî faziletlere yönelmesiyle mümkündür. Mutluluğa ulaşmak da nefsin arındırılmasıyla ve yetkinleşmesiyle mümkün hâle gelir. Nefs ise bütün ahlâkî faziletlerin kazanılmasıyla kemâle erer. Peki, ahlâkî açıdan faziletleri elde etme ve insanı kâmil olma yolları nelerdir? İnsan yetkin olmada ve mutluluğa ulaşmada peygamberlerin yardımına hangi sebeplerden dolayı ihtiyaç duyar?

İslam ahlâk literatüründe insan ahlâkının değişmesi ve olgunlaşması en temel konuları arasında yer alır. Ahlâkî yetkinlikteki temel amaç insanın mutluluğa ulaşmasıdır. Mutluluk kelimesinin Arapça karşılığı olan saadet, sa'd sözcüğünden türemiş ve "*kısmetli ve talihli olmak, uğurlu gelmek*"<sup>89</sup> anlamlarına gelmektedir. "*Talih, uğur, iyi şans, bereket, kurtuluş vesilesi*"<sup>90</sup> gibi sözcüklerin karşılığı olarak kullanılan saadet, "*iyi ve hayırlı olana ulaşma, Allah'ın kişiye bereket ihsan etmesi, onu mutlu kılması*"<sup>91</sup> olarak tanımlanmaktadır.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde mutluluktan bahsederken iyilikten yola çıkmış, herkes tarafından hedeflenen nihai amaç için faydalı olan şeylere iyilik denildiğini dile getirerek, her sanat ve araştırmada olduğu gibi, her fiilin ve tercihin de bir iyiyi gaye edindiğini ifade etmiştir. Hatta filozof, her fiilin bir amacı olması durumunda gerçekleştirilen fiilin de iyi olacağı şeklinde bir hükümde bulunarak, mutluluğu kişi için bir tür iyilik ve yetkinlik olarak tasvir etmiştir. Zira ona göre mutluluk, bazıları için erdem, bazıları için de bir tür bilgeldir. Dolayısıyla bir şeyin mutluluğu kendisindeki yetkinliğinde olduğu için mutluluk, amacına ve kişiye göre değişmektedir.<sup>92</sup> Mutluluk, kendi başına istenen, kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duyulmayan bir iyiliktir. Aristoteles'e göre yalnızca mutluluğa ulaşanlar kendilerini tam hissederler ve son hedeflerine varmış olurlar. Bu noktada kişi başka bir amaç ve isteğe ihtiyaç duymaz. Davranışların en son amacının kişiyi mutluluğa ulaştırmak olduğunu düşünen Aristoteles'e göre

<sup>88</sup> Aydın, "İnsan-ı Kâmil", 22: 331.

<sup>89</sup> Mustafa Çağrıncı, "Saadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 319.

<sup>90</sup> Çağrıncı, "Saadet", 35: 319.

<sup>91</sup> Çağrıncı, "Saadet", 35: 319.

<sup>92</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1, 9, 13.

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

ahlâkın gayesi, son hedefi mutluluktur.<sup>93</sup>

Ahlâk anlayışlarında Aristoteles'in görüşlerini benimseyen Fârâbî ve İbn Sînâ da mutluluğu "en yüksek iyi, en yüce mutluluk (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*)"<sup>94</sup> şeklinde ifade etmişlerdir. Esasen İslam filozoflarının burada mutluluk ile kastettikleri bir insanın ulaşmak istediği en son gayedir. Gazzâlî ise *Mizânü'l-amel* adlı eserinin girişinde temel amacın mutlu olmak olduğunu dile getirmekte ve bu mutluluğa da ancak ilim ve amel ile birlikte ulaşabileceğini belirtmektedir. Ayrıca o, uhrevî mutluluğun da gerçek mutluluk olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî'ye göre gerçek mutluluk olan uhrevî mutluluğa ulaştırılan yollar da mutluluktur.<sup>95</sup> Bu bağlamda Gazzâlî, bir şeyin mutluluğunun kendisine has yetkinliğini elde etmesiyle olabileceğini düşünmektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın var olan bütün varlıkların kendine özgü bir yetkinliği olduğunu ifade etmesi gibi,<sup>96</sup> Gazzâlî de her şeyin bir yetkinliği olduğunu ve insanın yetkinliğini ancak ilim ve amel birlikteliği ile gerçekleştirebileceğini vurgulamaktadır.<sup>97</sup>

Hakiki mutluluğa ilim ve amelle birlikte ulaşılabilmesi hususunu sık sık dile getiren Gazzâlî, yukarıda zikredildiği üzere nefsin üç gücünü aklî (*el-kuvvetü'n-nâtika/el-âlîme*), öfke (*el-kuvvetü'l-gadabiyye*) ve arzu gücü (*el-kuvvetü's-şehviyye*) şeklinde<sup>98</sup> zikretmekte ve bu güçlerin itidal halde bulunmasıyla insanın hikmet, şecaat, iffet ve adalet gibi ahlâkî hasletleri kazandığını belirtmektedir. Düşünür, bu ahlâkî hasletlerin ortaya çıktığı nefsin güçlerinin her birinin kendine özgü nitelikleri olduğundan söz etmektedir. Mesela, akli/düşünme güç, idrak etme, ayırt etme ve hakikati araştırma arzusunun ilkesidir. Esasen Gazzâlî, yukarıda geçtiği gibi, insanda bulunan aklı "ayırt etme (temyiz)" şeklinde tarif etmektedir. Öfke gücü ise cesaretin, egemenlik kurmanın, yükselme ve yüksek mevki arzusunun ilkesi

<sup>93</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 10; Hümeyra Özturan, *Ethostan Ahlâka- Antik Yunan Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 306.

<sup>94</sup> Fârâbî, *Risâletü't-Tebîh 'alâ sebîl's-saâde*, 177; İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 175.

<sup>95</sup> Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, 87. İbn Miskeveyh, hakiki mutluluğu *es-sa'âdetü'l-kusvâ* şeklinde ifade eder. O, herkesin gerçek mutluluğa ulaşmasını mümkün görmekte, ancak insanlar için var olan ortak mutlulukların, gerçek mutluluğa ulaştırılan yollar olduğunu belirtir. İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, çev. Hümeyra Özturan, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 52-53.

<sup>96</sup> İbn Sînâ, varlıklarda bulunan yetkinliğin ilkesinin *Vâcibü'l-Vücûd* (Zorunlu Varlık) olan Tanrı olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ, *Risâle fi mâhiyeti'l-ışk*, trc. Ahmet Ateş, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953), 4-8.

<sup>97</sup> Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, 19.

<sup>98</sup> Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds*, 88-93; Türkçe trc., 63-68; a. mlf., *Mizânü'l-amel*, 36-37.

olurken, arzu gücü de bedeni arzuların gerçekleşmesi ve beslenme gibi her çeşit haz verici şeyleri isteme arzusunun ilkesi konumundadır. Düşünür, nefsin bu güçlerinin itidal halde bulunmasından hikmet, şecaat ve iffet erdeminin ortaya çıktığını, bu güçlerin ifrat ve tefrit noktalarında bulunması durumunda ise rezilet kabul edilen hasletlerin sudur ettiğini ifade etmektedir. Ancak Gazzâlî, hikmet, şecaat, iffet ve adalet şeklinde bahsettiği bu faziletlerin dört temel olduğunu, nefsin güçlerinin itidal halde bulunmaması durumunda, yani ifrat ve tefrit halde bulunmasında ise çok sayıda reziletin ortaya çıkabileceğini belirtmektedir.<sup>99</sup> Zikredilen bu dört haslete bazı insanların sahip olduğunu söyleyen Gazzâlî, insanlar içinde de bütün iyi hasletlere sahip olanın sadece en kâmil insan olan Hz. Peygamber'in olduğunu dile getirmektedir. Diğer insanlar ise iyi hasletlere sahip oldukları derecede ahlâkî olarak Hz. Peygamber'e manevî yakınlıkları söz konusudur. Başka bir ifadeyle Gazzâlî'ye göre dört temel fazilet ve diğer iyi hasletlere sahip olma durumuyla Hz. Peygamber'e yakın olan kimse Allah'a da yakınlaşmış olmaktadır. Bununla birlikte iyi ahlâkî hasletlere sahip olma hususunda Hz. Peygamber'in insanlar için rol model olmasının yanı sıra, benzer şekilde iyi hasletlere sahip olan diğer insanlar da kendisine özenilen, tüm fiillerinde model alınan bir şahsiyet olabilmektedir. Ancak faziletlerden uzak durup, reziletleri şahsında alışkanlık haline getiren insan da bulunduğu toplum tarafından dışlanmayı hak etmiş bir kimsedir.<sup>100</sup>

Düşünür, nefsin zikredilen güçlerinin itidal halde bulunması durumunda iyi/güzel ahlâk, ifrat ve tefrit halde bulunmasında ise insanda kötü ahlâkî fiillerin ortaya çıktığı fikrindedir. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Gazzâlî'nin düşüncesinde kötü ahlâkî fiillere sahip birisinin bu huyları değiştirmesi mümkün müdür? Yoksa bu kişi ebedî olarak bu kötü huylara sahip olup mutsuzluğa mı maruz kalacaktır?

Gazzâlî'nin bu sorulara verdiği cevap, ahlâkın değişebilir olduğu şeklindedir. Zira ona göre şayet ahlâkî fiillerin değişmediği kesin olmuş olsaydı, Hz. Peygamber'in "*ahlâkınızı iyileştiriniz*" şeklindeki nasihatlerinin bir anlamı kalmayacaktı. Nitekim Gazzâlî, bir hayvanın bir huyunu değiştirmek mümkün iken, insanın sahip olduğu kötü huyları değiştirmenin mümkün

<sup>99</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 88-89; Çağrıncı, *Gazzâlî'ye göre İslâm Ahlâkı*, 204 vd. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de akıl, öfke ve arzu gücünün ifrat ve tefrit halinde bulunması durumunda ortaya çıkabilecek reziletleri sıralamaktadır. Bk. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 89.

<sup>100</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 89-90.



olmadığı iddiasında bulunmanın kabul edilemez olduğunu söylemektedir. Ancak o, insanda öfke ve arzu gücünün varlığına dikkat çekerek, bu güçlerin etkisini tamamen insandan söküp atmanın mümkün olmadığını, fakat eğitimle ve irade gösterip çaba harcanmasıyla kontrol altında tutmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Bu noktada insanların tabiatlarının birbirinden farklılığına, yani bazılarının çabuk değişebilirken, bazılarının yavaş bir şekilde değişimi kabul etmesine dikkat çeken Gazzâlî, insanın kötü olan huylarını iyi yönde değiştirme iradesini göstermesinde dinin etkisinden söz etmektedir. Ona göre din, insanın nefsiyle mücadelesinde ve dolayısıyla kötülüklerle karşı koymada iradesini güçlendirmede etkili bir motivasyon kaynağıdır. Zira din, insanın hevâsına karşı koyarak kazanacağı dünya ve ahiret mutluluğunu düşünmesine imkân vermektedir.<sup>101</sup>

İnsanın ahlâkını olumlu yönde gelişmesine katkı yapan önemli bir faktör de ibadetlerdir. Zira insandaki güzel ahlâkın ilim ve amel birlikteliğine dayandıran Gazzâlî'ye göre ibadetlerde amaç, insanın kalbinde değişimin yaşanmasıdır. Kalpte gerçekleşen değişim de fiillere yansımakta ve insanda güzel ahlâk ortaya çıkmaktadır.<sup>102</sup> Hatta Gazzâlî, *el-Münkız*'da Hz. Peygamber'in ibadetler konusunda söylediklerinin uygulanması halinde ibadetlerin insanın kalbinde ne büyük değişikliklere imkân verdiğinin anlaşılacağını dile getirmektedir. Zira o, nübüvvetin ne olduğu bilgisine sahip olarak Kur'an ve hadisler incelendiğinde Hz. Peygamber'in nübüvvetin en üst derecesinde olduğunun anlaşılacağını ifade etmektedir.<sup>103</sup> Bu bağlamda Gazzâlî'nin düşüncesinde insanın ahlâkının güzelleşmesinde Hz. Peygamber'in hem dini yaşamı hem de sözleriyle rol model olduğu vurgulanmaktadır.

Görüldüğü üzere Gazzâlî, insanda var olması arzulanmış güzel ahlâkı akıl gücünün itidal halde bulunması neticesinde hikmet erdemine sahip olmasına, öfke ve arzu güçlerinin itidal noktasında bulunmasına dayandırır. Ancak insanın akıl gücünün hikmet erdemini kazanması ve öfke ve arzu güçlerinin eğilimlerinin itidal halde tutulması da aklın ve dinin kurallarına bağlılığına dayanmaktadır. İnsanın ahlâkını iyileştirmesi hususunda biri, insanda var olan fitrî yetkinlik; diğeri de mücâhede ve riyâzet olmak üzere iki yöntemden bahseden Gazzâlî, insanın kendisinde bulunan öfke ve arzu güçlerini

<sup>101</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 91-93; 4: 114-115.

<sup>102</sup> Ergün, *Gazzâlî Düşüncesinde İnsanın Kemâli*, s. 113.

<sup>103</sup> Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 51.

yönetebilecek donanında mükemmel bir akla sahip olarak yaratıldığını ifade etmektedir. Yine birtakım kötü ahlâkî hasletlere sahip olabilecek yatkınlıkta yaratılan insan, bu huylarını değiştirebileceği davranışlara nefisini mücâhede ve riyâzet ile yönlendirebilme iradesine sahiptir. Mesela, cimrilik huyuna sahip biri bu özelliğinden kurtulmak için cömert insanlara özgü fiilleri yapmaya ve fiili tekrarlamaya kendini zorlayabilir. Belirli bir süre fiili tekrar etmesi ve iç mücadelesini vermesi neticesinde birey artık cömert biri haline dönüşür. Gazzâlî, dinin insanda bulunması istediği bütün güzel huyları bu yöntem ile kazanabileceğini düşünmektedir. Çünkü insan iradesiyle alışkanlık kazanmak suretiyle dinin güzel bulduğu bütün ahlâkî erdemlere sahip olabilir.<sup>104</sup> Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre insan, güzel davranışları alışkanlık haline getirerek kötü alışkanlıklardan kurtulmadığı, güzel fiiller yapmaya istek duyup kötü fiil yapmaktan sakınmadıkça ve bu fiilleri yapabilme iradesini kendisi için bir nimet kabul etmediği sürece dinin istediği şekilde bir ahlâkî yapının o insanda yerleşmesinin mümkün olmaz.

### Sonuç

Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* ve *Mizânü'l-amel* gibi eserlerinde ahlâka dair görüşlerini ele almıştır. Ahlâki bilgi ve amel birlikteliğine dayandıran Gazzâlî, bilginin insanı diğer varlıklardan farklı ve üstün kıldığına dikkat çekmektedir. Nassa dayanan ahlâk anlayışı ve tasavvufî ahlâki benimseyen Gazzâlî'nin aynı zamanda ahlâkın tanımı, kapsamı ve kaynağı konusundaki görüşlerinde İslam filozoflarıyla hemfikir olduğu tespit edilmiştir. O bir ilim olarak ahlâkın insana iyi ve erdemli olması hususunda ne yapması gerektiğinin bilgisinin kazandırdığını ifade etmiştir.

Farklı eserlerinde insanın ontolojik değerine dikkat çeken Gazzâlî, insanı diğer varlıklardan farklı kılan niteliğinin akıl gücü ve bu akıl gücüyle elde ettiği bilgi olduğu düşüncesindedir. Düşünür, insanın ilmî yetkinliğini sağlayan aklın değerinin açıklanmaya ihtiyaç duymayacak kadar belirgin olduğunu söylemiştir. O, insanın bu bilgi ile yetkinlik kazanıp, Allah'a yaklaşma ve böylece hakiki mutluluğa ulaşma imkânı elde ettiği fikrindedir. Bununla birlikte Gazzâlî, insanın hakiki mutluluğa teorik bilginin yanı sıra bu bilgi doğrultusunda erdemli fiili gerçekleştirdiğinde ulaşabileceğine dikkat çekmektedir.

Ahlâkî fiili kişinin nefesine yerleşmiş ve kişide meleke haline gelmiş huy olarak tanımlayan Gazzâlî, nefsin aklî (*el-kuvvetü'n-nâtika/el-âlîme*), öfke (*el-*

<sup>104</sup> Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 96-97.

*kuvvetü'l-gadabiyye*) ve arzu gücü (*el-kuvvetü's-şehviyye*) şeklindeki üç gücünün itidal halde olmasından iyi ahlâkî fiilin, ifrat ve tefrit halinde bulunması durumunda da kötü ahlâkî fiilin ortaya çıktığını ifade etmiştir. Gazzâlî'nin nefsin tanımı ve güçleri hususunda İslam filozofları ile hemfikir olduğu, nefis teriminin kalp ve akıl ile aynı manaya geldiğini söyleyerek onlardan ayrıldığı görülmüştür. Bu bağlamda düşünür, Kur'an'da "*en-nefsü'l-mutmainne*" ve "*er-Ruhu'l-Emir*" olarak geçen nefsi, filozofların "*nefsü'n-nâtika*", mutasavvıfların da "*kalb*" olarak isimlendirdiğini, kendisinin ise "*kalb*" olarak adlandırmayı tercih ettiğini ve buradaki farklılığın sadece isimlendirmeden ibaret olduğunu dile getirdiği göze çarpmaktadır.

İnsanın ontolojik değeri bakımından diğer varlıklardan farklılığını vurgulayan Gazzâlî, insanlar içinde de en üst derecede peygamberlerin varlığına dikkat çekmektedir. O, insanın hem bilgi hem de ahlâkî yetkinlik kazanmasında önemli rol oynayan aklın, insanın bilgi kazanımı için değerini görme ile göz arasındaki ilişkiden hareketle açıkladığı görülmektedir. Bu çerçevede Gazzâlî, her ne kadar insanın dünya ve ahiret mutluluğuna ancak akıl gücüyle elde ettiği bilgiler neticesinde aklî yetkinleşmeyle ulaşabileceğini söylemiş olsa da aklın haşır, neşir, ceza gibi ahirete ilişkin bazı bilgileri elde etmede sınırlı kaldığı ve bu bilgileri de sadece din ile öğrenilebileceği düşüncesindedir. Nitekim Gazzâlî, nakli anlaşılabilir kılanın akıl, aklı doğruya götürenin de nakil olduğunu söyleyerek akıl-nakil birlikteliğine dikkat çekmiştir. Akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi göz ile ışık arasındaki ilişkiden hareketle açıklayan düşünür, aklın göz, naklin de ışık olduğunu ifade etmekte ve ışık olmadan gözün görme fiilini gerçekleştirmediği gibi, aklın da nakil olmadan hakiki mutluluğu elde edemeyeceğini dile getirmektedir.

Sonuç olarak Gazzâlî'nin düşüncesinde, bireyin ahlâkî yetkinliğini kazanıp ahiretteki iyiliği/mutluluğu elde edebilmesi için Hz. Peygamber rol modelidir. Gazzâlî'nin farklı eserlerinde sık sık vurguladığı gibi, bireyin ahiretteki iyiliği kazanmasında kendisini nasıl eğitebileceğini en iyi bilen kişi Hz. Peygamber'dir. Gazzâlî, insanın özellikle uhrevî hususlarda Hz. Peygamber'in önderliği olmadan tıp vb. tecrübi ilimlerde olduğu gibi, kendisi için neyin faydalı ve zararlı olabileceğinin bilmesinin imkânı olmadığı düşüncesindedir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre bireyin hem dünyada hem de ahiret hayatında gerçek mutluluğu elde etmesi için ahlâkî yetkinliği kazanmasına ve ahlâkî yetkinlik için de peygamberlik nuruna ihtiyacı vardır.

### Kaynakça

- Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, Arapça'ya trc. Ahmet Fuât el-Ehvânî, Kâhire: Mîrâsu't-Tercüme, 2015.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aydın, Mehmet. "Ahlâk". 2: 10-14. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Mehmet. "İnsan-ı Kâmil". 22: 330-331. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". 2: 1-9. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. "Hevâ". 17: 274-276. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çağrı, Mustafa. "Saadet". 35: 319-322. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sina'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmî Dergi*, L, 1, 2014: 229-244.
- Ergün, Ü. Betül Kanburoğlu. *Gazzâlî Düşüncesinde İnsanın Kemâli*, Ankara: İlem Yayınları, 2020.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. ve trc. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahbân Halîfat, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987.
- Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk li-Câlinûs", nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve Nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.
- Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, Beyrut: 1971.
- Gazzâlî, *el-Mümkiz mine'd-dalâl*, nşr. ve trc. Abdurzzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, *Hakikat Çağrısı (Ey Oğul/ Eyyühe'l-Veled& Ledünnî Risalesi)*, trc. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2020.
- Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Mustafa Çağrı, İzmir: DİB Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)*, nşr. ve trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, *Kelâm ve Halk (İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-kelem)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, trc. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

- Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988; Türkçe trc. *Hakkikat Bilgisine Yükseliş*, trc. Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlmin Ölçütü)*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, Dımaşk: Dârü'l-Hikme, 1986.
- Gazzâlî, *Mustasfâ*, trc. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1985; Türkçe trc., *Kalplerin Keşfi*, çev. Salih Uçan, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2020.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, trc. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Beyrut: Dârü'l-Lisani'l-Arab, 1970.
- İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, çev. Hümeyra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, Beyrut: The American University of Beyrut, 1967.
- İbn Sînâ, "Risâle fî aksâmî'l-ulûmî'l-akliyye", nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi'l-'ameliyye*, Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1988.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Medhal (Mantığa Giriş)*, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, nşr. ve trc. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk*, trc. Ahmet Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953.
- İsfâhanî, Râgıb, *Müfredât*, trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul: Yarı Yayınları, 2015.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22:320-323.
- Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Toksöz, Şakar, Gazzalî'ye Göre Bireyin Ahlâki Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

Özturan, Hümeýra, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Özturan, Hümeýra, *Ethostan Ahlâka-Antik Yunan Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.

Sözen, Kemal, "Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (ed. Ali Bakkal), Şanlıurfa: 2006, 1:395-408.

Toksöz, Hatice. "Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)". *Diyanet İlmî Dergi*, 52, 1, 2016: 81-100.

## Bertrand Russell Felsefesinde “Doğruluk” Ve “Gerçeklik”\*

Nazile Demirel

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / *Ankara Yildirim Beyazıt University*

Sosyal Bilimler Enstitüsü / *Social Sciences Institute*

Yüksek Lisans Öğrencisi / *Graduate Student*

nazile.yilmaz@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-4130-9293

### Öz

Düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren “doğru” ve “gerçek” kavramlarının ifade ettiği şeyi her filozof kendi felsefi sistemi bağlamında farklı şekillerde tanımlamıştır. Bu kavramları tanımlayış şekline göre filozoflar, kendi ontoloji ve epistemolojilerini tesis etmişlerdir. Buna göre çalışmamızda ilkin, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için “doğruluk” ve “gerçeklik” kavramalarının Platon ve Aristoteles tarafından nasıl ele alındığına değinilerek problemin tarihsel arka planı ortaya konacaktır. Daha sonra, Bertrand Russell felsefesinin, özellikle de epistemolojisinin temelini oluşturan “doğruluk” ve “gerçeklik” meselesinin metafizik ve mantıksal atomculuk konularıyla olan bağlantıları izah edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Russel, Epistemoloji, İman, Doğruluk, Gerçeklik, Mantıksal Atomculuk, Tanrı, Din.

### “Truth” and “Reality” in the Philosophy of Bertrand Russell

#### Abstract

Since the earliest periods of the history of thought, each philosopher has defined the meaning of the concepts of "truth" and "reality" in different ways in the context of his own philosophical system. According to the way they define the concepts of truth and reality, philosophers have established their own ontology and epistemology. In

---

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma süre-cinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belir-tildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been fol-lowed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nazile Demirel).

**Geliş/Received:** 31 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 15 Eylül/September 2022 | **Yayın/Publis-hed:** 20 Eylül/September 2022

**Atıf/Cite as:** Nazile Demirel, “Bertrand Russell Felsefesinde “Doğruluk” Ve “Gerçeklik” = “Truth” and “Reality” in the Philosophy of Bertrand Russell”, Danisname 5 (Eylül/September 2022), 245-263. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090855>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribu-tion-NonCommercial License

this regard, in our study, the historical background of the problem will be revealed by referring to how the concepts of "truth" and "reality" were handled by Plato and Aristotle in order to better understand the subject. Next, the connections of Bertrand Russell's philosophy, especially the question of "truth" and "reality", which form the basis of his epistemology, with the issues of metaphysics and logical atomism will be explained.

**Keywords:** Russell, Epistemology, Faith, Truth, Reality, Logical Atomism, God, Religion.

### **Summary**

We have tried to show the ways in which the concepts of "truth" and "reality", which are concepts that have been handled in different forms in many periods of the history of philosophy, are used in Russell's philosophy, together with their metaphysical and logical atomist views. We have tried to reveal the historical background of the debate by briefly touching on the perspectives of the philosophers before Russell. In this regard, the first philosophers we mentioned were Plato and Aristotle. Plato expressed a view of being within the framework of the answers he sought to the questions "What is truth?" and "What is truth?" and discussed the issue in the context of the concept of ide. Plato treated truth as the conformity of knowledge to its object. This creates a theory of conformity. According to the theory of conformity, true knowledge is the knowledge of the unchanging. The knowledge of the unchanged gives us the realm of the ide. The world we are in is constantly changing. For this reason, it is far from providing reliable information. In this case, according to Plato, we can comprehend the reflections of reality on the immutable from the realm of ideas from the mind side. Ideas exist independently of the human mind, they cannot be truly comprehended.

Plato defines the concept of truth, which he treats in relation to truth, as having existence of oneself and not needing a reason to exist. For Aristotle, the concept of truth is to say that something is what it is and to express that it is not what it is not. To put it in their own words; "It is wrong to say that existence does not exist, or that what does not exist exists. On the other hand, it is correct to say that existence exists and that what does not exist does not exist." In a sense, Aristotle shows similar thoughts to his teacher Plato on subjects such as the theory of ideas, truth, reality, real being. However, there are differences in certain points. For example, while ideas represent reality itself, the real thing, for Plato they represent the generalizations and abstractions that the human mind has made.

A brief introduction is made to the idea of idealism from the theory of ideas. According to this theory, everything that individuals experience has an idea. There is nothing without an ideologies. Everything obtained by sensory data consists of imperfect representations of the perfect idea. At this point, it has been inevitable that some criticism will occur. The first criticism that comes to mind is, what is the success of the things that are the subject of experience in any form in representing the originals exactly? How can a reality be defended in this sense? These and a number of similar questions have found some answers within the framework of the logical atomist view in which Russell was involved. To mention a few of these answers; it is seen that the data we obtain through the sense are real, that they defend the existence of reality



independent of the mind. In this sense, there are things that appear in the external world and are the subject of perception through the sense organs, and the idea that they are real has come into being.

In our study, after the historical background of the problem is revealed, Russell's treatment of the terms truth and reality, and then the place of the concept of belief in the definition of these terms is examined in terms of their relationship with metaphysical and logical atomist philosophy. Although Russell does not give a definition of accuracy in his works, as stated in Nermi Uygur's research, as a result of the examination of all the works he has given over a period of more than fifty years, it has been understood that Russell has been able to go to certain classifications through the theories of truth that have been the subject of criticism. In this regard, it was seen that Russell handled truth in the context of belief and knowledge, and in the process of making sense of truth, he considered this concept in terms of the relationship between language and the world.

For Russell, meaning is the condition of truth of a proposition. From this point of view, meaningful propositions are propositions that can be called true or false, and metaphysical elements are meaningless. In fact, it was seen that the whole purpose of Russell was to create a common perception of language and to eliminate the blurring in meaning, differences in discourses and polysemy.

Russell, who emphasizes that there are ambiguities and multisemities that occur due to the use of everyday language, aims to eliminate this blur by creating a formal language. Russell developed the logical approach of atomism as a solution. According to this theory, he has solved a problem step by step in detail and divided it into the smallest units that have reached it and are no longer at its foundation. The linguistic units reached by logical units are in harmony with the thought and since there is a complete corresponding relationship between meaning and the real world, it has not included any error, and has created a harmonious and one-to-one relationship between thought and language, between meaning and the world.

### Giriş

Düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren "doğru" ve "gerçek" kavramlarının tartışmalara ve araştırmalara konu olması, insanların varoluştan itibaren bu kavramların anlamlarını netleştirme ve aralarındaki ilişkinin mahiyetini izah etme çabasında olduklarını göstermektedir. "Doğruluk ve gerçeklik" ilişkisi, "gerçeklik ve görünüş" ilişkisi, "doğruluk ve inanç" ilişkisi, söz konusu bu kavramların bilgiyi meydana getirmedeki rollerinin tüm felsefelerin temelinde yer aldığını söylemek muhtemelen yanlış bir tespit olmayacaktır. Yine "gerçek" ve "doğru" kavramlarının; gerçek-gerçekçilik-gerçekçiliğin karşıtı, doğruluk koşulları, doğruluk ve dil ilişkisi vb. alt başlıklarla incelendiği görülmektedir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Michael Glanzberg, "Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/truth/>

Russell’a gelmeden önce “doğruluk” ve “gerçeklik” kavramlarının arka planına değinmek gerekirse söz konusu kavramların ele alınış şekillerinin birbirinden farklı oldukları gözlenmektedir. Neo-klasik<sup>2</sup> olarak adlandırılan dönemde “doğruluk” ve “gerçeklik” kavramları, “Gerçeğin doğası nedir?” sorusuyla metafizik sistemin bir uygulaması halinde ele alınırken, 19.yy sonları ile 20. yy başlarında, analitik felsefenin etkisiyle söz konusu kavramların idealizm eleştirisi üzerinden özdeşlik teorisi ile ilişkilendirilerek ele alındığı görülmektedir.<sup>3</sup>

“Doğruluk” felsefe tarihinde bir kategori olarak, felsefenin bütün gelişim aşamalarında kendini göstermiş ve tartışmalarda belirleyici olmuş nadir kavramlar arasında yer almaktadır. Örneğin idealistlerin doğruluğu tutarlılık olarak, realistlerin doğruluğu varlıkla eşdeğer bir nitelik olarak, pragmatiklerin ise faydalı olmak gibi farklı açılardan ele aldıkları görülmektedir.

Doğruluğun felsefi terminolojide epistemolojik ve ontolojik olmak üzere iki bağlamda ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmada biz yalnız epistemolojik olarak doğruluğu ele alacağız. Epistemik olarak “doğruluk” bilginin belirleyicisi olarak görülmektedir. *“Her bilgi doğru olma savındadır. Her bilgi ya doğrudur ya da yanlış. Bu nedenle doğru ya da yanlış olabilme –bu da başka bir şeye, bilgi nesnesine bağlı olsa da- bilgiyi bilgi kulan özelliklerin başında gelir. Ne doğru ne de yanlış olan bir bilgi, bilgi kavramıyla çelişir. Çünkü bilgileri bilgi olmayan ifade biçimlerinden, örneğin inanç ve gereklilik ifadelerinden ayıran şey, onların kendilerinde taşıdıkları doğruluk-yanlışlık olanağıdır; bu bilgilerin doğrulanıp yanlışlanabilmeleridir.”*<sup>4</sup> Açıkça anlaşılmaktadır ki bilgi olma iddiası taşıyan her bir ifade aynı zamanda “doğruluk”un taşıyıcısı olarak da karşımızda durmaktadır.

Felsefe tarihine bakıldığında “Doğruluk nedir?” sorusuna pek çok farklı yanıt verildiği görülmektedir. Bu soruya verilecek her bir yanıtın bir doğruluk kuramı meydana getirdiği görülmektedir. Çağdaş bir filozof olarak bilinen L. B. Puntel’e göre, doğruluk kavramını konu edinen bir doğruluk kuramı şu dört soruyla ilgili olabilir: (1) Doğruluk nedir? (2) ‘Doğruluk’ (doğru) denince ne anlaşılır? (3) ‘Doğru yargı’, ‘doğru tümce’, ‘doğru ifade (önerme)’, ‘doğru iddia’ vb.nin anlamı nedir? (4) ‘Y doğrudur’un anlamı nedir? Bu dört soru ile elde edilmek istenen, temelde bir ifadeye ilişkin olarak kullanılan ‘doğru’

<sup>2</sup> Age, s.6

<sup>3</sup> Age, s.10

<sup>4</sup> Tepe, Harun, “Felsefede Doğruluk ya da Hakikat”, İmge Yay., 2003, s13

Demirel, "Truth" and "Reality" in the Philosophy of Bertrand Russell

yüklemine neyi, ne tür bir ilişkiyi ya da niteliği dile getirdiğidir.<sup>5</sup>

### **Platon ve Aristoteles'te "Doğruluk" ve "Gerçeklik" Kavramlarının Ele Alınışı**

Felsefe tarihinde "Doğruluk nedir?" sorusu genel itibarıyla "bilginin nesnesine uygunluğu" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>6</sup> Bu tanımın temelleri ise Platon'a dayamakta olup, "uygunluk kuramı" olarak isimlendirilmektedir. Platon'a göre gerçek bilgi denildiğinde kastedilen şey değişmezlerin bilgisi olarak tanımlanmakta ve sürekli olarak değişim ve oluşum halindeki dünyanın mutlak bilgi elde etmek bakımından güvenilir olmadığı ileri sürülmektedir. Değişmeyen doğru bilgisi olanaklıdır ve bu bilginin Platon'da "gerçek" bilgi olarak tanımlandığı görülmektedir. Platon'a göre gerçeklik idealar dünyası olarak tanımlanmakta, bu dünyada yalnızca akıl tarafından algılanabilir-bilenebilir olan kendinde gerçekliklerin yer aldıkları ifade edilmektedir.<sup>7</sup>

"Doğruluk"u "uygunluk kuramı" olarak ele alan bir diğer filozof Aristoteles olmuştur. Aristoteles doğru kavramını kendi ifadesiyle; "*Varlığın varolmadığını veya varolmayanın varolduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın varolduğunu, varolmayanın varolmadığını söylemek doğrudur.*" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>8</sup> Doğruluk ve yanlışlık durumlarını nesnelere birleşme ve ayrılmalarına bağlı olarak ifade ettiği görülmektedir. "*Öyle ki ayrı olanı ayrı olarak, birleşik olanı birleşik olarak düşünen doğru düşünmekte, düşünmesi nesnelere durumuna aykırı bir durumda olan ise yanlış düşünmektedir*"<sup>9</sup> şeklindeki ifadesinden anlaşılacağı üzere doğruluk ve yanlışlığın tam olarak anlaşılabilmesi için neyin kastedildiğinin bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Bu durumda Aristo açısından nesnede var olan niteliğin dildeki ifadesi ile uygunluğu doğruyu meydana getirmektedir. Aristo bu görüşünü şu şekilde örneklendirmektedir: "*Doğru bir biçimde senin beyaz olduğunu düşündüğümüz için sen beyaz değilsin, ancak sen beyaz olduğun içindir ki senin beyaz olduğunu söylerken bir doğruyu söylemiş oluruz.*" (Metafizik 1051b- 5). Bu noktada Aristoteles'in insanın bilgi edinme sürecinde ilk basamağa duyu verilerini yerleştirdiği açıkça anlaşılmakta<sup>10</sup> ve dile yaptığı vurgu dikkat

<sup>5</sup> A.g.e, s. 27-29

<sup>6</sup> Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, Say yayınları, 2017, s.78

<sup>7</sup> Platon, Sofist, Say yayınları, 2015, s. 35

<sup>8</sup> Aristoteles, Metafizik, Pinhan yayıncılık,2018, s.103

<sup>9</sup> Aristoteles, age, s. 200

<sup>10</sup> Aristoteles, Metafizik, Pinhan yayıncılık, 2018, s.240,

çekmektedir.

Aristoteles, doğruluk ve gerçeklik arasında bir ayrıma gidilmesini gerekli görmektedir. Ona göre doğruluk tek tek önermelerin özellikleri olup, bu tek tek önermeler eğer şeyleri doğru bir şekilde sınıflandırabiliyorsa doğru, sınıflandıramıyorsa yanlış ifade etmektedir. Gerçekliğe geldiğinde ise onu tek tek önermelerin özelliği olarak belirtir ve doğru ya da yanlış öncüller ve bu öncüllerden çıkarılan sonuçlar arasındaki mantıksal bağ olarak tanımlar.

Gerçek kavramının felsefe tarihçileri tarafından “en genel anlamıyla, dış dünyada nesnel bir var oluşa sahip olan varlık, var olanların tümü, var olan şeylerin bütünü; bilen insan zihninden bağımsız gerçekliğe sahip var olan her şey” olarak tanımlandığı görülmektedir.<sup>11</sup> Buradan anlaşılacağı üzere klasik felsefede ‘gerçek’ kavramının bir yönüyle bilen öznenin ve öznenin bilincinden bağımsız olarak var olan şeye delalet ettiği sonucuna ulaşılırken, diğer yandan insan zihninin dış dünyadan elde ettiği genellemeler ve soyutlamalar olarak tanımlanmaktadır. Ontolojik anlamda ise ‘gerçek’ denildiğinde “varlığı kendinden olan ve var olmak için bir nedene ihtiyacı olmayan varlık” şeklinde tanımlandığı görülmektedir.<sup>12</sup> Bu iki tanımdan hareketle felsefe tarihinde gerçek denildiğinde kastedilenin değişenler içerisinde değişmeyen bir sabit, varlık olmak bakımından zorunlu varlık olarak anlaşılması mümkündür. Bir açıdan klasik felsefede tanımlanan gerçek kavramının idealizm düşüncesinin temellerini meydana getirmede etkili olduğu söylenebilir.

İdealist felsefenin kurucusu sayılan Platon’a göre dünyada gözle gördüğümüz, dokunabildiğimiz her şey gerçek değildir. Duyularımıza konu olan her şey gerçek olan tümellerin dünyada belli bir süre kalacakları sonrasında ise yok olacakları yansımaları olarak açıklanmaktadır.<sup>13</sup> Her şeyin bağlı bulunduğu bir idea öngörülmektedir. İdealar dünyasında ideası olmayan hiçbir şey yoktur. Örneğin; ev, ağaç, at, büyük, küçük, gerçek... her birinin idealar dünyası içerisinde ideası yer almaktadır. Pek çok idea bulunmakta ve bunlar içinde en yüce idea olarak “iyi” ideası sunulmaktadır.<sup>14</sup> Platon’un ifade ettiği idealar teorisinde mantıksal ve metafiziksel iki yaklaşım

<sup>11</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s.147

<sup>12</sup> Cevizci, *age*, s.377

<sup>13</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.199

<sup>14</sup> Frank Thilly, *Bir Felsefe Tarihi*, (Çev. Nur Küçük ve Yasemin Çevik), İdea Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 76

bulunmaktadır. Mantıksal yaklaşımda sözcüklerin genel manaları, metafiziksel yaklaşımda sözcüklerin asıl temsilleri ifade edilmektedir. Örneğin, "Bu bir kedidir." şeklindeki bir önermede aklımıza bütün kedilerin ortak bir özelliği olan kedi imgesi gelecektir. Bir kedinin yok olması ya da ölmesi öncesiz sonsuz olanını ve evrensel olanını etkilemeyecektir. Metafizik kısmında ise kedi sözcüğü ideal bir kediyi yani Tanrı'nın yarattığı benzersiz olanının kopyasını temsil etmektedir. Bu kedi gerçektir, asıl olan bu kedidir. Diğerleri bu kedinin, yansıması olacaktır.<sup>15</sup>

Platon gerçek varlık idea'yı "düşünce varlığı" olarak tanımlamaktadır. Platon "idealar dünyası" ile "görüngüler dünyası" ayırımına gitmekte; görüngüler dünyasını gölgelerden ibaret bir görünüşler dünyası olarak betimlemektedir. Düşünüldü dünya ise değişmez gerçeklikler diye gördüğü idealardan oluşan gerçek dünya olarak belirtilmektedir. *"Dünyayı duyularım aracılığıyla yorumlarım. Bu nedenle, var olduğunu bildiğim tek şey duyu izlenimlerimdir. Örneğin bu elmanın var olduğunu söyleyebilir miyim? Hayır. Tüm söyleyebileceğim onu gördüğüm, hissettiğim, kokladığım, tattığımdır. Bu bakımdan, gerçekte bir maddi dünyanın var olduğunu hiçbir surette söyleyemem."*<sup>16</sup> Bu bakış açısına göre birey duyumlama yoluyla bir şeyleri tecrübe etmektedir. Tecrübeye bir şekilde konu olan şeylerin asılları ne kadar temsil ettiği ya da birebir temsillerin kendilerine sadık olup olmadıkları ile alakalı olarak eleştirilere konu olmuş ve gerçekliğin savunulabilirliği açısından idealizme pek çok anti tez yöneltilmiştir.

Analitik felsefede idealizme eleştiri olarak meydana gelen tutumlardan biri realizmdir. Analitik felsefe denildiğinde akla gelen isimler G.E. Moore, Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein ve Rudolf Carnap ve Bertrand Russell'dır. Analitik filozoflar temel anlamda idealizmde yer alan "Tecrübeye konu olan temsiller, temsil olunan asıllarına ne kadar sadıktırlar?" ve bu bağlamda "Gerçeklik nedir?" ve "Gerçeklik ne kadar savunulabilmektedir?" noktasında idealizme bazı sorular yöneltmekte, konuyu bu çerçevede ele almaktadırlar.

### **Russell'a Göre Doğruluk ve Gerçeklik**

İlk olarak Russell açısından gerçekliğin ne anlama geldiğini ve savunulabilirliğini ele alacak olursak; Russell, "gerçek" denildiğinde kastedilen mananın anlaşılabilmesi için, bir tür çözümleme, buna iz sürme de

<sup>15</sup> Russell, Batı Felsefesi Tarihi, 2018, s.232

<sup>16</sup> Kolektif, Kırk Deli Gömleği ve İslam,40'lar Kulübü Yayınevi, s. 40

dedikleri görülmektedir, yani kavramın ya da nesnenin arka planında yer alan “anlam”ın anlaşılmasını gerekli görmektedir. Bu açıdan hem Russell’ın hem de diğer analitik felsefe filozoflarının “gerçek” tanımlamasından önce anlam analizi yoluyla kavramı ortaya koydukları görülmektedir. Anlam sorununu ön plana çıkarmaları, doğru ve gerçek gibi temel kavramlara olan yaklaşımlarda, çok anlamlılığın giderilmesi bakımından önemli görülmektedir.

Russell açısından bir ‘gerçeklik’ tanımı yapmaya çalışıldığında yalnız fiziksel yani maddi bir karşılığı olan şeyler mi kastediliyor, yoksa algı ötesinde zihinle ulaşılabilecek bir alanın varlığından da söz edilebilir mi sorusunu çözüme kavuşturabilmek gereklidir. Bunun için Russell’ın gerçekliği nasıl tanımladığının tahlil edilmesi gerekir. Nitekim gerçeğin yalnız maddi varlıklara tekabül ettiği söylendiğinde bilginin oluşturulma sürecinde algı ve deneyimlerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Buna karşın algı ötesinde bir gerçekliğin var olduğu kabul edildiğinde ise zihinsel süreçlerle elde edilen bir bilgi söz konusu olmaktadır. Ancak her iki durum için de öncelikle “varlık” kavramının neye delalet ettiği önem taşımaktadır. Elbette varlık kavramının da nasıl anlaşılması gerektiği, nelerin var olabileceği ya da nesne olabileceği konusu da tartışılabilir. Ancak biz varlığı Russell düşüncesinden hareketle ele alacağız.

Russell’ın varlık hakkındaki görüşleri, 20.yy’ın ilk yıllarında, Meinong ile yapmış olduğu tartışmalardan derlediği makale ve mektuplardan hareketle anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Varlık söz konusu edildiğinde Russell’ın, varlık sahibi olma ve var olma durumlarını birbirinden ayrı nitelikler olarak değerlendirdiği görülmektedir. Örneğin; Fransa Kralı’nın kel olması gibi düşüncenin olanaklı nesnelere varlık sahibi olarak nitelendirilirken, yuvarlak kareler gibi olanaksız nesnelere var olmayan nesnelere kategorisini oluşturmaktadır.<sup>18</sup>

Russell, deneyin yardımı olmadığı takdirde bir şeyin var olduğunu bilemeyeceğimizi iddia etmektedir.<sup>19</sup> Bu durumda bir şey eğer dolaysız olarak bilinebiliyorsa onun var oluşu sadece deney yoluyla bilinebilmektedir. Russell için varlık ve var oluşla ilgili tüm bilgiler deneysel olarak değerlendirilmekte ve apriori bilgiler var olan ile var olması gereken şeyler

<sup>17</sup> Detaylı bilgi için bkz. Çağdaş Burak Karataş, On The Russell-Meinong Debate, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1450473>

<sup>18</sup> Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, 72

<sup>19</sup> Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 87

arasındaki bağlantıları verdikleri için koşullu olarak adlandırılmaktadır.<sup>20</sup> Burada şunu belirtmekte fayda olabilir; Russell mantıksal gerçekliği de önemsemektedir. Örneğin Russell'a göre tek boynuzlu bir at figürü zooloji bilimi açısından ne kadar gerçekse, mantık bilimi açısından da o derece gerçek görülmelidir. Russell boynuzlu atlar, altın dağlar, kare daireler ve diğer sahte nesnelere hakkındaki önermelerin doğru çözümlenmesine yönelik bir çerçeve oluştururken sağlam bir gerçeklik algısına sahip olmanın son derece önemli olduğunu düşünmektedir.<sup>21</sup>

Russell doğruluk kuramını üç temel üzerinde bina etmektedir. Bunların ilki, doğruluk kuramında yanlış yer verilmesidir. İkincisi, doğruluğun; yanlış inançların ve önermelerin sahip oldukları bir özellik olduğu, üçüncüsü ise bir inancın doğruluğunun mevcut inancın kendisine değil, kendisi dışında bir şeye bağlı olması şeklindedir. Örneğin, I. Charles'ın iskelede öldüğüne inanıyorsam, bu benim inancımdaki herhangi bir içsel niteliğin incelenmesinden dolayı değil, iki yüzyıl önce meydana gelen tarihi bir olay nedeniyle. Ancak I. Charles'ın yatağında öldüğüne inanıyorsam, yanlış inanıyorum ve bu inanış benim inancımın içsel niteliğinden dolayıdır.<sup>22</sup> Bu durumda Russell için doğruluk ve yanlışlık inançların özellikleri olmakla birlikte, inançların herhangi bir içsel niteliklerine bağlı değil, inançların başka şeylerle olan ilişkilerine bağlı nitelikler olarak görülmektedir.<sup>23</sup>

Russell'ın bilgiyi konumlandırırken doğruluğu referans alarak, doğruluk üzerinden bir bilgi tanımlamasına gittiği görülür. Bu bakımdan Russell'a göre bilgi, doğruluğun bir alt sınıfıdır. Doğruluğun meydana gelmesinden sonra gerçekleşmektedir. Bu durumda her bilgi bir inançtır ancak her inanç bilgi değildir düşüncesi meydana gelmektedir. Konuyu daha net hale getirmek amacıyla Russell, durmuş saate bakan birinin tesadüfen, rastlantısal bir şekilde doğru zamanı öğrenmesi üzerinden bir örnek verir. Ona göre burada meydana gelen inancın bilgi olmadığı açıktır. Bu noktadan hareketle Russell doğru bilginin imkanını sorgulayarak, doğru bilgiye ulaşmaya çalışırken duyularımızın, deneyimlerimizin ve algılarımızın ne denli güvenilir olup olmadıklarını tartışmaktadır. Ancak Russell her ne kadar algıların insanı yanıltacağını düşünse de algılarımızın bizi bilgiye ulaştıracak

<sup>20</sup> Russell, a.g.e., s. 89

<sup>21</sup> Bertrand Russell, *Introduction to the Philosophy of Mathematics*, 1920, Chapter XVI

<sup>22</sup> Bertrand Russell, *Truth and Falsehood, Basic Writings of Bertrand Russell*, London Routledge, 1992, s.18

<sup>23</sup> Russell, a.g.e., s.23-24

yegâne şey olduğu tespitinde bulunur.<sup>24</sup>

Russell açısından olgulara doğruluk değeri yüklemek için öncelikli olarak algıların, yani dış dünya üzerine gerçekleşen etkileşimlerin zihinlere aktarımlarının nasıl gerçekleştiğinin çözüme kavuşturulması gerekmektedir. Russell şeyler arasında varsayılan bağlantıyı reddetmemektedir. Aksi halde Russell açısından uzay-zaman-sayı gibi bilimin genel manada konusunu teşkil eden şeylerin bilinemez hale gelerek, bilim yapılamaz bir duruma yol açacağını ileri sürer. Ona göre bir şey hakkında bilgi edinmek için, hakkında bilgi edinilmek istenen nesnenin ilişkide olduğu tüm bağlantılarını bilmek gerekmez. Russell, bu tür durumlarda tanıma (acquittance) yoluyla bilgi edinilebileceğini belirtmektedir.<sup>25</sup>

Russell, bizden bağımsız bir dış dünyanın varlığını savunmaksızın bilimin ve bilimsel ilerlemenin söz konusu olamayacağı düşüncesiyle yalnızca bilimin ilerlemesine katkı sağlayan bilgi türlerini kabul etmeyi gerekli görmüştür. Russell bu noktada şu şekilde bir örnekle konuyu anlaşılır hale getirmektedir; “dişim ağrıyor” türünden bir önerme ele alındığında, bu önermenin pek çok kimsenin deneyimlemesine konu olabilecek türden bir önerme olduğundan zihnimizde belirli ölçüde bir karşılık bulması ve buna paralel olarak da “doğru” olacağı apaçık görülmektedir. Ancak henüz hiç kimsenin deneyimleyemediği türden bir şeyle karşılaşıldığında bu durumda “doğru”dan söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu durumda Russell, kimsenin doğrudan deneyimine konu olmayan olgu ya da nesnelere söz konusu olduğunda “doğru” ile ne kastedildiğinin, bilim yapılabilmesi ve bilimin ilerleyebilmesi adına varsayılması gerektiğini belirtir. Örneğin; bir kimse taşlarla kaplı bir sahildeyken “Bu sahilde kimsenin hiçbir zaman farkına varmayacağı taşlar var” dendiğinde bu Russell için muhtemel bir doğrudur. Yine Russell “elektronlar vardır ama algılanamazlar” önermesini ele alarak, bu türden önermelerin doğru olup olmadıklarını doğrudan sorgulanamayacağını ancak, doğru olduklarına inanılarak ne demek istendiğinin sorulması gerektiği üzerinde durmaktadır.<sup>26</sup>

Metafizik nesnelere ve olgularla ilgili olarak Russell, “*Düşünülebilen her şey onu düşünen kişinin zihnindeki bir idedir; öyleyse zihinlerdeki idelerden başka hiçbir şey düşünülemez; bu durumda idenin dışında hiçbir şey kavranamaz;*

<sup>24</sup> Bertrand Russell, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, Çev. Ezgi Ovat, (Ankara: İtalic yayınevi, 2013), s.151

<sup>25</sup> Russell, *Felsefe Sorunları*, s.144

<sup>26</sup> Russell, *Human Knowledge*, s. 188



*kavranamayan şey de yok demektir*"<sup>27</sup> tutumunu benimsemektedir. Alıntıdan anlaşılacağı üzere Russell için, bir önermenin anlamlı olması ile doğrulanabilir olması arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur ve doğrulanamayan önermeler anlamsız olarak adlandırılmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında meselenin olgulara yüklenen "anlam"lardan, dolayısıyla "dil" ve "doğruluk" ilişkisi açısından ele alındığı görülmektedir. O halde Russell için "anlam" denildiğinde kastedilen şey olgulara yüklenen doğruluk değeri olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda anlamlı olmayan bir önermenin doğruluğundan söz edilememektedir. Russell anlamlı önermelerin doğru ya da yanlış olarak adlandırılabilen önermeler olduklarını belirtmektedir ve Russell'a göre bu anlamda metafizik önermelerin doğru ya da yanlışlığı tespit edilemeyeceği için bu önermelerle ilgili olarak bir anlamlı oluş söz konusu değildir.<sup>28</sup> Russell, sözcüklerin anlamlarını öğrenebilmek için olası bir iz sürme başlattığını belirtir. Cümlelerin anlamının tespit edilmesinde Russell açısından iki durum söz konusudur. Bunlardan ilki kelimeyi ifade eden kimsenin durumuna bağlı olarak ifade edilmektedir. Bu iz sürmeler esnasında meydana gelen her bir çatallanma sözcüğün anlamını iletebilecek bir tanışıklık kazanmayı mümkün kılan duraklama noktasını işaret etmektedir. Bu noktada bir niteliğe işaret eden sözcüğün anlamını öğrenmeyi hedefleyen kimsenin, niteliğin kendisiyle tanışıklık kazanmaya zorlanması, bu niteliğin yalın bir nitelik olduğunu göstermektedir ve bu noktada atom olma ölçütüne (anlamlı en küçük yapıya) ulaşılmaktadır. Russell'a göre bu nitelik mantıksal bir atom olarak açıklanmaktadır. Mantıksal atomculuk, dış gerçekliğin atomik olgularının, dil ile düşüncenin bölünmez ve aynı bileşenlere ayrılmak suretiyle mantıksal olarak analiz edilebilen önermelere tekabül ettiğini ve bu sebeple nesnel benzeşimin dilsel yolla ifade edilebileceğini ileri sürmektedir.

Russell, önermelerin doğru ya da yanlış olmasıyla ilgili durumu önermenin objektif referansına bağlamaktadır. Buna göre sözcüklerin anlamları doğrudan objektif referansları tarafından belirlenirken, bir önerme açısından objektifler söz konusu edildiğinde Russell'a göre bu noktadan itibaren doğruluk ve yanlışlık durumları meydana gelmektedir. Russell, doğru bir önermenin olguları objektife karşılık gelirken yanlış bir önerme için

<sup>27</sup> Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 15

<sup>28</sup> Ahmet Hadi Adanalı, *Logical Form And Grammatical Form in Bertrand Russell*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Ankara, 2002, s.70

herhangi bir olgudan söz edilemeyeceğini düşünmektedir. “Bugün salıdır” gibi bir önermede eğer gerçekten içinde bulunulan gün ifade edilmiyorsa ve bu halde içinde bulunulan günün salı olduğuna inanılıyorsa, bugünün Salı olmaması bu önermenin objektifidir. Eğer içinde bulunulan gün Salı olduğu halde bu önermeye inanılıyorsa, bugünün Salı olması olgusunun önermenin objektifi olduğu belirtilmektedir. Böylesi bir durumda Russell, eğer inanç doğru ise bir olguya işaret ettiğini, inanç yanlış ise olgudan uzaklaştığını belirtmektedir. Russell’a göre objektif referansın yönünü belirleyen şey inancın olguya verdiği yön olarak belirtilmektedir.<sup>29</sup>

Russell’dan önce pek çok filozof, örneğin Gazzâlî ve düalist filozof Descartes, kendi varlık ve bilgi anlayışlarını temellendirmek amacıyla, kesinliği ve doğruluğu tereddütte yer vermeyecek düzeydeki bilgiyi elde edebilmek adına şüphe merkezli bir yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir. Söz konusu iki filozof konuyu bir adım daha iler taşıyarak kendi varlıklarından şüpheyle başladıkları sorgulamaları, dış dünyanın varlığını araştırma ve sorgulamaya kadar vardıkları görülmektedir.<sup>30</sup> “Algular ne kadar güvenilirdir?”<sup>31</sup> ya da “Ben bakmadığımda da nesne orda mıdır?”, “Sıcak suda beklettiğim ellerim ile bir nesneye dokunduğumda nesneyi soğuk algılarım, peki ben dokunmadığımda nesnenin ısı durumu nedir?”<sup>32</sup>, “Dış dünyadaki nesne ile zihnimdeki temsili aynı mıdır?” türünden direkt olarak algının kendisi ile ilgili sorular sorduğu ve duyumsama sonucunda elde edilen verilerin sıhhat değeri tartışılmıştır. Russell’ın bu minvaldeki sorgulamaları masa örneği üzerinden incelediği görülmektedir. Söz konusu masa eğer gerçekte varsa, hiçbir zaman bizim için doğrudan bilinebilecek bir şey olmayacaktır. Gerçek masa hakkında ancak yansımından yola çıkarak onun hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. Bu noktada Russell için cevaplanması gereken iki kritik soru vardır: Bunlardan ilki gerçek masa diye bir şeyin olup olmadığı, ikincisi ise gerçek masa diye bir şey varsa bunun ne türden bir nesne olduğudur.

Russell, sorduğu sorularda kendinde varlık olmak bakımından varlık bilincinin var olup olmadığını sorgulamaktadır. Eğer dış dünyaya dair bilginin kaynağı olarak yalnızca algımız söz konusu ise bu varlıkların

<sup>29</sup> Russell, “*Truth and Falsehood*”, *Basig Writings of Bertrand Russell*, London Routledge, 1992, s.331

<sup>30</sup> Rene Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 32.

<sup>31</sup> Gazali, *el-munķız min’ed-dalâl*, Bursa Akademi yayınları, 2005

<sup>32</sup> Russell, *Felsefe Sorunları*, s.12

kendinde şey hallerinden ya da var oluşlarının kendinden olup olmadıkları konusundaki veri nasıl meydana gelmektedir? Bu tarz bir sorgulamanın ardından Russell, nesnelere varlığından şüphe duysak dahi onun bize var olduğunu düşündüren duyu verilerinden şüphe duymayacağımızı belirtmektedir.

Russell'a göre birey, şeylerin farkında olmakla birlikte, şeylerin farkında olduğunun da farkındadır. Örneğin güneşi gördüğünde güneşi görmeyen yanı sıra güneşi gördüğünün bilgisine de sahip olmaktadır. Yahut acıktığında, besin istediğinde, "besin isteme" bilgisi de bireyin zihninde meydana gelmektedir. Russell'a göre zihnimizin bu tür ayrımlara varması "öz bilinç" denilen bir tanıma türü olarak vardır ve zihinsel olarak tanımlarımızın pek çoğu buraya dayanmaktadır. Öz bilinç sebebiyle varlıklar bizden bağımsız olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Bu şekilde nesnelere bağımsız var oluşlarına inanmadığımız takdirde Russell açısından başka nesnelere, bedenlerin ve zihinlerin varlığı da imkânsız hale gelmektedir. Çünkü Russell, başka zihinlerin varlığına inanabilmek ya da onların varlığını varsayabilmek için elimizde olan tek şeyin, onların bedenleri üzerinden yapılan gözlemlerden türettiklerimiz olduğunu belirtmektedir.<sup>33</sup>

Russell, kendimiz ve kendi deneyimlerimiz dışında nesnelere bulunduğunu hiçbir zaman kanıtlayamayacağımızı iddia etmekte ve bu durumun mantık bakımından olanaksız olmamakla birlikte doğru olduğunu kabul etmek için de bir sebep olmadığını belirtmektedir.<sup>34</sup> Bu konuyla alakalı olarak meşhur kedi örneğini sunar ve der ki; "Herhangi bir zamanda odanın herhangi bir yerinde bulunan bir kedi düşünelim. Bu kedi biraz sonra başka bir yerde sonra başka bir yerde olacaktır. Yani kedi oda içerisinde konum değiştirmektedir. Yalnızca benim zihnimin bir ürünü olarak var olsaydı bu kedi için zihnimin kabul ettiği düşünce biz ona baktığımızda ordadır ve bakmadığımızda yoktur şeklinde olacaktır. Bu durumda kedi için acıkma ya da tuvalet ihtiyacı durumu söz konusu değildir. Bu bakış açısıyla *var oluşları bizim onları algılamamıza bağlı olmayan nesnelere varlığına inanmak durumunda kalırız.*"<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Russell, *Felsefe Sorunları*, s.158

<sup>34</sup> Russell, a.g.e., s. 35

<sup>35</sup> Russell, a.g.e., s. 41

### Russell Düşüncesinde “Doğruluk” ve “Gerçeklik” Kavramlarının “İnanç”la İlişkisi

Russell, zihnimizden bağımsız bir dış dünyanın var olduğunu düşünmenin buna inanmak sebebiyle ortaya çıktığını belirtmektedir. Sahip olduğumuz her bilginin içgüdüsel inançlarımızdan kaynaklandığını belirtir ve eğer bunlar kabul edilmezse geriye bir şey kalmayacağını ekler. Bu noktadan itibaren inanç dediğinde Russell’ın neyi kastettiğini anlamak için bir tanım yapılması gerekliliğinin zorunlu olduğu görülmektedir. *Seçme Metinler* adlı eserinde Russell’ın inancı, “hakkında hiçbir kanıt olmayan bir şeye körü körüne inanmak” şeklinde tanımladığı görülmektedir. Ona göre kanıt olduğunda artık kimse inançtan söz edemez. “2+2=4” eder denildiğinde ya da “dünya yuvaraktır” dendiğinde inançtan söz edilememektedir. Ancak, kanıt yerine duygular koyulduğunda inançtan bahsedilmeye başlanmaktadır.<sup>36</sup>

İnanç kavramı, Russell tarafından net bir biçimde ifade edilmemektedir. Bununla birlikte *İnsan Bilgisi* (Human Knowledge)<sup>37</sup> adlı eserinde Russell, tümevarım ve tümdengelim gibi bilgilerin genel kabullere bağlı ve inanca dayalı olduğundan bahsetmektedir. Bunu şu şekilde devam ettirir: “Bize yarın güneşin doğacağını inandıran ilkeler, tümevarımsal ilkelerdir. Açıktır ki bize yarın güneşin doğacağına neden inandığımızı sorsalar şimdiye kadar her zaman doğmuştur yanıtını veririz.”<sup>38</sup> Bu cümleden hareketle tümevarımsal inancın kanıtlanabilir olmadığı görülmektedir. Yine bu tür ilkelerin deney yoluyla çürütülemeyeceğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre bu tür ilkeler için geçmişe dayanan bir ön kabul/inanç olması kaçınılmaz görünmektedir.<sup>39</sup>

Bir olay ne kadar çok tekrarlanırsa tekrarlınsın yine de bir yenisi için aynı sonucun meydana gelmeme olasılığı hep olacaktır. Russell bu noktada şu soruyu sormaktadır: Geçmişten gelen bu tekdüzeliklerin gelecek için beklenti oluşturmada ve bu beklentilerin sağlamlığı konusunda elimiz ne kadar güçlüdür? Geçmişten itibaren doğanın tekdüze bir işleyişinin olması ya da fizik kanunlarının bulunuyor olması yarın da bu yasaları geçerli kılmak için yeterli midir? Russell’ın bu tip sorulara ampirik yönden cevap verdiği görülmektedir. Ona göre deney yoluyla şimdiye dek aynı sıklıkta ardışık

<sup>36</sup> Russell, *Russell’dan Seçme Yazılar*, çev. Rabia Nilgün Aydoğan, Ankara, 2004, s.29

<sup>37</sup> Russell, *Human Knowledge Its Scope and Limits*, George Alien & Unwin Ltd., London, 1971, s. 150

<sup>38</sup> Russell, *Felsefe Sorunları*, s.54

<sup>39</sup> Russell, *The Scientific Outlook*, Norton Library, 1. Published, New York, 1962, s. 74

biçimde meydana gelen olayların olması ya da aynı tip olaylar silsilesinin meydana gelmesi ve bu olayların ilk fırsatta yinelenmesi, bizim de bu ardışıklığı beklememize neden olmaktadır.<sup>40</sup> Burada şu meşhur soruyu hatırlatmak yerinde olacaktır; tüm geçmiş geçmişlerin geçmiş geleceklere benzemesi, gelecek geleceklere için de gelecek geçmişlere benzeyeceği sonucunu verir mi?<sup>41</sup> Russell, bu minvaldeki sorulara verilecek cevapların salt çıkarımdan ziyade sözü edilen yasanın sürekliliğini bize verecek bir ilke sunmasının gerekli olduğunu belirtmektedir.<sup>42</sup>

Russell'a göre insanlar, bilim yapabilmek adına, yani bilimin yasalarının genellemelerini kullanabilmek ve günlük yaşamı sürdürebilmek için tümevarımsal ilkelerin kabul edilmeleri gerektiğini düşünmektedir. Ancak o, bunu doğruluk-yanlışlık kavramları ile değil olasılık kavramıyla değerlendirilmesi gereken bir durum olarak değerlendirir. Çünkü ona göre tümevarım kesinlik aranması gereken bilgi edinme türüdür.<sup>43</sup> Russell açısından tümevarım yöntemiyle elde edilen bilgiler, tümdengelim yöntemiyle elde ettiğimiz bilgilerden güvenilirlikleri bakımından farklıdır. Ona göre tümdengelim ile ortaya koyulmaya çalışılan ilkelerin tek tek durumlarını tümdengelim ile doğrulamak ya da yanlışlamak mümkündür.<sup>44</sup> Bu anlamda Russell açısından bilginin ortaya çıkışı deney, tümevarım ve tümdengelim ile mümkün olmaktadır.

Russell tümevarımı dilsel farklılıklar olarak da ele almaktadır. Russell'a göre isimler ve yüklemeler arasında yer alan ayırım, dilde tikeller ve tümeller arasındaki ayırma da denk gelmektedir. Tümeller ve tikeller arasında herhangi bir ayırma gidilmemesi durumunda tikel önermelerde yüklem yanlıştır belirleniminin söz konusu olduğu ifade edilmektedir.<sup>45</sup> Russell'a göre bir kimsenin çıkarmış olduğu A sesi ile diğer bireylerin çıkarmış oldukları ses birbirinden farklıdır. Bunların her biri kişiye özel olmalıdır. Çıkarılan her bir A sesine bir isim verildiğinde Russell açısından durum netlik kazanmaktadır. Yine Russell' a göre bu tür durumlar dilin bizleri zorladığı tümellerdir.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 55

<sup>41</sup> Russell, *a.g.e.*, s.57

<sup>42</sup> Russell, *a.g.y.*, s.57

<sup>43</sup> Russell, *a.g.e.*, s.107

<sup>44</sup> Russell, *a.g.e.*, s.89

<sup>45</sup> Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.200

<sup>46</sup> Russell, *age*, s.201

### **Russell Düşüncesinde “Doğruluk” ve “Gerçeklik” Kavramlarının Metafizik ve Mantıksal Atomculuk Düşüncesiyle İlişkisi**

Russell’ın bilgiyi ele alışında belirttiği tanımdan hareketle, bilgi ile metafizik arasında nasıl bir ilişki ön gördüğü ortaya çıkmaktadır. Russell, metafiziği dünyayı bütün olarak anlamak olarak tanımlar. Bununla birlikte metafizik cümleleri doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olmamaları sebebiyle eleştirmektedir.

Mantıksal pozitivistlere göre sözde önermeler olarak adlandırılan metafizik cümleler sahici olmaktan uzak ve anlamsız olarak değerlendirilmektedir. “Doğrulanabilirlik” anlam teorisinde çok büyük bir öneme sahip olduğundan mantıksal pozitivistlere göre metafizik anlamsız ve boş olarak görülmektedir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Russell tarafından mantıksal atomculuk adı verilen tez, analitik felsefe geleneği içinde mantıkçı pozitivism döneminde yer alan tüm filozoflarca metodik çerçeve olarak kabul görmüştür. Mantıksal atomlar birer ontolojik atomlar olabilmektedirler. Bu atomlar tümellerin inşa edilmesinde temel bileşenler görevi üstlenmektedir. Atomlar gerçekliğin nihai ögesi olup önermeleri meydana getirmektedirler. Bu önermeler de insan bilgisinin özünü oluşturmakta ve aynı zamanda mantıksal olarak mükemmel bir dilin cümlelerini ya da önermeleri onun ifade ettiği yapıların ontolojik bileşenlerini meydana getirmektedir.<sup>47</sup>

Russell’a göre, bir meselenin araştırılmasında çözümlene yapılarak meselenin artık ayrıştırılmaz bir parçasına ulaşılmakta ve bu noktanın ise çözümlenemez kısmı mantıksal atomu ifade etmektedir. Bu yönüyle mantıksal atomculuk fikrinin dil-dünya arasında bir uyum arayışından ileri geldiği görülmektedir. Russell’a göre dildeki mantıksal atomları, dünyadaki atomsal olgulara karşılık gelmektedir. O, dış dünyada var olan şeylerle dil arasında birebir örtüşme biçiminde bir ideal dil varsaymaktadır. Bu dil, Russell’a göre Matematiksel dildir. Russell dış dünyanın matematiksel bir mantığı olduğunu ileri sürmektedir. Bu matematiksel dil normal bir dil gibi belirsizler içermeyen açık ve seçik bir dil olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda her nesne bir adla ifade edileceğinden, dil ve anlam ilişkisi içerisinde herhangi bir paradoksa yer vermeyeceği düşünülmektedir. Böyle bir dilde, en basit tür tam cümle, Russell’ın "atomik önerme" olarak adlandırdığı, her biri

<sup>47</sup> William Lycan, “Logical Atomism and Ontological Atoms” *Language, Knowledge and the World: Bertrand Russell Critical Assesments, Vol. III*, Routledge London and New York, 1999, s.236

bir kişiyi temsil eden uygun sayıda özel adla birlikte bir niteliği veya ilişkiyi temsil eden tek bir yüklem veya fiil içeren şey olabilir.<sup>48</sup> Her duyu verisi bir deneyim sonucu meydana gelmektedir ve bunların mutlaka bir adları bulunmaktadır; at, kalem, siyah, ev vb. gibi. Bu duyu verileri atomik önermelerin temel öğeleri olarak değerlendirilmektedir. Basit yapıdaki bu öğeler, idealistlerin iddia ettikleri biçimde tamamıyla tinsel bir yapıda değil, basit olmaları ve yalnızca var olmaları açısından kendi kendilerine herhangi bir niteliğe sahip olarak görülmemektedir. Atomik önermeleri oluşturan bu öğeler olgusal olarak karmaşık bir yapı içerisinde ortaya çıkmakta ve bazıları fiziksel nitelik taşıırken bazıları tinsel bir nitelik taşımaktadır.<sup>49</sup>

### Sonuç

Sonuç olarak elde etmiş olduğumuz kanaati belirtmemiz gerekirse; Russell'ın anlamın düşünceyle ilişkisini çok önemseydiği görülmüştür. Bu nedenle mistik bakış açısından dolayı meydana gelen anlam karmaşasının önüne geçebilmek adına metafizik önermelerin boş ve anlamsız olduklarını belirtmiştir. Ağırlıklı olarak idealizmin ve rasyonalizmin eleştirildiği bir dönemde, 19.yy'da yeni gerçekçi bir akım içinde yer alarak gerçekliğin dolaysız olarak kavranabileceğini iddia etmiştir. Bu bakış açısıyla pek çok paradoksal meselenin çözüme kavuşması noktasında bir yönüyle kullanışlı bir felsefe ortaya koyarken bir yönüyle de yeni ontolojik problemleri beraberinde getireceğini de göstermektedir.

### Kaynakça

- Adanalı, Ahmet Hadi, *Logical Form And Grammatical Form in Bertrand Russell*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Ankara, 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 3.Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, 6.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Çitil, Ahmet Ayhan, *Çağdaş Felsefe I*, 1.Baskı, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2012.
- Descartes, René, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.
- el- Gazâlî, *el-munķız min'ed-dalâl*, Bursa Akademi yayınları, Bursa, 2005.
- Glanzberg, Michael, "Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL =

<sup>48</sup> Kevin Klement, "Russell's Logical Atomism", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Spring 2020 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/logical-atomism/>.

<sup>49</sup> Klement, age, s. 12

<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/truth>

Karataş, Çağdaş Burak, *On The Russell-Meinong Debate*, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1450473>

Kolektif, *Kırk Deli Gömleği ve İslam*, 40'lar Kulübü Yayınevi, İstanbul, 1999.

Klement Kevin, “Russell’s Locical Atomism”, *The Standford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Spring, 2020.

Lycan, William “Logical Atomism and Ontological Atoms” *Language, Knowledge and the World: Betrand Russell Critical Assesments*, Vol. III, Routledge London and New York, 1999.

Platon, *Sofist*, Say yayınları, İstanbul, 2015.

Russell, Bertrand, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, Çev. Ezgi Ovat, İtalik yayınevi, Ankara: 2013.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi II*, Çeviren: Muammer Sencer, Say Yayınları, Ankara, 1994.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi III*, Çeviren: Muammer Sencer, Say Yayınları, Ankara, 1994.

Russell, Bertrand “Düşünsel Gelişimim”, *Bertrand, Russell’dan Seçmeler*, Çeviren: Mete Tuncay, Varlık Yayınları, İstanbul, 1982.

Russell, Bertrand, *Dünya Görüşüm*, Çeviren: Cenap Yılmaz, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1966.

262 Russell, Bertrand, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, Çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996.

Russell, Bertrand, “Felsefenin Özü: Mantık”, *Mantık; Doğru Düşünme Yöntemi*, Çeviren: Cemal Yıldırım, Bilgi Yayınevi, Ankara 1999.

Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, Çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.

Russell, Bertrand, “Logical Atomism”, *Logic and Knowledge Essays 1900-1950*, London, 1956.

Russell, Bertrand, “Matematiksel Felsefeye Giriş”, *Matematik Felsefesi*, Çeviren: Muharrem Özlük, Derleyen: Bekir S. Gür, Kadim Yayınları, Ankara 2011.

Russell, Bertrand, “Matematiksel Mantığın Felsefi Önemi”, *Matematik Felsefesi*, Çeviren: Muharrem Özlük, Derleyen: Bekir S. Gür, Kadim Yayınları, Ankara 2011.

Russell, Bertrand, *Mistisizm ve Mantık*, Çeviren: Ayseli Usluata, Varlık Yayınevi, Ankara, 1972.

Russell, Bertrand, “On Denoting”, *Logic and Knowledge Essays 1900-1950*, London, 1956.

Russell, Bertrand, *Sorgulayan Denemeler*, Çeviren: Nermin Arık, Tübitak Yayınları, Ankara 2005.



Demirel, "Truth" and "Reality" in the Philosophy of Bertrand Russell

Russell, Bertrand, *Truth and Falsehood, Basic Writings of Bertrand Russell*,  
London Routledge, 1992 s.18

Tepe, Harun, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Yay, İstanbul, 2003.

Thilly, Frank, *Bir Felsefe Tarihi*, (Çev. Nur Küçük ve Yasemin Çevik), İdea  
Yayınevi, İstanbul, 2010.