



e-ISSN- 2717-9974

Danışname

Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi



www.daniname.com



Yayıncı/Publisher

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

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

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

Editör/Editor

Doç. Dr. İlyas Canikli / ilyascanikli@gmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Ün. /Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ORCID: 0000-0001-9340-7982

Alan Editörleri/Section Editors

Eğitim/Education

Dr. Öğr. Ü. Kubat Ali Tobchubaev / ktopchubaev@gmail.com
Tokat GOP Ün./Tokat GOP Un. /ORCID: 0000-0001-9326-5988

Arap Dili/Arabic Language

Dr. Öğr. Ü. Tahsin Yurttaş / yurtastahsin@gmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un. /ORCID: 0000-0001-9590-0770

İngilizce/English

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

Felsefe/Philosophy

Dr. Öğr. Ü. Muhammet ÇELİK / mmcelik@ankara.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler Ün./Social Sciences Un. of Ankara/ ORCID: 0000-0003-4664-2300

Hadis/Hadith

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

Tarih/History

Arş.Gör. Aygün Yılmaz / aygnyilmz94@gmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ORCID: 0000-0002-3347-0776

Tefsir/Tafsir

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

ISSN: 2717-9974

Tasarım/Design

Osman Selvi

Yayın Tarihi/Publishing Date

20.03.2021

Adres/Address

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

Web: <http://www.danisname.com>

e-posta: bilgi@danisname.com

Danışname yılda iki defa yayınlanan hakemli bir dergidir./Danisname is a refereed journal and is published biennially

Yayın Kurulu/Editorial Board

- Prof. Dr. Murat DEMİRKOL /Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./murat60demirkol@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1770-4288
- Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN Ankara Ün./Ankara Ün./ duralaroltu@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-2899-9111
- Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER /Akdeniz Ün./Akdeniz Un./ omerfarukteber@akdeniz.edu.tr ORCID: 0000-0002-3126-3802
- Prof. Dr. Selim EREN / Ondokuz Mayıs Ün./Ondokuz Mayıs Un. /selim.eren@omu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0130-3789
- Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK / Erciyes Ün./Erciyes Un./akyureks@erciyes.edu.tr /
ORCID: 0000-0002-8427-5030
- Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ayildirim@ybu.edu.tr /
ORCID: 0000-0002-7297-3325
- Doç. Dr. İlyas CANIKLI / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ ilyascanikli@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9340-7982
- Doç. Dr. Bülent Akot / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ bulentakot@hotmail.com /
ORCID: 0000-0001-9418-3140.
- Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ / Süleyman Demirel Ün./Suleyman Demirel Un./ toksozhatice@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0459-3152
- Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ /Ankara Hacı Bayram Veli Ün./Ankara Hacı Bayram Veli Un./huseyinakyuz73@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5633-3507
- Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ /Karabük Ün./Karabuk Un./s.mutekellim@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2346-804X
- Doç. Dr. Anar GAFAROV / Azerbaycan Milli İlimler Ak./ Azerbaijan National Academy of Sciences/ a.philosophy@hotmail.com /
ORCID: 0000-0002-3113-1287
- Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK / Bursa Teknik Ün./Bursa Technical Un./ ulukutuk27@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-9694-1344
- Dr. Öğr. Ü. Mehmet ERKOL /Afyon Kocatepe Ün./Afyon Kocatepe Un./mehmeterkol@aku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1363-1894

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ / Bursa Uludağ Ün./Bursa Uludag Un./bkemikli@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0754-9800
- Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY / İzmir Katip Çelebi Ün./Izmir Katip Çelebi Un./ibrahim.kutluay@ikcu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3149-9556
- Prof. Dr. Musa YILDIZ / Gazi Üniversitesi / Gazi Un./ymusa@gazi.edu.trORCID: 0000-0002-5274-9481
- Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / Hitit Ün./ Hitit Un./mehmetevkuran@hitit.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8616-111X
- Prof. Dr. Mehmet ÜNAL / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün. / Ankara Yıldırım Beyazıt Un./munal@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7169-5757
- Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / Ankara Sosyal Bilimler Ün./ Social Sciences University of Ankara / metin.ozdemir@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5678-8579
- Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ Ankara Yıldırım Beyazıt Un./nadiguzel@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3233-9143
- Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL / Eskişehir Osmangazi Ün./ Eskişehir Osmangazi Un./adiguzel63@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4818-4051
- Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ Ankara Yıldırım Beyazıt Un./mozkan@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6134-4518
- Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ Ankara Yıldırım Beyazıt Un./zsalihzengin@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2354-8899
- Prof. Dr. Yakup CİVELEK / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ Ankara Yıldırım Beyazıt Un./yakup.civelek@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3448-4723
- Prof. Dr. Özcan GÖNGÖR / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ogungor@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0775-023X
- Prof. Dr. Zekiye DEMİR / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ Ankara Yıldırım Beyazıt Un./zdemir@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4009-7751

Prof. Dr. Kadir GÜRLER / Hitit Ün./ [Hitit Ün./kgdirgurler@hitit.edu.tr](mailto:kgdirgurler@hitit.edu.tr)

ORCID: 0000-0002-6373-6424

Prof. Dr. Rıza KARAGÖZ / Ondokuz Mayıs Ün./ [Ondokuz Mayıs Ün./rkaragoz@omu.edu.tr](mailto:rkaragoz@omu.edu.tr)

ORCID: 0000-0002-7268-6190

Doç. Dr. Recep DEMİR / Ondokuz Mayıs Ün./ [Ondokuz Mayıs Ün./recepdemir63@hotmail.com](mailto:recepdemir63@hotmail.com)

ORCID: 0000-0002-7021-128X

Doç. Dr. Zübeyir BULUT / Bolu Abant İzzet Baysal Ün./ [Bolu Abant İzzet Baysal Ün./zubeyirbulut@hotmail.com](mailto:zubeyirbulut@hotmail.com)

ORCID: 0000-0003-4513-9308

Doç. Dr. Yusuf ŞEN / Bayburt Ün./ [Bayburt Ün./yusen@bayburt.edu.tr](mailto:yusen@bayburt.edu.tr)

ORCID: 0000-0002-6795-0161

Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN / Karabük Ün./ [Karabük Ün./ttezcan@karabuk.edu.tr](mailto:ttezcan@karabuk.edu.tr)

ORCID: 0000-0003-1751-203X

Doç. Dr. Osman ORUÇHAN / Pamukkale Ün./ [Pamukkale Ün./osmanoruchan@gmail.com](mailto:osmanoruchan@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-2076-3182

Doç. Dr. Mustafa YİÇİTOĞLU / Karabük Ün./ [Karabük Ün./mustafayicitoğlu@karabuk.edu.tr](mailto:mustafayicitoğlu@karabuk.edu.tr)

ORCID: 0000-0001-6308-1475

Doç. Dr. Harun ŞAHİN / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ [Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./sahinharun@gmail.com](mailto:sahinharun@gmail.com)

ORCID: 0000-0003-2834-2339

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN / Kırıkkale Ün./ [Kırıkkale Ün./cağlayanharun@gmail.com](mailto:cağlayanharun@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-0228-5164

Doç. Dr. Hamdi KIZILER / Karabük Ün./ [Karabük Ün./hamdikiziler@karabuk.edu.tr](mailto:hamdikiziler@karabuk.edu.tr)

ORCID: 0000-0001-9131-1645

Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ [Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./fgokce@ybu.edu.tr](mailto:fgokce@ybu.edu.tr)

ORCID: 0000-0002-8181-1088

Doç. Dr. Muhammed Ali YAZIBAŞI / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ [Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./maliazibas@ybu.edu.tr](mailto:maliazibas@ybu.edu.tr)

ORCID: 0000-0003-0369-1217

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Mücahit ASUTAY / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ [Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./masutay@ybu.edu.tr](mailto:masutay@ybu.edu.tr)

ORCID: 0000-0003-3200-4666

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEMENİCİ / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ [Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ayemenici@ybu.edu.tr](mailto:ayemenici@ybu.edu.tr)

ORCID: 0000-0002-7549-5074

Dr. Öğr. Üyesi Peyman ÜNÜGÜR / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ [Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./punugur@ybu.edu.tr](mailto:punugur@ybu.edu.tr)

ORCID: 0000-0001-6572-8770

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe UZUN / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ [Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./a.uzun@ybu.edu.tr](mailto:a.uzun@ybu.edu.tr)

ORCID: 0000-0002-5359-6827

EDİTÖRDEN

Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi, bilim insanları tarafından üretilen bilimsel makale, çeviri, kitap kritiği ve tez özetlerini gerekli süreçlerden geçerek yayımlanmasına karar verildikten sonra yayımlamak üzere kurulmuş akademik hakemli bir dergidir. Türkiye’de 2010’dan itibaren üniversite sayısının artışıyla birlikte öğretim üyesi ve lisans üstü öğrenim gören öğrenci sayısında büyük bir artış olmuştur. Başta İlahiyat olmak üzere beşeri ve sosyal bilimler alanında yayın yapan hakemli dergilerin üretilen bilimsel araştırmaları yayımlama konusunda nispeten yetersiz kaldığını gördüğümüz için bilimsel değer taşıyan araştırmaları yayımlama hizmeti görmek üzere Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi’ni kurduk. Dergimiz, dünyada belli bir seviyeye gelen dergi yayıncılığı kriterlerini ve etik kuralları sıkı sıkıya uygulama konusunda kararlıdır. Makalelerin hakem değerlendirmesi sürecinde iki taraflı kör hakemlik uygulanmakta, yayımlanması için gönderilen makaleler ve diğer yazılar intihali önleme programından geçirilerek yazarın özgün ürünü olup olmadığı tespit edilmektedir.

Danışname’de yayımlanan çalışmalarda yazarın tercihine göre Chicago ve APA atıf sistemleri kullanılabilir. Danışname’nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte belli bir oranda İngilizce çalışmalar da yayımlanmaktadır.

Danışname, 20 Mart ve 20 Eylül tarihlerinde olmak üzere altı aylık periyotlarla yılda iki defa yayın yapmaktadır. Dergimizin 20 Mart 2021’de yayımlanan ikinci sayısında 11 makale bulunmaktadır. Çalışma konuları felsefe, kelam, ahlak, tefsir, hadis ve dinler tarihi şeklinde çeşitlenmektedir. Dergimiz, yapılan nitelikli bilimsel araştırmaları yayımlama misyonu yanında süreçlerde gösterdiği titizlikle araştırmacıların gelişimini de amaçlamaktadır. Hakemlerin yazarın makalesi üzerindeki görüş, öneri, değerlendirme ve yönlendirmeleri, yazarın daha nitelikli makale yazmasında büyük katkı sağlama potansiyeli taşımaktadır. Yayımladığımız çalışmaların dünya bilimine katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

Editör

Doç. Dr. İlyas CANIKLI
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara, TÜRKİYE

İçindekiler

KANT'TA SENTETİK A PRİORİ'NİN MATEMATİĞİN GERÇEKLİĞİNDEKİ ROLÜ.....	1
KEMALPAŞAZÂDE'NİN İSBÂT-I VÂCİB YORUMU VE KATKISI.....	19
CELALEDDİN DEVVÂNÎ'NİN İSLAM AHLAK FELSEFESİNDEKİ YERİ .	41
İSLÂM YARGI SİSTEMİNE GÖRE DNA VE PARMAK İZİNİN DELİL OLMA DEĞERİ	67
<i>AHLÂK-I NÂSİRÎ</i> VE <i>AHLÂK-I ALÂÎ</i> 'NİN MUKAYESELİ KAYNAK ANALİZİ.....	89
İNSANIN CEZA VE MÜKÂFATI HAK ETMESİ BAĞLAMINDA EŞ'ARÎ'NİN KESB KURAMI.....	127
KONFÜÇYÜŞÇÜ AHLAK İLE İSLAM AHLAKININ MUKAYESESİ.....	139
ALMANYA'DA EVANJELİK DİN DERSİ ÖĞRETMENLİĞİ PROGRAMI VE TÜRK DİN GÖREVLİLERİ.....	175
İBN KEMAL'İN BAZI METAFİZİK MESELELER KONUSUNDA CÜRCÂNÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER.....	191
HZ. ÖMER'İN "MUHADDES" OLDUĞUNU BİLDİREN RİVAYETİN SENED VE METİN BAKIMINDAN TAHLİLİ.....	211
BİLİMSEL TEFSİR BAĞLAMINDA KUR'AN TEFSİRİNDE MEYDANA GELEN DEĞİŞİMLER:.....	241
KUR'AN YOLU VE TEFSİR-İ KEBÎR MUKAYESESİ.....	241

KANT'TA SENTETİK A PRIORİ'NİN MATEMATİĞİN GERÇEKLİĞİNDEKİ ROLÜ*

Abdulhamit Küçükcaslan
Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi
Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu
kucukaslan@pau.edu.tr
Orcid: 0000-0002-9207-8977

Öz

Modern dönem filozoflarının başlıca hedeflerinden biri yükselmekte olan doğa bilimlerine ve ayrıca bu bilimlerin hem doğa tasvirine hem de doğayı araştırma yöntemlerine genel felsefi bir zemin sağlamaktır. Galileo ile başlayan ve Newton ile büyük bir gelişme gösteren doğal bilimlerin nicelleştirilmesi sürecinde evren matematik diliyle tasvir edilmeye başlamıştı. Ancak bu tasvirin kavramsal temellerinde bazı sorunlar vardı. Bu sorunları fark eden Kant, Newton'un evren izahının önemini ve kıymetini takdir etmekle birlikte söz konusu kavramsal problemler giderilmediğinde bu muazzam binanın çürük temeller üzerinde eğreti bir yapıdan öteye gitmeyeceğini öngördü. Bu amaçla Kant, fizik evrenin dili olmayı amaçlayan soyut ve tümellerin evreni olan matematik ile somut ve tikellerin evreni olan fizik evren arasındaki "örtük olmama" problemini "sentetik a priori" tezi ile çözerek gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada Kant'ın, somut ve olgusal olan fizik evren ilkelerinin soyut, değişmeyen ve tümellerin âlemi olan matematik dili tarafından temsilini imkân dâhilinde olmasını sağlayan "sentetik a priori" tezinin kavramsal ve mantıksal olarak nasıl ispatlandığı araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Matematik Felsefesi, Kant'ın Sentetik a Priori Tezi
THE ROLE OF SYNTHETIC A PRIORI IN KANT IN THE REALITY OF MATHEMATICS

Abstract

* Bu makaleyi, matematiksel bilime felsefi bakışı kazandırarak interdisipliner çalışmama vesile olan Tamer Tuganoğlu'na ithaf ediyorum.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 31 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 11 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Küçükcaslan, Abdulhamit. "Kant'ta Sentetik A Priori'nin Matematiğinin Gerçekliğindeki Rolü". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623708>

One of the main goals of modern-era philosophers was to provide a general philosophical basis for the emerging natural sciences, as well as for both their depiction of nature and their research methods.

One of the basic criteria that made us understand the universe in the history of natural sciences has been the concept of quantity. Number quantity is the symbol or concept of quantities that can be measured quantitatively corresponding to these sizes in our minds. In this form of expression, since the qualitative properties of the object, which we perceive with our senses such as color, size (big / small), temperature, etc., are isolated by its concept of quantity, the object itself is now out of the question and the subject is discussed about the object only through numerical data. It is at this point that the problem of quantifying the expression of natural sciences began. In the process of quantitating natural sciences, which started with Galileo and showed a great improvement with Newton, the universe began to be described with the language of mathematics. However, there were some problems with the conceptual foundations of this depiction. Realizing these problems, Kant appreciated the importance and value of Newton's explanation of the universe, but predicted that if these conceptual problems were not resolved, this enormous building would go beyond a makeshift structure on rotten foundations. Kant had identified two basic problems to be solved:

i. While nature is the domain of experimental and non-essential knowledge, mathematics is the domain of rational, theoretical and compulsory knowledge. How can mathematics, which is a priori, in other words, which has universal and compulsory judgments, be applied to an empirical and therefore possible field, namely nature?

ii. Newton's concept universe is a universe in which the subject (mind) revolves around the object. Space and time, which are the most basic concepts of the universe imagination, are, according to Newton, real entities independent of things. In this case, does the mind not change or transform at all while receiving or grasping the object? If the subjects who knows what makes experience possible, are there no subjective conditions of it?

Many philosophers in the history of Western philosophy have attempted to solve these questions. These attempts continue with a dialectical process based on two classical views, even today. These two main views are empiricist and rationalist view. The great empiricist Hume claimed that mathematical judgments are analytical, that is, they consist of a priori judgments that do not expand our knowledge. On the other hand, rationalists, following Plato, tried to base the ontology of mathematical objects with a priori knowledge, that is, the view that they are constructed solely in the field of mind. Furthermore,

empiricists argued that mathematical knowledge is analytical and that this information is not informative since it deals with the relational relations between concepts found only in Plato's ideas. Among the rationalists, like Descartes, Leibniz claimed that mathematical propositions can be proved according to the principle of non-contradiction, while attributing holiness to mathematical knowledge and arguing that these propositions are analytical.

Witnessing these debates and the ambiguity of mathematical knowledge as the language of the universe, Kant's main goal was to draw a definite framework for all metaphysics before him, giving them their final form. For this, he set up to construct his metaphysics by basing Newtonian physics with Euclidean geometry and arithmetic. However, since the mathematical (geometry and arithmetic) judgments, which were at the center of the metaphysics that continued until Kant, were problematic in nature and ontology, Kant first aimed to solve this problem. For this, Kant introduced a new metaphysics (theory of knowledge) by blending the rationalist view with the empirical view in a sense. For this purpose, Kant stood in a separate place from the empiricists by claiming that mathematical judgments are made up of informative judgments that expand our knowledge, that is, these judgments are not analytical, and that they are not purely formal judgments. Thus, Kant gave a new position to mathematical judgments, arguing that these propositions were synthetic a priori propositions. Thus, these propositions, on the other hand would, be a priori, that is, universal and compulsory propositions whose truths would spontaneously present us new information and expand our knowledge in the synthetic/informative field, that is, in the physical, variable and experimental field. For this purpose, Kant realized the problem of "not being overlap" between mathematics, the universe of abstract and universals, which aims to be the language of the physics universe, and the physics universe, the universe of concrete and particulars, by solving it with the "synthetic a priori" thesis.

In this study, it will be investigated how Kant's "synthetic a priori" thesis, which enables the representation of the physical universe principles, which are concrete and factual, by the mathematical language, which is abstract, unchanging and the realm of universals, will be investigated conceptually and logically.

Keywords: Philosophy of Mathematics, Kant's Synthetic a Priori Thesis

Giriş: Matematik Evrenin Dili Olabilir mi?

Galileo öncesi dönemde matematik dilinin bilimin dili olduğuna veya bilimin kendi şahsına münhasır bir dilinin var olduğu düşüncesine rastlayamayız. 17. yüzyılın başında Galileo "Evren kitabı matematik diliyle

yazılmıştır; onun harfleri de üçgenler, daireler ve diğer geometrik şekillerdir. İnsanoğlu bunları kavramadan ondan bir sözcük bile anlayamaz. Bu dil ve harfleri öğrenmedikçe kitabın tek bir sözcüğünü bile anlayamaz, karanlık bir labirente dolaşmaya mahkûm oluruz” (Jones, 1989: 22) demişti ve modern bilimin temel yöntemine dönüşecek bir saptamada bulunmuştu. Galileo, kendi zamanına kadar gelen birçok paradigmayı aştığı gibi fizik evrenin genel geçer kurallarının olması gerektiği fikrine de sahipti. Örneğin, yüzyıllar boyunca “Bir kaptan sıvının boşalması için biri altta diğeri üstte olan en az iki deliğin olması gerekir” önermesi deneyimle biliniyor ve bu durum orta çağda “dolu evren” hipoteziyle açıklanıyordu. Nitekim bu düşüncenin kökeni antik çağa uzanan “doğa boşluktan hoşlanmaz” ilkesinde ifadesini bulmuştu. Bu ilkenin (ifade biçiminin) yetersizliğini ilk fark eden Galileo oldu. Galileo'nun bu gözlemi “resmî” düşünceye ters düştüğünden onunla yeterince uğraşmamasına neden olur ve öğrencisi Torricelli 1643'te gerçekleştirdiği deney ile atmosferi bir tür deniz varsayarak açık hava basıncını bugünkü anlamda bilimsel bir ilke olarak (matematiksel/sayısal verilerle) hocasının hipotezini doğruladı. Yani matematik yalnızca teorem ispatı (zihinde mantıksal inşa) değil, aynı zamanda fizik evren ilkelerini dile getiren bir tür genelleme anlamına geliyordu. Bu nedendir ki matematik diline “evrensellik” atfedilmiştir. Aynı yüzyılın sonunda Newton, evrenin matematik diliyle ilk betimlemesini Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri (Mathematical Principles of Natural Philosophy) isimli kitabıyla yapmıştı. Newton'dan sonra matematik yüzyıllarca bilimin neredeyse tüm alanlarında onun kesin dili ve çeliği (en sağlam ifade dili) olma onurunu elde etmiştir.

Doğa bilimleri tarihinde evreni anlamamızı sağlayan temel ölçütlerden biri nicelik kavramı olmuştur. Nicelik, genellikle sayılabilen, toplamı doğrudan sayı olarak belirtilebilen genel özellik olarak tanımlanır. Sayı niceliği ise, ölçülebilen büyüklüklerin niceliksel olarak zihnimize bu büyüklüklere karşılık gelen simgesi veya kavramıdır. Nicelik kavramının bu tanımına göre, bahse konu olan nesnelerin bizatihi kendisi ile ilgili bilgiler yoktur. Bu ifade biçiminde nesnenin rengi, boyutu (büyük/küçük), sıcaklığı vs. gibi duyularımızla algıladığımız niteliksel özellikleri onun nicelik kavramı ile izole edildiğinden nesnenin kendisi artık saf dışıdır ve sadece sayısal veriler üzerinden nesne hakkında konu mevzubahis edilir. İşte doğal bilimlerin ifade biçiminin nicelikselleştirilmesi problemi tam da bu noktada başlamıştır. Galileo ile başlayan ve Newton ile büyük bir gelişme gösteren doğal bilimlerin nicelikselleştirilmesi sürecinde evren, matematik diliyle tasvir edilmeye başlamıştı. Ancak bu tasvirin kavramsal temellerinde birtakım sorunlar da vardı. Bu sorunları fark eden Kant, Newton'un evren izahının önemini ve kıymetini takdir etmekle birlikte söz konusu kavramsal

problemler giderilmediğinde bu muazzam binanın çürük temeller üzerinde eğreti bir yapıdan öteye gitmeyeceğini öngördü. Kant'ın fark ettiği bu kavramsal problemler neydi? Kant temelde çözülmeyi bekleyen iki problem tespit etmişti:

i. Doğa deneysel ve zorunlu olmayan bilginin alanı iken matematik rasyonel, nazari ve zorunlu olan bilginin alanıdır. Matematiksel yargılar bilgimizi genişletmeyen (analitik) a priori yargılar olduğu halde doğa ampirik, bilgimizi genişleten (sentetik) ama mümkün (zorunlu olmayan) bir alandır. Dolayısıyla a priori olan, başka deyişle tümel ve zorunlu yargılara sahip matematik nasıl oluyor da ampirik (deneysel/tikel) ve dolayısıyla mümkün (zorunlu olmayan) bir alana yani doğaya uygulanabilmektedir?

ii. Newton'un kavram evreni öznenin (zihnin) nesne etrafında döndüğü bir evrendir. Yani geleneksel metafiziğe bağlı Newton'un kavramları form ve içeriklerini dış dünyadan alırlar, zihin nesneyi nasılsa öyle kavrar. Evren tasavvurunun en temel kavramları olan uzay ve zaman Newton'a göre şeylerden bağımsız gerçek varlıklardır. Bu durumda zihin nesneyi alımlarken ya da kavrarken hiç mi değiştirip dönüştürmüyor? Deneyimi mümkün kılan bilen özne ise, onun öznel koşulları yok mudur? (Wood, 2005: 59; Friedman, 2011: 31).

Batı felsefesi tarihinde birçok filozof bu sorulara çözüm girişiminde bulunmuştur. Bu girişimler iki klasik görüş üzerinden diyalektik bir süreçle ilerleyerek günümüzde dahi devam etmektedir. Bu iki ana görüş empirist (deneyci) ve rasyonalist (akılcı) görüştür. Büyük empirist Hume, matematiksel yargıların analitik olduğunu yani, bilgimizi genişletmeyen a priori (deneyden bağımsız) yargılardan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Empiristlere göre, matematiksel yargılar mevcut bilgilerin mantıksal birleşimi sonucu elde edildiğinden bize yeni bir bilgi sunmazlar, bilgimizi genişletmezler ve bu nedenle informatif değillerdir. Fakat bu iddiadaki sorun şuydu: "Nasıl oluyor da bilgi vermeyen analitik bir niteliğe sahip olan matematik, sentetik olan yani bilgimizi genişleten doğa biliminin dili oluyordu?"

Bu sorunun cevabı Batı felsefesi tarihinde birçok filozof tarafından araştırılmış ancak Kant'a kadar kapsamlı ve tatmin edici bir cevap bulunamamıştır. Kant, kendi dönemine kadar süregelen bu sorunsala empirist ve rasyonalist görüşü buluşturma gayesiyle kökten bir çözüm bulma çabasına girerek yeni bir bilgi kuramı inşa etmeye ihtiyaç duymuştur. Kant'ın iddiasına göre, matematiksel yargılar bilgimizi genişlettiğinden analitik (bilgimizi genişletmeyen) değil sentetiktir, ayrıca bu yargılar hem evrensel hem de zorunlu olduğundan a priori yargılardır (Kant, 1965: A154/B194, A155). Kant'ın yeni ifade kavramıyla, matematiksel yargılar "sentetik a

priori"dir. Kant burada, soyut olan matematik dili ile somut olan fizik evreni buluşturmayı yani fizik evrenin ilkelerini matematik dili ile izah etmedeki problemlere çözüm bulmayı amaçlamış ve sentetik a priori tezini hissetmenin saf formları olan zaman ve mekân (uzay/uzam) formları ile kurmaya çalışmıştır. Bir başka ifadeyle Kant, soyut olan matematik nesnelere ontolojik inşasını mümkün kılmak için a priori zaman ve mekân formlarını kullanarak matematik nesnelere duyu nesnelere ile ilişkisini kurmuştu. Çünkü matematikte, aritmetik zaman formu sayesinde, geometri ise mekân formu sayesinde doğa ile ilişki kurabilecek ve anlamlı hale gelecekti. Kant'a göre zaman ve mekân tüm "görü"nü'nün ön şartı yani olmazsa olmazı olduklarından matematiksel yargıların da ön şartıdır (Kant, 1996: 36). Bir başka ifadeyle matematiksel yargılar içi boş yargılar değil, en temelde ontolojik olarak var olma alanı (ontolojik mekânı) fizik evren olan ve ancak bu sayede zihinde inşa edilebilen yargılar olacaktır. Böylece Kant temel gayesini, fizik evrenin dili olmayı amaçlayan soyut ve tümellerin evreni ve dili olan matematik ile somut ve tikellerin evreni olan fizik evren arasındaki "örtüşmeme/örtük olmama" problemini çözerek bu şekilde gerçekleştirmiş olacaktır.

Neredeyse tüm modern dönem filozoflarının başlıca hedeflerinden biri, yükselmekte olan doğa bilimlerine ve ayrıca bu bilimlerin hem doğa tasvirine hem de doğayı araştırma yöntemine genel felsefi bir zemin sağlamaktır. Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi aynı amaca yönelik en büyük teşebbüstür.

Kant'ın matematik felsefesi üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar ile ilgili bazı önemli incelemeler için (Frege 1968; Coffa 1991; Koç 1994, 1996; Çitil, 2000; Yalçın, 2003)'e bakılabilir. Biz bu çalışmada Kant'ın, somut, olgusal, değişen ve tikel olan fizik evren ilkelerinin soyut, sabit, değişmeyen ve tümel olan matematik dili tarafından temsilini imkân dâhilinde olmasını sağlayan "sentetik a priori" tezinin nasıl ispatlandığı üzerinde tahlil yapacağız.

1. Sentetik A Priori Tezinin Tarihsel Arka planı

İdealar teorisi ile rasyonalist görüşün öncüsü sayılan Platon mağara alegorisinde, tüm hakikatlerin/gerçekliğin bizatihi kendisinin veya özünün idealar/tümeller âleminde deneyimden bağımsız olduğunu, deneyimsel olgular dünyasının bu hakikatlerin birer yansıması, gölgesi olduğunu iddia etmiştir. Platon'a göre, matematiksel nesnelere de zihinde inşa edildiğinden tecrübeden bağımsız bir bilgidir ve ampirik âlemden bağımsız, değişmeyen ve sabit bir gerçekliğe sahip olduğundan bu bilgi evrensel ve değişmezdir. Platon'a göre, "çember" idesinin veya kavramının hakikati idealar/tümeller âleminde ve bu çember "mükemmeldir". Oysa olgusal olan ampirik/tikel âlemden çizilen tüm çemberler idealar âleminde yer alan çemberin sadece bir

yansımasıdır, “gerçek” değildir ve bu çember her daim kusurludur. Hiçbir zaman ampirik âlemden çizilen herhangi bir çember mükemmel olamaz, gerçekliği yoktur ve kendi deyişiyle birer gölgeden ibarettir (Platon, 2006). Platon’dan sonraki dönemde matematiksel nesnelerin gerçeklikleri fizik/ampirik/tikel âlem dışında idealar/tümeller âleminde oldukları görüşü terk edilse de, matematiksel bilginin a priori (tecrübeden bağımsız) olarak kavrandığı düşüncesi felsefe tarihinde rasyonalist görüş açısından kabul görmeye devam etmiştir. Matematiksel bilgi, ontolojisi itibariyle, bazı empiristler tarafından bu bilginin kaynağını/kökünü, ontolojik mekânını tecrübeden aldığı iddia edilmiş ve matematiksel nesnelerin/kavramların analitik ve dolayısıyla da evrensel ve zorunlu olduğu kabul edilmiştir. Matematiksel bilginin mahiyeti problemi modern felsefenin kurucusu olan Descartes’la başlayan dönemde rasyonalistler ve empiristler arasında çok ciddi tartışma konularından biri olmuştur. Rasyonalistler, Platon’un izinden giderek matematiksel nesnelerin ontolojisini a priori bilgi ile yani salt akıl alanında inşa edildiği görüşünü temellendirmeye çalışırken, empiristler matematiksel bilginin analitik olduğunu ve salt Platon’un idealarında bulunan kavramlar arası bağıntısal ilişkileri ele aldığı için bu bilginin informatif bir mahiyet taşımadığını ileri sürmüşlerdir. Hatta matematiksel bilginin mahiyeti konusunda rasyonalistler arasında da farklı görüşler vardı. Örneğin, Descartes, 1619-1628 yıllarında yazdığı ve ölümünden sonra yayımlanan *Regulae* isimli eserinde matematiksel (aritmetik ve geometrik) bilginin kesin, evrensel, zorunlu ve değişmez olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Descartes bu eserinde, matematiksel (aritmetik ve geometrik) bilgi saf düşünceyi esas aldığından, bu bilginin deneyin neden olabileceği muhtemel hatalara maruz kalmadığını şu cümlelerle ifade eder:

“Bilinen bütün disiplinler içerisinde, sadece aritmetik ve geometri yanlışlık ve belirsizliğin her tür kusurundan arındır.” (Descartes, 1999).

Japon matematik tarihçisi Chikara Sasaki, Descartes’in matematik hakkındaki bu görüşünü iki açıdan sorunlu bulur. Birincisi, burada ilkesel bir sorun veya bir tür kavramsal olanaksızlık söz konusudur. İkincisi, Descartes, matematiksel bilginin diğer disiplinlere göre daha kullanışlı ve basit olduğunu iddia etmesine rağmen böyle bir disiplinin nasıl geliştirileceği konusunda herhangi bir fikir beyan etmediğini ifade eder (Sasaki, 2003, 361-2). Burada Sasaki, Descartes’in matematiksel nesnelerinin veya kavramlarının ontolojik mekânı ile ilgili belirsizliğe işaret eder. Bir diğer rasyonalist olan Leibniz, matematiksel bilginin salt aklın ürünü olduğu ve aynı zamanda analitik olduğunu iddia etmiştir. Geometrik ispatın cebirsel olarak da ispatlanabileceğini icat eden Descartes gibi, Leibniz de matematiksel önermelerin bugünkü manada yani modern ispat yöntemine göre

yapılmasına öncülük edenlerden biri olmuştur. Leibniz, matematiksel önermelerin çelişmezlik ilkesine göre ispatlanabileceğini iddia ederken matematiksel bilgiye adeta kutsallık (tanrısal bilgi) atfettiği şu sözlerden anlaşılabilir:

“Zorunlu hakikatler, içerdikleri terimlerin tahliliyle ispatlanabilen özdeş doğrulardır; tıpkı cebirde değerler yerine konulduğunda özdeşliğe yahut eşitliğe ulaşılması gibi. Yani, evrensel hakikatler, çelişmezlik ilkesine dayanır” (Leibniz, 1989: 28).

Leibniz'e göre herşeyin özü matematiktir ve Tanrı kusursuz bir matematikçidir. Tanrı yaratma eylemini “kutsal matematik” (mathesis quaedam divina) ile gerçekleştirmiştir. Leibniz, matematiksel yargıların ampirik değil evrensel hakikatler olduğunu belirterek bu yargıların analitik olduğunu iddia etmiştir.

Karşı taraftan, empiristlerin önde gelen filozoflarından Hume'a göre, matematiksel önermelerin doğruluğu, belli sembollerin anlamlarına bağlıdır ve deneyimle doğrulamayı gerektirmez, bu kavramlar/nesnelere salt zihinsel alanda inşa edilirler. Bu önermelerde öne sürülen ideler arası ilişkiler zorunludur (Hume, 1993: 15). Hume'un burada belirtmek istediği nokta, matematiksel yargıların doğruluklarının sembolleri, onların anlamlarını bilme yöntemlerimizden tamamen bağımsız olduklarıdır. Burada Hume, salt zihinde inşa edilen matematiksel kavramın ısrarla deneyimden bağımsız olduğunu vurgulamak için zorunlu ilişkiye dikkat çekmiştir. Hume'un bu dikkat çekmesini, soyut matematiksel bilginin somut deneyimsel nesnelere bilgisi olma belirsizliğinden bir çeşit kaçış olarak da yorumlayabiliriz. Hume'a göre, bu yargılar/önermeler salt biçimsel/formel önermeler olduklarından doğrulukları kesindir ve doğruluklarının deneyimle çürütülmesi de imkânsızdır. Bu bağlamda Hume'a göre, matematiksel önermeler deneyim alanında uygulamaları olsa da bu önermelerin bizatihi kendisi bu uygulamalardan bağımsızdır.

Bu tartışmalara ve matematiksel bilginin evrenin dili olma belirsizliğine şahit olan Kant'ın temel amacı, kendinden önceki tüm metafiziklere son şeklini vererek bu metafiziklere kesin bir çerçeve çizmekti. Bunun için Newton fiziğini Öklid geometrisi ve aritmetik ile temellendirmek suretiyle metafiziğini inşa etmeyi kurguladı. Fakat yukarıda da değindiğimiz gibi, Kant'a kadar süregelen metafiziklerin merkezinde yer alan matematiksel (geometri ve aritmetik) yargılar mahiyet ve ontolojik açıdan problemli olduğundan, Kant evvela bu sorunu çözmeyi amaçlamıştı. Bunun için Kant, rasyonalist görüş ile ampirik görüşü bir anlamda harmanlayarak yeni bir metafizik (bilgi teorisi) ortaya koymuştur. Bu amaçla Kant, matematiksel yargıların bilгимizi genişleten informatif yargılardan oluştuğunu yani bu

yargıların analitik olmadığını iddia ederek empiristlerden ve onun salt biçimsel-formel yargılar olmadığını iddia ederek de rasyonalistlerden ayrı bir yerde durmuştur. Böylece Kant, matematiksel (geometri ve aritmetik) yargılara yeni bir konum kazandırarak bu önermelerin, analitik değil, sentetik a priori önermeler olduğunu iddia etmiştir. Böylece bu önermeler bir taraftan sentetik/informatif yani fiziksel, değişken ve deneysel alanda bize yeni bilgiler sunan ve bilgimizi genişleten diğer taraftan da a priori yani doğrulukları kendiliğinden olan evrensel ve zorunlu önermeler olacaktır. Kant, sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olacağını göstermek için Saf Aklın Eleştirisi (The Critique of Pure Reason) isimli kitabını yazmıştır. Kant'ın "sentetik a priori" tezi kendi bilgi kuramının en temel tezini teşkil ettiğinden Kant'ın bilgi kuramına özet geçmemiz gerekiyor.

2. Kant'ın Bilgi Teorisi

Kant doğa biliminin temelini insanlığın en evrensel ilgilerine yönelik tüm rasyonel girişimlerde olduğu gibi, metafizik (doğaötesi) biliminin de alanı olduğunu düşünür. Fakat metafizik yapmak için kullandığı yöntem yeni bir felsefi yaklaşımın yolunu açar; Kant buna "transandantal felsefe" adını verir. Böylece metafiziğin meşruluğunu kesinleştirecek bir temele oturtmaya çalışır. Kant'ın temel amacı, metafiziğin meşru alanını belirleyerek, akla dayalı gerçekçi bir bilime dönüştürmektir. Matematiksel kavramlar tecrübeden bağımsız olmalarına rağmen tecrübeye uygulanmaları modern bilimler için esas olmaktadır. Matematiksel yargılar açık bir şekilde a priori yargılardır ve modern bilim bu yargıların bilgisine dayanır.

Kant'a göre bilgimiz, bilen özne ile algılanan nesnelere belli bir kurala göre etkileşiminin bir sonucu oluşur. Bu kurala göre, tüm algılanan nesnelere zihnimizin a priori kavram ve ilkelerine uymak zorundadır. Nesnelere kendisi bizim onları bilme ilkelerimizden farklı olsalardı yani ontolojik olarak bizden bağımsız ve farklı ilkelerle kendine has bir yapıda var olsalardı zihnimizin onlarla etkileşime geçip onları kavramsallaştırması da imkânsız hale gelirdi. Bir başka ifadeyle, bilen özne algılanan nesneyi a priori olarak (tecrübeden bağımsız, kendiliğinden) bilemezdi. Dolayısıyla, bu bilginin zihinsel bir uygulaması olan matematiksel yargıların izahını da yapamaz ve sonuçta matematiksel bilginin zorunluluk ve evrensellik ilkelerinden bahsedilemezdi. Aristoteles'e göre, bilginin oluşumunda belirleyici faktör bilen öznedir. Algılanan nesne bilen öznenin zihninde inşa edildiğinden, zihnin sahip olduğu formlarla bilgiyi inşa eder ve nesnenin sahip olduğu nitelikler özne tarafından belirlenir. Aristotelesçi bu bilgi kuramını ters-yüz eden Kant, kendi deyişiyle bu özne-nesne fonksiyonundaki yer değişimini

“Kopernik Devrimi” olarak nitelendirir ve bunu Saf Aklın Eleştirisi’nde şu cümlelerle ifade eder:

“Şimdiye kadar hep bilgimizin nesnelere uyması gerektiği iddia edilmiştir. Ne var ki, bu varsayıma dayanarak kavramlar vasıtasıyla nesnelere a priori bilgisini edinmek hep başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu nedenle, nesnelere bizim bilgimize uyması gerektiğini düşünürsek belki daha başarılı sonuçlar alabiliriz. Bu da istediğimiz sonuca yani nesnelere verilmeden önce onlar hakkında a priori bilgiye ulaşmamızı sağlar.” (Kant, 1965).

Kant’a göre bilgi, bilen özne ile algılanan nesnenin (kendinde şeylerin, Kant buna “noumena” der) duyularla alınılarak bunların etkileşimi sonucu bilen öznenin zihin alanında oluşan yargılardır. Bilgi, bilen öznenin zihin alanında içkin olarak yer alan a priori formlar olan zaman ve mekân formu içerisinde algılanan nesnenin nitelik ve niceliklerini (renk, biçim, fonksiyon, büyüklük vs.) düzenleyip onlara bir birlik kazandırarak idrakimiz sayesinde o nesne ile ilgili özeldir bir kavram, daha genel veya daha çatı bir konumda olan bir yargı inşa eder. “Kendinde şeyler (noumena)” ise hissetme ve anlama kapasitemiz ile yapısal olarak aynı “doğa/hammadde”den olduklarından etkileşim sonucu bu kavramların içeriği zihnimizde inşa edilir. Bu aradaki etkileşim, bilgiyi öznenin zihin alanına taşıyan algı formları (beş duyu, his) aracılığı ile gerçekleşir. Burada his, içeriği belirsiz düşünce olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, zihnimizde oluşan “kendinde şeyler”in yani “noumena”nın bizatihi kendisini değil onun bize “görü”ndüğü formu (görüngüler âlemi) olan, Kant’ın deyimiyle “phenomena”yı algılarız. Görüler dünyası olgular, değişenler ve oluş dünyasıdır, algılanan nesnenin (evrenin) kendini duyularımıza (bilen özneye) sunduğu formdaki değişimler ve görünüşler dünyasıdır. Kant’ın transandantal felsefesinde (yargılar dünyasında) bilen öznenin “kendinde şeyleri (noumena)” bilmesi veya onunla etkileşime geçmesi imkânsızdır. Bilen özne noumena’dan aldığı saf görüşleri duyuları ile alımlayıp bunları saf zaman ve mekân içerisinde düzenleyerek onlara birlik kazandırırken, anlama kapasitemiz saf kavramlar yardımıyla onları bilincimize taşır ve böylece baktığımız nesne hakkında yargı (bilgi) sahibi oluruz. Kant’ın bilgi teorisinde yargı, bir kavram ve bir nesneyi içinde barındıran bir bütündür, birliktir. Kant’ta en temeldeki ontolojik unsur yargı olduğundan yargıdan bağımsız nesne ve kavram mümkün değildir. Yargı da bilen özneye bağımlı olduğundan düşünen özne olmadığı zaman nesnenin veya kavramın inşası mümkün olamayacaktır. Örneğin, bir masaya baktığımızda saf zaman ve mekân görüşü sayesinde onun varlığından sezgisel olarak haberdar oluruz. Ayrıca masanın formunu, rengini, büyüklüğünü duyularımız aracılığı ile kavrayarak onun bu

özellikleri ile beraber anlama kapasitemiz sayesinde masanın bir fonksiyonunun olduğunu bilincimizde tüm bu özellikleriyle bir birlik altında yani "masa" kavramı altında birleştirilerek o nesneyi biliriz. Dolayısıyla Kant'a göre, herhangi bir nesnenin kavramı olmadan o nesneyi bilmemiz de imkânsızdır. Özetle Kant'a göre bilginin oluşabilmesi için birbirinden bağımsız var olamayan iki temel unsur şarttır: görü ve kavram. Kant bu durumu şöyle ifade eder:

"İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görü ise kördür" (Kant, 1965: A51, B75).

Matematiksel nesnelere salt zihinde (tecrübeden bağımsız) inşa edilmelerine rağmen deneysel alanda uygulanmaları doğal bilimler için esas olmaktadır. Matematiksel yargıların zihinde inşası a priori'dir. Diğer taraftan, görülerin sentezlenmesi a priori olduğu gibi ampirik (a posteriori/tecrübeye bağlı) da olabilir. Doğa bilimlerindeki ampirik yargılar kaynağını deneysel/duyumsal sentezden alır, buna karşılık matematiğin a priori yargıları ise kaynağını saf zihinsel sentezden alırlar. Burada şuna dikkat çekmek önemlidir: Ampirik yargılar saf zihinsel sentez olmadan oluşturulamaz. Kant'ın, sentetik a priori yargılar için tam da bağlantısını kurduğu nokta burasıdır. Yani ampirik yargılar doğal ve zorunlu bir uzama/mekâna sahiptirler ve bu uzamın salt zihinsel bir işlemde geçirilmeden bir diğer deyişle saf a priori yargılar olmadan sentezlenememesi "sentetik a priori" kavramının doğmasını zorunlu kılmıştır. Bir diğer deyişle, ister a priori ister a posteriori yargı olsun, her iki yargı da zihinsel bir alanda kavramlarla inşa edilir ve bu kavramlar uzay ve zaman olmadan inşa edilemezler. Bunlar matematiksel yargılar olsalar bile! Diğer taraftan uzay zamana, zaman ise uzaya tabidir. Bunlardan biri olmadan diğerinin var olması imkânsızdır. Ayrıca Kant'ın nesnenin var olma biçiminin bizatihi kendisinin öznenin onu bilme formunda belirleyici faktör olma fonksiyonunu göz önüne aldığımızda şunu da söyleyebiliriz: Kant'a göre bir nesnenin ontolojik olarak varlık alanını zihinde inşa etme ile doğada inşa etme (var olma biçimi) arasında hiçbir fark yoktur. Her iki (zihin ve tecrübi) alanda da zaman ve mekân bu inşanın a priori formlarıdır. Kant, buradaki zihin ve tecrübi alan ayrımını ifade etmek için zihinsel alandaki inşa için saf zaman ve saf mekân kavramlarını icat etti. Bu sayede, Kant'ın en büyük amacı olan

matematiksels dilin doğanın dili olabileceği düşüncesinin kapısı da aralanmış oluyordu.

3. Kant'ın Temel Tezinin Kavramsal ve Mantıksal İspatı

Kant, Saf Aklın Eleştirisi isimli eserinde yargıları iki ana kavram altında toplar. Bunları analitik ve sentetik yargılar olarak tanımlar. Kant, kitabında bu tasnifi şöyle ifade eder:

“İçinde bir öznenin yüklem ile ilişkisinin düşünöldüğü tüm yargılarda (yalnızca olumlu yargıları inceliyorum, daha sonra olumsuz yargılara uygulaması kolay olacaktır) bu ilişki iki farklı şekilde olanaklıdır. Ya yüklem B özne A'ya, bu A kavramında (gizli olarak) içerilen bir şey olarak aittir; ya da B, kavram A ile gerçekte bağlantıda olmasına rağmen kavram A'nın dışında yatar. Birinci durumdaki yargılara analitik adını veriyorum, diğesine sentetik.” (Kant, 1965, A6B10).

Analitik yargılar öznenin yüklem tarafından zorunlu içerilmesi, yüklemün özne içerisinde düşünölməsi, özne-yüklem arasındaki ilişkinin çelişik olmaması (totoloji) gibi özelliklerinden dolayı bilginizi genişletmezler yani bildiğimiz ile kalırız. Buna “Altın sarıdır” yargısını örnek gösterebiliriz. “Altın” kavramı zihnimizde inşa edilirken onu kuran (birlik haline dönüştüren) faktörlerden biri “sarı” kavramıdır. Bir diğere deyişle “altın”ın “sarı” olması onun kavramsal doğasında yer aldığından “Altın sarıdır” yargısında aslında totolojik olarak “sarı” kavramı, “altın” kavramındadır. Wild ve Coblitz gibi bazı düşünürler tarafından analitik yargılara ilişkin yapılan bazı eleştiriler için (Wild, Coblitz 1948, sf. 653)'e bakınız. Ayrıca, Kant yargı türleri olan analitik ve sentetik yargıları bilginin elde edilmesine kaynak olan a priori (tecrübeden bağımsız) ve a posteriori (tecrübeye bağılı) kavramları ile eşleştirerek dört farklı yargı türü elde eder:

- i. Analitik a priori
- ii. Analitik a posteriori
- iii. Sentetik a priori
- iv. Sentetik a posteriori.

Kant bu tasnifinde bilginin hem analitik (yüklemün özne tarafından içerilmesi) hem de a posteriori (bilginin kaynağının deneyde olması) durumlarının mümkün olmadığını yani bu iki kavramın tanımları gereği çelişik olduğunu düşünerek bu yargı türü ile pek ilgilenmez. Kant'ın asıl hedefi metafiziği bir bilim olarak imkân dâhiline sokmak olduğundan ve buna imkân veren bilginin sentetik a priori olduğunu düşündüğünden ünlü eserinde en çok bu bilgi türüne odaklanır (Kant, 1965: B19). Çünkü Kant,

sentetik a priori yargıların tüm matematikte, doğa bilimlerinde (fizikte) ve metafizikte var olduğunu iddia eder (Kant 1965: Giriş bölüm V).

Sentetik yargılar, analitik bilgilerin aksine bilimizi genişleten yargılardır. Sentetik yargılarda, analitik yargılardaki özne ile yüklem kavramları arasındaki içerilme, düşürülme, totolojik olma gibi kapsama bağıntıları yoktur. Fakat Kant, sentetik yargılarda özne-yüklem ilişkisi arasında sentetik bir ilişkiyi mümkün kılan bir "üçüncü şey" olduğunu analitik yargılarla kıyaslayarak şöyle ifade eder:

"Analitik yargılarda, verilen kavramı alıyor ve ondan bir şey çıkarmaya çalışıyoruz. Eğer o, olumlu bir yargı ise, ona, yalnızca onda hâlihazırda düşünüleni atfediyoruz. Eğer o negatif bir yargı ise, yalnızca onun karşıtını ondan dışlıyoruz. Fakat sentetik yargılarda, onda düşünülenen farklı bir kavram ile ilişkisini gözleyerek, verilen kavramın ötesine geçmek zorundayız. Bu ilişki, sonuç olarak asla özdeşlik veya çelişkinin bir ilişkisi değildir ve kendisi alındığında, yargıdan asla ilişkinin doğruluğu veya yanlışlığı keşfedilemez. Şu halde, verili bir kavramı diğeriyle sentetik olarak karşılaştırmak için, verilen kavramın ötesine geçmek zorunluluğu sunulduğunda, onda iki kavramın tek sentezini elde edebilmek için üçüncü bir şey gereklidir. Şimdi bütün sentetik yargıların aracısı olarak, bu üçüncü şey nedir? (Kant, 1965: A154/B194, A155).

Anlaşıldığı üzere, Kant bu "üçüncü şey" in yapısına ilişkin bir kritik yapmakta ve buna dikkat çekmektedir. Çünkü ana problemin bu noktada çözüldüğünü düşünmüş ve sentetik a priori bilginin imkân dâhiline girebilmesini bu "üçüncü şey" in anlaşılmasına bağlamıştır. Kant bu "üçüncü şey" e X adını verir (Kant, 1965: B11). Öznenin kavramını A ve yüklem kavramını B ile gösterdiğimizde Kant sentetik yargılarda, X'i A ve B'nin sentetik birliğinin dayanağı olarak ele alır (Kant 1965: A9/B13). Beck, X'in tahlilini şu şekilde yapar: "X'in göstergesi olarak A ve B'ye bakmak gerekir. Sentetik yargılarda A ve B, aynı X'in yüklemeleri olduklarından, B dolaylı olarak A ile ilişkili olma potansiyeline sahiptir ve bir şekilde A ve B, X'e bir göndermede buldukları bir yargıda birbirleriyle bağıntısal bir ilişki içerisindedirler." Beck, tam bu noktada A ile B arasındaki bağıntıyı kuran X için kurduğu üç tahminden ikincisi için "X uzay veya zamanın veya her ikisinin belirlenebilir bir görüşü olabilir" der. Beck, bu durumun özellikle matematiksel yargılarda bulunduğunu belirtir (Beck 1992: 351-352). Kant'ın X=üçüncü şey'i için Beck'in yorumunu tahlil ettiğimizde, X'in matematik yargılarda uzay ve zamanın saf görüşü olarak anlaşılacağı açıktır ve bu tür yargıların temelinde bulunan ve sentezi mümkün kılan şey olduğu da aşıkârdır. Kant'a göre, saf aritmetik ve saf geometri sentetik a priori yargılardan oluşuyordu (Kant, 1965: A10/B14,B15). Matematiksel

nesnelerin/kavramların her biri bu saf görüler sayesinde inşa edilir. Saf aritmetik zamanı, saf geometri ise uzayı kendine temel alır. Kant'ta göre, X=üçüncü şey yargıdaki öznenin kavramı ile yüklem kavramının birbirleri ile sentetik bir ilişkiye girebilmelerine imkân veren şey olmasına rağmen bu iki saf a priori görüş sentetik a priori yargıların inşası için yeterli değildir. Bunun için kategorilerin de sürece dâhil edilmesi gerekir. Kant bu kategorileri 4 kısımda 3'erli gruplar halinde sınıflandırmıştır. Bunlar nicelik (birlik, çokluk, bütünlük), nitelik (gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama), bağıntı (töz, neden, birliklilik) ve kiplik (olanak, varoluş, zorunluluk) kategorileridir. Yani sentetik a priori yargıların inşası için saf a priori görüler (uzay ve zaman) ile birlikte bunların sentezlenmesi için bir sentez aşaması gerekir. Kant bu süreci "Sentetik a priori yargılar böylece, a priori görünümün biçimsel koşullarını, kavramın sentezi ve transendental bir bilinçli algıda (apperzeption) bu sentezin zorunlu bir birliğini, genel olarak ampirik bir bilgi ile ilişkiye soktuğumuzda olanaklı olur" olarak ifade eder (Kant, 1965, A158/B197). Bu durumda Kant'a göre, sentetik a priori yargıların mümkün olabilmesi için üç aşama gerekmektedir. Birinci aşamada, a priori görünümün (uzay ve zamanın) formel koşulları oluşur. İkinci aşamada, görüdeki kavrayış ile uzay ve zamandaki a priori tasarımlar kategoriler sayesinde düzenlenir, bağlanır ve kurallı bir bağıntıya sokularak çokluklar oluşturulur. Bu yeti imgelem tarafından gerçekleştirilir. Sentetik a priori yargıları özelde matematiksel yargılar açısından ele aldığımızda, uzay ve zamanın saf görüleri imgelem yetisi tarafından kavramlara sağlanır. Son aşamada ise, transendental bir bilinçli algı tarafından bu senteze bir birlik verilir ve bu birlik ancak ampirik bir bilgi ile ilişkiye sokulduğunda mümkün olur.

Son aşama sentetik a priori yargıların oluşumunda önemli bir noktaya işaret eder ki bu nokta, özne ve yüklem sentetik birliği sonucu zihnimizde nesnelerin, formların, birliklerin oluşumunda bilginin nasıl genişlediğini kavrayabilmemize imkân verir. Kant şu noktada Platonculuktan kısmen ayrılır: Zihinde inşa edilen nesnenin ampirik bir bilgi ile ilişkiye sokulması. Kant'ın phenoumena-noumena dualitesi her ne kadar Platon'un ideal teorisi ile benzerlik gösterse de, zihindeki bilginin kaynağını ampirik bir bilgi ile temellendirmesi Platonculuktan ayrıldığı noktadır. Çünkü Platon'a göre hakikat fizik evrende değil idealer evrenindeydi. Buna karşın Kant, matematiksel nesnelerin dünyası ile deneysel dünyanın nesnelerini bütünüyle birbirinden ayrı şeyler olarak düşünmemiştir. Kant'a göre, matematiksel nesnelerin zihinde kavramsal olarak inşa edilmesinde, olgusal, deneysel nesnelerin görünüşsel özelliklerini inşa eden aklın biçimsel yapılarının belirleyici bir rolü vardı. Açıkça söylemek gerekirse, matematiksel nesnelerin aklın alanında inşa edilmesindeki bu biçimsel yapılar ile nesnenin

görüye sunulan formlarının, matematiksel nesnelere oluşturan, kullanan ve bilen öznedeki olmasından dolayı matematiksel nesnelere fizik evrendeki nesnelere uygun düşmesinin önündeki en büyük engel aşılmış oluyordu:

i. Birincisi, Kant, matematiksel nesnelere inşa alanı olan zihnin bizatihi kendisi ile fizik evrendeki nesnelere bizatihi kendilerinin “yapısal” olarak aynı olduğunu düşünüyordu.

ii. İkincisi ise, uzay ve zaman içinde yer alan nesnelere görünüşlerinin, bu görünüşsel içeriğin biçimi olan ve yine öznedeki içkin olarak yer alan saf zaman ve mekânın bizatihi kendileri sayesinde var olması ve matematiksel nesnelere bilen özne tarafından inşa aşamalarında saf zaman ve mekana zorunlu olarak dayanması idi.

Aksi takdirde, yani Kant'ın bu düşünce çizgisindeki iki kabul olmasaydı, matematiksel kavramlar fizik evren nesnelere karşılık gelemeyecek, zorunlu ve evrensel olamayacaktı. Bu durumda matematiksel yargılar, Kant'ın deyimiyle, içeriksiz düşünceler boş, kavramsız görü ise kör olacaktı. Bir diğer önemli vurgu ise, Kant'ın bu düşünce çizgisine göre, bir matematiksel kavramın varlığı bilen öznenin bilinç düzeyinde ancak söz konusu olabilmesidir. Bilen öznenin bilincinin dışında herhangi bir matematiksel nesnenin varlığından bahsedemeyiz. Örneğin, matematiksel bir nesne olarak “elips”in bilinç dışında soyut olarak varlığı söz konusu olamaz. En önemlisi buradan şunu çıkarıyoruz ki, matematiksel kavramlar öznenin bilincinde inşa edildiğinden, bu kavramların bilgimizi artıran (sentetik) yargılar olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Kant'ın orijinal tezi şuydu: Sentetik a priori bilgi mümkündür, çünkü nesnelere ilişkin a priori bildiğimiz şeyler nesnelere değil yetilerimize ve yetilerimizin uygulanmasına bağlıdır. Kant'a göre, nesnelere bilgisine sahip olmamızın tek nedeni bizi şöyle ya da böyle etkilemeleri, dolayısıyla onları tecrübe etmeye yönelmeleridir (Kant, 1965: A19/B33).

Sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğu Kant tarafından kendi dönemi itibarıyla başarılı bir şekilde açıklandığını söyleyebiliriz. Kant'tan sonraki filozoflar, özellikle 20. yüzyıl filozofları, sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduklarını değil de mümkün olup olmadıklarını tartışmışlardır. Empiristler sentetik a priori yargıların mümkün olmadığını iddia etmeye devam ettiler. Ayrıca Kant'ın analitik ve sentetik ayrımına çok sayıda olumsuz eleştiri de yapılmıştır. Kant'ın çağdaşı Frederick C. Beiser analitik ve sentetik ayrımı için kullandığı ölçütü “eski, psikolojik ve kullanışsız” bulur. Ayrıca Leibniz'in analitik ve sentetik ayrımından haberdar olduğunu ve bunun yeni bir buluş olmadığını söyler (Beiser 1987, sf. 195). Genel olarak Kant'ın analitik ve sentetik ayrımına gelen eleştiriler “eski, psikolojik temelli, özne-yüklem formunda, bulanık bir içermeye dayalı,

kullanışsız ve hem analitik hem de sentetik olmayan yargıların da var olduğu" çerçevesinde yapılır. Kant'a yapılan bu eleştirilerin detayları için (Dursun, 2015: 97-105)'e bakınız.

Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nde, genelde sentetik a priori yargılar özelde ise bu çatı kavram altında matematiksel yargıların nasıl mümkün olduğu, zihnimizde inşa ettiğimiz matematiksel nesnelere ile olgusal olan fizik evrendeki nesnelere birbirini ne ölçüde ve hangi mahiyette temsil ettiği, matematiksel nesnelere ile fizik evrendeki nesnelere arasında ontolojik bağın varlığı gibi birçok soruya cevap vermiştir. Ayer, bu soruların cevabını matematiksel nesnelere analitik ve totolojik yapısında aramıştır (Dursun, 2015: 113). Quine, bu bakış açısının birtakım problemleri doğurduğunu ve hatta analitik-sentetik gibi bir ayrımı bile kabul etmediğini ifade etmiştir (Dursun, 2015: 115). Hatta Russell ve Whitehead, matematiğin örtük analitik olduğu varsayılan bütün yargılarını açık totolojilere dönüştürerek tüm matematiği mantık ilkeleri üzerinden inşa etmeye çalışmıştır (Dursun, 2015: 176). Ama Gödel 1936 yılında yayımlanan makalesinde (Gödel, 1936), tamlık ve tutarlılığın bir sistem içinde aynı anda mümkün olamayacağını ispat ederek Ayer, Frege, Poincare, Russel, Whitehead, Hilbert, Dedekind gibi birçok matematikçi filozoflara bunu göstermiştir .

Sonuç

Kant, fizik evrenin işleyiş ilkelerinin matematik diliyle ifadesinin kavramsal temellerindeki bazı problemlerine yeni metafiziğinde temelden çözümler getirmiştir. Kant'ın yeni metafiziğini inşa etmesindeki en orijinal tezi sentetik a priori yargılar tezidir. Kant, Saf Aklın Eleştirisi kitabında bu tür yargıların nasıl mümkün olduğunu ikna edici bir şekilde yukarıda tahlil ettiğimiz şekilde ispatlamıştır. Böylece, deneysel ve zorunlu olmayan bilginin alanı olan ampirik doğanın rasyonel, nazari ve zorunlu bilginin alanı olan matematik dili ile ifade edilebilmesine zemin bulmuştur. Kant, matematiksel doğrular bilgimizi genişletmeyen (analitik) a priori yargılar olduğu düşüncesini değiştirmiş, sentetik a priori olan matematik yargıların ampirik, bilgimizi genişleten (sentetik), deneysel, tecrübi (a posteriori) alan olan fizik evren ilkelerine uygulanabileceğini bu teziyle ispatlamıştır. Kant sentetik a priori teziyle, kendinden önceki metafiziklerden olan ve Newton'un kavram evreninin merkezinde de yer alan uzay ve zaman kavramlarının saf görüde nasıl mümkün olduğuna yeni bir boyut kazandırarak gerçekleştirmiştir. Kant'ın genelde bilgi kuramı özelde ise sentetik a priori tezinden sonra

düşünce tarihindeki tartışmalar Kant'ın bu kuramı ekseninde ilerleyerek günümüze kadar gelmiş ve hâlâ devam etmektedir.

Kaynakça

- Beck, L. W. (1992). Can Kant's Synthetic Judgements be made Analytic?, *Immanuel Kant: Critical Assessments*. R.F. Chadwick, C. Cazeaux Ed. Vol. II. 347-362. New York: Routledge.
- Beiser, F. C. (1987). *The Fate of Reason*. England: Harvard University Press.
- Coffa, J. A. (1991). *The Semantic Tradition From Kant to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çitil, A. (2000). Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sorunlar. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- Descartes, R., (1999). *Discourse on Method and Related Writings*. (Çev. Desmond M. Clarke). Penguin Books.
- Dursun, Y. (2015). *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayırımı*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Frege, G. (1968). *The Foundations of Arithmetic* (İng. çev. J. L. Austin). 2. Baskı. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Friedman, M. (2011). *Kant ve Kesin Bilimler*. (Çev. Sibel Şan Öget). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. Ve Tic. Ltd. Şti.
- Gödel, K. (1936). Über die Länge der Beweise, *Ergeb. eines math. Kolloquiums* 7: 23-24.
- Hume, D. (1993). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. 2. Baskı. E. Steinberg (Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Jones, E. (1989). *Reading the Book of Nature*. Atina: Ohio University Press.
- Kant, I. (1965). *Critique of Pure Reason*. (İng. çev. N. K. Smith). New York: St Martin's Press.
- Kant, I. (1996). *Prolegomena To Any Future Metaphysics That Can Qualify as a Science*. (İng. çev. P. Carus). 13 Baskı. Chicago: Open Court.
- Koç, Y. (1994). Mekân ve Nesne. İstanbul: Felsefe Arkivi 29.
- Koç, Y. (1996). *Matematiğin Ontoloji Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması*. İstanbul: Felsefe Arkivi 35.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays*. (İng. çev. R. Anew ve D. Garber). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Platon, (2006). *Devlet*. (Çev. Sabahtin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sasaki, C. (2003). *Descartes Mathematical Thought*. Kluwer Academic Publishers.

- Wild, J. Coblitz, J.L. (1948). On Distinction Between the Analytic and Synthetic. *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 8, Issue 4, 651-667.
- Wood, W., Allen. (2005). Kant (Çev. Aliye Kovanlıkaya). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. Ve Tic. Ltd. Şti.,
- Yalçın, Ş. (2003). Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri. *Felsefe Dünyası*, 37(1).

KEMALPAŞAZÂDE'NİN İSBÂT-I VÂCİB YORUMU VE KATKISI*

Hatice Toksöz

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

toksozhatice@gmail.com.

Orcid: 0000-0002-0459-3152

Rabia Gün

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

rabiagun21@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1928-8898

Öz

Bu çalışmada, Osmanlı Şeyhülislâmı ve müderrisi olan Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* adlı eserinden hareketle isbât-ı vacip yorumu ve probleme katkısı ele alınmaktadır. Düşünürün bu şerhi, Celâleddîn ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin ilk bölümünün ilk kısmını kapsamaktadır. Kemalpaşazâde, mezkûr şerhin yanı sıra *Tehâfüt Hâşiyesi*, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* gibi eserlerinde de isbât-ı vacip problemini incelemektedir. O, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* adlı eserinde isbât-ı vacip problemini varlık (vücûd) ve var olan (mevcûd) kavramları çerçevesinde devr ve teselsülün iptali yoluyla tartışmıştır. *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* adlı eserini ise Allah'ın varlığının ispatı probleminin yanı sıra O'nun zâtı ve sıfatlarının tartışılmasına hasretmiştir.

Kemalpaşazâde'ye göre var olan, vâcib (zorunlu), mümteni (imkânsız) ve mümkün (mümkün) şeklinde üç keyfiyetten biri ile nitelenir. Bu kavramlar, bedihî olarak bilinir ve herhangi bir tanım yapılmaz. Kemalpaşazâde, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Seyyid Şerif Cürçânî'ye (ö. 816/1413) sık sık atıfta bulunarak, Zorunlu Varlık'ı, varlığı zorunlu, yokluğu imkânsız; mümkün varlığı da varlık ve yokluğa eşit mesafede olan şekilde tanımlar. O, Zorunlu Varlık için kadîm ve vücûb kavramlarını kullanarak, O'nun varlık yetkinliğinin zirve-

* Bu makale, TÜBİTAK 1001 Araştırma Projesi kapsamında yürütmekte olduğumuz 218K264 no'lu projenin desteği ile, danışmanlığında yapılan "Kemalpaşazâde'nin Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi" başlıklı Yüksek Lisans Tezi metni esas alınarak üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 31 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 19 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Toksöz, Hatice ve Gün, Rabia. "Kemalpaşazâde'nin İsbât-ı Vâcib Yorumu ve Katkısı". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623721>

sinde olduğunu belirtir. Âlem için de hudûs ve imkân kavramlarını kullanmış, onun özü bakımından mümkün ve eksik olduğuna işaret etmiştir. *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* adlı eserinde çeşitli burhan yöntemlerini ele alan Kemalpaşazâde, mümkün varlıkların mahiyeti bakımından sebepsiz olarak var olmadığını ve dolayısıyla zâtî bakımından bütün yetkinliklere sahip ve sebepsiz olan Zorunlu Varlık sebebiyle var olduklarını ifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Kemalpaşazâde, İsbât-ı Vâcib, Vâcib, Mümkün, Teselsül Devr.

KEMALPASHAZADE'S INTERPRETATION AND CONTRIBUTION OF ISBAT AL-WAJIB

Abstract

In this study, has been tackled scrutiny and text analysis of the comment text by name *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* that written by Kemalpaşazâde (died 1534), who was a mudarris and a shaykh al-islam in Ottoman Empire. The work of Kemalpaşazade by name *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, includes explanation of one chapter of Jalaladdin Dawani's work by name *Risâletu İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*. Kemalpaşazâde discussed the problem of isbat-ı wajib in his work named *Şerhu Risaleti isbâti'l-wâjib* through the cancellation of the tasalsul and dawr within the framework of concepts of being (vücûd) and existing (mevcûd). He while discussing the subjects, quoted some citations from scholars like Seyyid Sharif Jurjani and Necmeddin al-Kâtibî who had quoted from them Dawani too. Kemalpaşazâde in his explanation work, discusses Dawani's ideas about tasalsul and dawr and invalidity of tasalsul and dawr, complete cause and maker cause critically.

Kemalpaşazâde in the work named as *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, longed for the problem of proving the existence of God as well as discussing His essence and attributes. According to Kemalpaşazâde, being is characterized by one of three conditions: wajib, possibility and impossibility. These concepts are known as a priori and no definition is given. Kemalpaşazâde, frequently referred to Avicenna and Sayyid Sharif Jurjânî, he define the Necessary Being without cause; it defines possible existence as being at equal distance to existence and non-existence.

Kemalpaşazâde examines various evidence methods in his work *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*. It deals with the evidence methods of proving the existence of God, he discusses the views on possibility evidence in particular. In this context, the thinker says that the evidences put forward regarding isbat al-wajib have four forms. Essentially, these four figures are related to the evidence of possibility.

According to Kemalpaşazâde, the existence of a Necessary Being is necessary and its non-existence is impossible. All competencies (perfection) are

for the subtute of the Necessary Being. While it is impossible according to the thinker, its existences is impossible for him; if possible, its existence and non-existence are not impossible. In this context, he thinks that what is possible is equally suitable for its existence and non-existence. It is examined in relation to the concept of necessary, impossible and possible in Kemalrashazâde's thought. In fact, according to the philosopher, the possible being is the one that accepts to exist when it is considered in term of being as it is.

Kemalrashazâde states in his work titled *Risâle fî İsbâtı'l-vâcib* that it is not possible to qualify the Necessary Being with hudûth, possibilities and incomplete attributes. Because the Necessary Being is wajib in terms of its essence and perfect in terms of its attributes. He characterizes the World with possibility and hudûth. Therefore it says that possible being needs a reason to exist. For this reason, it is Necessary Being.

He, on the other hand, attributes the evidence of possibility to philosophers and theologians. He expresses that it is open that the cancellation of dawr and tasalsul about the proof of possibility. Whereas dawr and tasalsul are false. Therefore, Kemalrashazâde examines the proof of the existence of God through the cancellation of dawr and tasalsul in his book *Şerhu Risâleti isbâtı'l-vâcib*. As a result in this study, Kemalrashazâde's views on isbat-ı wajib were examined in this study.

Keywords: Islamic Philosophy, Kemalrashazade, Isbat al-Wajib, Wajib, Possible (mumkin), Tasalsul, Dawr.

Giriş

"Tanrı'ya inanan bir insan O'nun varlığını kanıtlamaya niçin ihtiyaç duyar?" sorusu modern dönemde olduğu gibi, İslâm entelektüel geleneğinde söz söyleyen düşünürleri de meşgul etmiştir. İsbât-ı vacip problemi, İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığının bir problem olarak incelendiği metafizik ilminde varlık (vücûd) meselesi çerçevesinde tartışılmıştır. İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığının ispatına yönelik imkân ve hudûs delilleri ortaya konulmuştur.

Problem, Gazzâlî öncesi dönemde metafizik ilmi içinde tartışılırken, XII. yüzyıldan sonra müstakil risalelerde ele alınmıştır. Bu dönemde isbât-ı vâcib konusunda yazılan en meşhur eserler arasında Necmeddin Kâtîbî (ö. 675/1277) ile Nasîreddîn Tûsî (ö. 672/1274) arasında yazışma yoluyla karşılık olarak yazılan üçer tane İsbât-ı Vâcib risalesine ilaveten, Celâleddîn ed-

Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*¹ ve *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*² yer almaktadır. Nitekim mezkûr eserler üzerine Celâleddîn Devvânî henüz hayatta iken ve onun vefatından sonra da birçok şerh ve hâşiyeye yazılmıştır. Osmanlı'nın XVI. yüzyıl düşünürlerinden biri olan Kemalpaşazâde de Devvânî'nin eserine *Şerhu'r- Risâleti'l-Kadîme fi İsbâti'l- Vâcib li'd-Devvânî*³ adıyla bir şerh yazarak isbât-ı vâcib çalışmalarına katkı sağlamıştır. Bunun yanı sıra düşünür, müstakil olarak *Risâle fi İsbâti'l-Vâcib*⁴ başlıklı risale kaleme almış ve ayrıca *Tehâfüt Hâşiyesi*, *Risâle fi'l-Mümkîn*, *Fî Beyânî'l-Vücûd* gibi bazı eserlerinde de bu meseleyle ilgili açıklamalarda bulunmuştur.

¹ Celâleddin ed-Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme", *Seb'u Resâil*, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî (Tahran: Mîras-ı Mektûb, 2002), 67-114; Devvânî'nin bu eserinde ele aldığı isbât-ı vacib problemi hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Beşikci, Mehmet Necmeddin, "Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2018).

² Celâleddin ed-Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde", *Seb'u Resâil*, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî (Tahran: Mîras-ı Mektûb, 2002), 115-167.

³ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib*, S. K. Atf Efendi Kol., No: 2816, vr. 228^a-240^b; S. K. Kılıç Ali Paşa Kol., No: 580, vr. 116^b-141^a; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arapça Bölümü, No: 6409, vr. 61^b-86^b; Kemalpaşazâde'nin Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eseri üzerine kaleme almış olduğu *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* eserinin, ikisi Süleymaniye Kütüphanesi, biri İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde olmak üzere üç nüshası mevcuttur. Eserin Nadir Eserler Kütüphanesi nüshası, Arapça bölümünde 6409 numarası ile kayıtlı mecmua içerisinde 61^b-87^b varakları arasında *Şerh-u Risâleti isbâti'l-vâcib* isimlendirmesi ile yer almaktadır ve ferağ kaydı yoktur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshalardan biri Atf Efendi Koleksiyonunda 02816-062 demirbaş numarası ile 228^a-240^b varakları arasında *Şerhu alâ'r-Risâleti'l-kadîmeti fi isbâti'l-vâcib* isimlendirmesi ile yer almaktadır, ferağ kaydı yoktur. Eserin diğer nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa Koleksiyonunda 00568-007 demirbaş numarası ile 117^b-141^a varakları arasında, *Şerhu'r-Risâleti'l-kadîme fi isbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* ismi ile yer almaktadır. Bu nüshanın da ferağ kaydına rastlanmamıştır. Şerhin nüshalarının isimlendirme kayıtlarına özellikle dikkat çekmemiz, Devvânî'nin kadime ve cedide olarak iki adet isbât-ı vâcib risâlesinin bulunması dolayısıyladır. Genel olarak üç nüshanın da isimlendirmesine bakıldığında yalnızca Nadir Eserler nüshasında hangi risâle üzerine şerh yazıldığı belirtilmediği, diğer iki nüsha ile karşılaştırıldığında aynı metin oldukları tespit edilmiştir. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin yalnızca *Risâletü isbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserine şerh yazmış ve onun da tamamını değil, ancak bir kısmını şerh etmiştir. Şerhte Kemalpaşazâde'nin Devvânî'nin eserinin tamamını değil de sadece bir kısmını şerhetme sebebi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bununla birlikte düşünürün eserinin şerh niteliği taşıdığı görülmektedir. Zira Kemalpaşazâde, şerhinde yöntem olarak önce Devvânî'nin ibaresine, ardından da kendi ifadelerine yer verir. Bazen de "kavlühü" şeklinde bir ifadeyle Devvânî'nin cümlesini alır ve ardından "ekülü" şeklinde kendi yorumlarına geçer.

⁴ Kemalpaşazâde'nin bu eseri, Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa Koleksiyonunda, 000568 numara ile yer almaktadır. Eser, 114^a-116^b varakları arasında olup, Arapça telif edilmiştir. Eserin Kemalpaşazâde'ye ait olduğu risâlenin başlığında zikredilmiş, onun haricinde herhangi bir ferağ kaydına rastlanmamıştır. Risâlenin etrafında Kemalpaşazâde'ye ait olup olmadığı veya müellifi ve tarihi net olmayan hâşiyeler mevcuttur. Risâlenin yalnızca bir nüshası vardır. Kemalpaşazâde'nin bu risâlesinin tercümesi için bk. Kemalpaşazâde, "İsbât-ı Vâcib Risâlesi", takdim ve çev. Rabia Gün, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, IV (ed. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 677-680.

Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib* ve *Risâle fi İsbâtî'l-vâcib* adlı eserleri doğrudan isbât-ı vâcib problemine hasredilmiştir. Bu sebeple her ne kadar diğer eserleri temel kaynak olarak kullanılsa da düşünürün isbât-ı vâcib problemine dair yorum ve katkıları mezkûr eserler çerçevesinde incelenmesi hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda, önce Kemalpaşazâde'nin düşünce yapısı içinde isbât-ı vâcib probleminin nasıl ele alındığı, ardında da probleme yaklaşımı ve meseleye dair ileri sürdüğü deliller ele alınacaktır.

1. Kemalpaşazâde'nin Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi

İsbât-ı vâcib, isbât ve vâcib kelimelerinden müteşekkil olan bir terkiptir. İsbât, "bir şeyin doğrulunu ortaya koymak, kanıtlamak" manasına gelirken; vâcib kelimesi "varlığı kendinden olan" vâcibü'l-vücûd anlamındadır. Buradan hareketle isbât-ı vâcib terkibi "Allah'ın varlığını kanıtlamak" anlamını içermektedir.⁵ Ayrıca isbât-ı vâcib terkibi, "Varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce dayanmayan (vâcibü'l-vücûd) Allah'ın bu yetkin var oluşunu açıklamak için gösterilen çaba"⁶ şeklinde tanımlanabilir. İslam entelektüel geleneğine mensup düşünürler de böylesi bir çabanın içinde bulunarak Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere çeşitli deliller ortaya koymuşlardır. Nitekim bu çerçevede İslam düşüncesinde hudûs, imkân, inâyet gibi deliller vazedilmiştir.⁷

Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib*, *Risâle fi İsbâtî'l-vâcib*, *Tehâfüit Hâşiyesi*, *Risâle fi'l-Mümkîn*, *Fî Beyânî'l-Vücûd* gibi bazı eserlerinde isbât-ı vâcib problemini tartışır. Düşünürün isbât-ı vâcib problemini vadedişinin merkezinde varlık (vücûd) ve varolan (mevcûd) kavramı vardır. O, *Risâle fi İsbâtî'l-Vâcib* adlı eserinde "mutlak varlık" (el-vücûdü'l-mutlak) kavramından söz etmektedir. Ona göre mutlak varlık (el-Vücûdü'l-mutlak), bütün varlığı kuşatmaktadır. Buradan hareketle de varlığı, yokluğu imkânsız olan zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) ve mümkün varlık şeklinde bir tasnif yaptığı ifade edilebilir.⁸ Nitekim Kemalpaşazâde, *Tehâfüit Hâşiyesi* ve *Risâle fi Tahkîki Vücûbü'l-*

⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 160; İsbât kelimesi İngilizce'de "proof, demonstration, pointing out" olarak ifade edilir iken, Antik Yunanca'da; işaret etme, gösterme, tanıtma, kanıtlama anlamında apodeiksis, bilinir kılmak, şöyle tasavvur veya temsil etmek anlamında apodeiknumi ve yine aynı kökten bir kanıt olarak kabul etmek, tamamen, memnuniyetle ve hoşnutlukla kabul etmek anlamında apodékhomai kelimelerine karşılık gelmektedir. Bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefi Terimler Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 43.

⁶ M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 22: 495.

⁷ İsbât-ı vâcib problemi ile ilgili deliller için bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflarında Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001).

⁸ Kemalpaşazâde, *Risâle fi İsbâtî'l-Vâcib*, S. K., Kılıç Ali Paşa Kol., No: 568, vr. 114^b; a. mlf., *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib*, vr. 66^a.

Vâcib adlı eserlerinde var olan (mevcûd) kavramının *vâcib* (zorunlu), mümteni (imkânsız) ve mümkün (mümkün) şeklinde üç keyfiyeten biri ile nitelendiğini belirtir.⁹

Düşünür, daha önce İbn Sînâ'nın ifade ettiği şekilde, zorunlu, imkânsız ve mümkün kavramlarının bizâtihi anlamlarının bilindiğini ve bu sebeple de mezkûr kavramlara ilişkin herhangi bir tanım yapılamadığı fikrindedir. Zira Kemalpaşazâde, var olanın illetinin var olan bir durum gerektirdiğinin bedihî olarak bilindiğini, fakat mümkün zâta ilişkin izafi yokluğun hakikatte var olması durumunda üstünlüğe sahip tarafın gerçekleşmesinde yeterli olmadığını, sadece bedihî olarak öncülünün batıl olmasının bilindiğini belirtir. Başka bir ifadeyle, Kemalpaşazâde'ye göre bazı bakımlardan mümkünün iki taraftan birinin imkânsız olması diğer tarafın mümkünün zatının dışında bir sebeple var olmasını gerektirir. Yani mümkünün var olması, diğer tarafta yokluğun yokluğunun sebebinin var olmamasıdır.¹⁰ Esasen düşünürün burada anlattığı şey, var olanın mutlaka bir sebep dolayısıyla var olduğudur. Bu sebep ise Zorunlu Varlık'tır.

Kemalpaşazâde'nin zorunlu, imkânsız ve mümkün kavramlarının bedihî olduğu yönündeki düşünceleri, sık sık atıfta bulunduğu İbn Sînâ ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin bazı eserlerinde detaylı olarak açıklanmaktadır. Nitekim İbn Sînâ, mevcûd, şey ve zorunlu kavramlarının önsel olduğunu ve anlamlarının nefste doğrudan şekillendiğini ifade etmektedir. Ona göre mezkûr kavramları kendilerinden daha iyi açıklayacak başka kavramlar yoktur. Bu nedenle sözü edilen kavramlar hatırlanmadığında ya da onlara delalet eden lafız anlaşılmadığında, onları tarif eden lafız onlardan daha belirgin değildir. Sadece "dikkat çekme" veya "tenbih" veya da "belirti" yoluyla hatırlatılmaktan ibarettir. Çünkü söz konusu kavramlara ilişkin tanımlar kısırdöngüye yol açar. Mesela, mümkün tanımlanmak istendiğinde o tanımda ya zorunlu ya da imkânsız kavramları kullanılır. Zorunlu tanımlanmak istendiğinde onun tanımında da ya mümkün veya imkânsız alınır. Benzer şekilde imkânsız tanımlanmak istendiğinde zorunlu ve mümkün kavramları kullanılır.¹¹

Seyyid Şerif Cürcânî de İbn Sînâ'da olduğu gibi, zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının tasavvurlarının bedihî olduğunu düşünmektedir. Nitekim ona göre akıl sahibi, insanın canlı olması gerektiğini, bazen yazan insan olabileceğini ve taş olmamasının mümkün olmadığını bilir. İnsana özgü

⁹ Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 184-185; a. mlf., "Risâle fi Tahkiki Vücübü'l-Vâcib", *Mecmû' Resâilü'l-Allâme İbn Kemâl Paşa* (İstanbul: Darü'l-Lübâb, 2018), 6: 194, 200.

¹⁰ Kemalpaşazâde, "Risâle fi Tahkiki Erne'l-Mümkün lâ yekünü ehadu tarafeyni evlâ bihi li-zâtihi", *Mecmû' Resâilü'l-Allâme İbn Kemâl Paşa* (Darü'l-Lübâb, İstanbul 2018), 6: 376.

¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1: 27, 32-33.

bu üç nitelik, bazen ya her birinin diğerlerinden biriyle veya onun olumsuzlanması yoluyla açıklanmıştır. Benzer şekilde zorunlu, imkânsız ve mümkün kavramları da birbiriyle açıklanabilir. Mesela, "Zorunlu, yokluğu imkânsız olandır." veya "Yokluğu mümkün olmayandır." şeklinde açıklama yapılmış ve başka bir şekilde açıklanamamıştır. Aynı şekilde, "İmkânsız ne demektir?" denildiğinde, yine "Yokluğu zorunlu olandır." ya da "Varlığı mümkün olmayandır." şeklinde kavramlar birbirleriyle açıklanabilmiştir. Dolayısıyla Cürcânî'ye göre varlığı zorunlu olan bazen yokluğa nispet edilen imkânsız kavramıyla, bazen de yokluğa nispet edilen mümkünün olumsuzlanmasıyla açıklanmıştır. Benzer şekilde varlığı imkânsız olan da bazen yokluğa nispet edilen zorunlu ile açıklanırken, bazen de varlığa nispet edilen mümkünün olumsuzlanmasıyla ifade edilmiştir. Bu kavramlardan mümkün de bir taraftan varlığa ve yokluğa nispet edilen zorunlunun olumsuzlanması ile, diğer taraftan da varlık ve yokluğa nispet edilen imkânsızın olumsuzlanmasıyla açıklanmıştır. Ancak Cürcânî, zorunlu, imkânsız ve mümkün kavramlarının bu şekilde tarif edilmesinin açık bir kısır döngü olduğunu dile getirmektedir.¹²

Kemalpaşazâde'ye göre Zorunlu Varlık'ın varlığı zorunludur, yokluğu ise imkânsızdır. Başka bir ifadeyle, O'nun varlık olması mümkün olmadığı gibi, var olan olarak olmaması da mümkün değildir. Hatta bu olumsuzluğun her iki itibarda biri için varsayılması mümkün değildir. Bütün yetkinlikler (kemâlât) Zorunlu Varlık'ın subûtu içindir. Bu yetkinliğin O'nun zatından ayrılmasını tasavvur etmek imkânsızdır.¹³ Kemalpaşazâde, mümkün ile ilgili kendinden önce meşhur olan "mümkün, varlığında mevcûd bir illete muhtaç olan"¹⁴ şeklindeki tanımı zikreder. Nitekim Kemalpaşazâde'nin farklı eserlerinde sıklıkla atıfta bulunduğu İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ı "Varlığı zâtı gereği olanın illeti yoktur.", mümkün varlığı ise "Varlığı zâtı gereği mümkün olanın illeti vardır." şeklinde tanımlar.¹⁵

Düşünüre göre imkânsız, varlığı kendisi için imkânsız olan iken; mümkün ise varlığı ve yokluğu imkânsız olmayandır. Bu bağlamda Kemalpaşazâde, mümkün olanın, zâtına göre eşit şekilde varlığı da yokluğu da kabule elverişli olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla varlık zâtı dikkate alındığında ya varlık ve yokluk tarafından birini gerektirmez veya varlık ve yokluğun ikisini birlikte gerektirir yahut da yokluk olmaksızın varlığı gerektirir veya varlık olmaksızın yokluğu gerektirir. Burada zâtı dikkate alındığında zorunlu

¹² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1: 658-659.

¹³ Kemalpaşazâde, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib*, vr. 114^h.

¹⁴ Kemalpaşazâde, "Risâle fî Tahkîki Enne'l-Mümkün lâ yekûnü ehadu tarafeyni evlâ bihi li-zâtihi", 365.

¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1: 35.

olan ve yokluk olmaksızın varlığı gereken Zorunlu Varlık iken, zâti bakımından değil de başkası sebebiyle zorunlu olan ve varlık ve yokluğu eşit derecede gerektiren ise mümkün varlıktır.¹⁶

Zorunlu, imkânsız ve mümkün kavramları esas itibarıyla bizâtihi dış dünyada var olmaları mümkün olmadığından dolayı aklı ve itibarı niteliklerdir. Zira mezkûr kavramların zât olarak dış dünyada bulunması mümkün değildir. Bu bakımdan dış dünyada zorunlu ve mümkün niteliklerini taşıyan varlıklar var olabilir. Hatta bu kavramlardan imkânsız (mümteni) kavramının zât bakımından dış dünyada varlığı mümkün olmadığı gibi, bu niteliği taşıyan herhangi bir varlığın da bulunması mümkün değildir. Zira kelime olarak imkânsız “yok olma” manasındadır ve dolayısıyla imkânsız, yok olmak zorunda olandır. Ancak imkânsızın yok olmasıyla her yok olanın zâti itibarıyla imkânsız olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü bazen yok olan, yukarıda işaret edildiği gibi, zâti bakımından mümkün olabilir. Dolayısıyla her yok olan imkânsız değilken; her imkânsız olan mutlaka yoktur.¹⁷

Kemalpaşazâde'nin düşüncesinde zorunlu, imkânsız ve mümkün, illet kavramıyla ilişkili olarak ele alınır. Esasen düşünüre göre mümkün varlık, olduğu gibi olmak bakımından dikkate alındığında var olmayı kabul edendir. Kemalpaşazâde'nin “olduğu gibi olmak bakımından”¹⁸ ile kastettiği varlığın veya bir şeyin özü, yani mahiyeti açısındandır. Varlığın imkânını, mahiyeti itibarıyla mümkün olması şeklinde açıklayan ise Kemalpaşazâde'nin kendisinden iktibas yaptığı İbn Sînâ olmuştur. Zira İbn Sînâ'ya göre varlığın mahiyet sahibi olması, onun mümkün varlık olmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle, mümkün varlık özünde imkân niteliğine sahip olandır.¹⁹ Burada Kemalpaşazâde, varlık mefhumunda “zâtı/özü” esas almakta, bir başka ifadeyle bütün özelliklerden mücerred varlığın kendisi olmasına dikkat çekmektedir. Zira ona göre zaman kaydından ve diğer niteliklerden arınmış olarak varlığın kendisini kabul eden şeyin, bu varlığı bütün zamanlarda kabul etmesi bir zorunluluktur. Çünkü Kemalpaşazâde, özü gereği olan bir şeyin arzî olan ile ortadan kalkmayacağı düşüncesindedir. Zaman ve zaman ile ilgili nitelikler ise varlığın özünde olan değil, ilişkinlerindedir. Bu sebeple varlığın kendisini özü gereği kabul eden onun bütün ilişkinlerini de kabul etmiş olmaktadır. Kemalpaşazâde, varlığın niteliğini tek bir hakikat, devamlı olmasını veya yokluktan önce ya da sonra olmasını ise varlığın ilişkinleri olarak görmektedir.

¹⁶ Kemalpaşazâde, “Risâle fi Tahkîki Vücûbi'l-Vâcib”, 210-211

¹⁷ Ömer Mahir Alper, Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 34.

¹⁸ Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, 190.

¹⁹ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 210.

Dolayısıyla varlığında bir illete muhtaç olan mümkün varlık, şayet bu söz konusu illet kendisine ilişirse zâtından dolayı değil, başkası sebebiyle mümkün zorunlu olur, yani zâtı bakımından imkân halinde iken, başkası ile var olması zorunlu hale gelir. Ancak bu durum mümkün varlığın zâtına aykırı bir durum değil, aksine onun varlığını kuvvetlendirendir. Eğer mümkün varlığın illeti var olmazsa bu durumda da mümkün var olmaz, aksine imkânsız olur.²⁰

Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde, mümkün varlığın, âlemin varlığında herhangi bir illete muhtaç olmayan Zorunlu Varlık'a muhtaç olduğu düşüncesindedir. Âlemin Zorunlu Varlık'a muhtaç olması durumu, İslam düşüncesinden kelam bilginleri ile filozofların hemfikir olduğu bir görüştür. Ancak bu muhtaçlık durumunu, filozoflar "imkân" ile, kelam bilginleri ise "hudûs" kavramıyla izah etmektedirler. Esasen imkân ve hudûs İslam düşünce geleceğinde Allah'ın varlığının ispatı bağlamında kullanılmış ve delil olarak formüle edilmiştir.²¹ Âlemin ve âlemdeki bütün varlıkların bir niteliği olan imkân kavramından hareketle imkân delili Allah'ın varlığını ispatlama üzerine formüle edilmiştir.²² "Sonradan meydana gelmek" manasındaki hudûs ise âlemin varlığından önce bir yokluğun bulunmasını ifade etmektedir. Kelâm bilginleri hudûs kavramını Allah'ın varlığını ispatlamak üzere kullanmışlardır.²³ Onlar tarafından ortaya konulan bu teoride "Âlem sonradan yaratılmıştır."²⁴ ilkesi esastır. Zira isbât-ı vacip yöntemi olarak kelam bilginlerince kullanılan hudûsun anlamı; "zaman açısından yoklukla öncelenen bir şeyin zaman içinde varlığa gelmesi"²⁵ şeklindedir.

Kemalpaşazâde, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* adlı eserinde Zorunlu Varlık'ın hudûs, imkân ve noksan sıfatlarla vasıflanmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Zorunlu Varlık, zâtı bakımından vâcib, sıfatları açısından da kâmilidir.²⁶ Bu bağlamda düşünür, mezkûr eserinde, bir sonraki bölümde ele alınacağı gibi, önce mevcûd kavramı çerçevesinde Zorunlu Varlık olan Allah'ın varlığının ispatına dair bilgiler verdikten sonra O'nun sıfatları konusuna değinir. Ona göre Yüce Allah, zâtı bakımdan mükemmeldir. O, birdir, samed'dir, hay'dir, âlimdir, kâdirdir, mürîddir, sem'idir, başırdır, mütekelimdir, rahmandır, rahîmdir, mütekebbirdir. O yok olmadı ve yok olmaz, ci-

²⁰ Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, 190-191; a.mlf. "Risâle fi Tahkiki lüzûmî'l-imkân li'l-mümkin", *Mecmû' Resâli'l-Allâme İbn Kemâl Paşa* (İstanbul: Darü'l-Lübâb, 2018), 6: 478-479.

²¹ Bekir Topaloğlu, İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, 62 vd.

²² M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 238.

²³ Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 1998), 18: 304.

²⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 79.

²⁵ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 233.

²⁶ Kemalpaşazâde, *Risâle fi İsbâti'l-Vâcib*, vr. 115^a.

sim ve cismânî değildir, cevher ve araz da değildir, kuşatandır, ancak kuşatılan değildir, her şeyi bilir, ancak kendisi bilinmez.²⁷ Kemalpaşazâde, Allah'ın ilmi ile ilgili olarak "... O, kulların önlerindeki ve arkalarındakileri (yapıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O'nun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır (O, göklere, yere, bütün evrene hükmetmektedir). Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na güç gelmez. O, yücedir, büyüktür."²⁸, "O'ndan çocuk olmamıştır (kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."²⁹ mealindeki ayetlere atıf yapar.

Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde, Zorunlu Varlık olan Allah'ın varlığının hudûs, imkân ve noksan sıfatlarla nitelenmesinin mümkün olmadığını ve O'nun zâtı bakımından vâcib varlık, sıfatlarıyla ise kâmil olduğunu ifade etmektedir. *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* adlı eserinde de Allah için "a'zamu" ifadesinin O'nun yüceliğinin çokluk vasfı gibi artan-eksilen bir durum değil, sıfatlarının mükemmelliğine (kemâl) işaret etme amacıyla kullanıldığını ifade etmektedir.³⁰ Ona göre Zorunlu Varlık'ın mezkûr sıfatlarla nitelenmesi, bir insanın falan yerde falan zamanda doğmuş olması gibi değildir. Zorunlu Varlık'ın varlığı kendine özgüdür.

Kemalpaşazâde'nin gerek *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* adlı eserinde ana hatlarıyla imkân ve hudûs kavramları çerçevesinde ontolojik olarak Allah'ın varlığına değinmesi ve ardından O'nun sıfatlarıyla kâmil olduğunu vurgulayarak sıfatları ele alması gerekse *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* adlı şerhinde imkân delili açıklaması isbât-ı vâcib probleminin onun düşüncesinde önemli bir yer işgal ettiğini göstermektedir. Nitekim Kemalpaşazâde'nin bir kısmının şerhini yaptığı Devvânî'nin *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin girişinde "Bu risâlede, şânı yüce olan Vâcib'in ispatı hakkında hikmetin en önemlilerinden nakledilmiş burhânların yöntemlerini yazdım."³¹ şeklinde onun amacını vâcib konunun önemine dair bir vurgudur. Devvânî'nin eserinde isbât-ı vâcib problemine ilişkin kendinden önce ortaya konulan meselelere dair herhangi bir açıklama yapmaksızın doğrudan probleme yoğunlaşması, bununla birlikte sistematik olarak problemi ele alması ve kendinden önceki bazı görüşleri değerlendirerek eleştirmesi oldukça önemlidir. Zira Devvânî, Allah'ın

²⁷ Kemalpaşazâde, *Risâle fi İsbâti'l-Vâcib*, vr. 114^b.

²⁸ Bakara, 2/255.

²⁹ İhlâs, 112/2-4.

³⁰ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 61^b.

³¹ Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 69-70.

varlığını ispat probleminin dinî olduğu kadar felsefî olduğunun da farkındadır.³² Kezâ Kemalpaşazâde'nin de aynı farkındalıkla Devvânî'nin mezkûr eserine şerh yazmak suretiyle ve *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* adıyla da kısa ama öz olarak Allah'ın varlığının ispatının yanı sıra sıfatlarını ve isimlerini de incelediği bir risale telif etmek suretiyle isbât-ı vacip problemine bir katkı yaptığı görülmektedir.

2. Kemalpaşazâde'nin İsbât-ı Vâcib Yorumu

Kemalpaşazâde, *Risâle fi İsbâti'l-Vâcib* adlı eserinde mevcûd kavramından hareketle, Allah'ın zâtî bakımından Vâcibü'l-Vücûd, sıfatları itibarıyla da kâmil olduğunu ve O'nun hudûs ve imkân ile nitelenemeyeceğini belirtmiştir. Zira ona göre kıdem ve vücûb yetkinliklerin (kemâlât) en yetkini, imkân ve hudûs ise noksanların en noksanıdır.³³ Başka bir ifadeyle, Kemalpaşazâde'nin düşüncesinde imkân, ontolojik olarak varoluşa açılan bir kapıdır. İmkân, varlığa da yokluğa da eşit mesafededir ve imkânın olmaması durumunda ya özü gereği zorunlu ya da imkânsız olan vardır.³⁴

Allah'ın varlığına inanma ile birlikte O'nun varlığını bilmek, özellikle Kemalpaşazâde'nin "bilir, bilinmez"³⁵ ifadesi göz önüne alındığında aklî olarak Allah'ı bilme ve varlığını kanıtlamanın nasıl mümkün olabileceği insan zihnini meşgul eden önemli bir sorundur. Kemalpaşazâde, "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok âlâmetler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?"³⁶ mealindeki ayete atıfta bulunarak, insan idrakinin Allah'ın varlığı için delil olabileceğini iddia etmektedir. Bununla birlikte o, insanın aklî olarak idrak edemeyeceği birtakım hakikatlerin varlığına da işaret ederek, onun söz konusu hakikatleri ancak Allah'ın insanlara bir lütufla vermesi durumunda idrak edilebileceğini belirtir.³⁷

Düşünür, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserine şerh olarak yazdığı *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* isimli eserinin giriş kısmında Allah'ın varlığını bilmenin biri inanç diğeri de burhan olmak üzere iki yolu olduğunu ifade eder.³⁸ Kemalpaşazâde, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-*

³² Muhammed Ekrem Ebû Gûş, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib li-İmâmî'd-Devvânî* (Amman: Dârü'n-Nûr, 2013), 63.

³³ Kemalpaşazâde, *Risâle fi İsbâti'l-Vâcib*, vr. 115^a.

³⁴ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, 36-37.

³⁵ Kemalpaşazâde, *Risâle fi İsbâti'l-Vâcib*, vr. 114^b.

³⁶ Zâriyât, 51/20-21.

³⁷ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti vâcib*, vr. 61^b.

³⁸ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 61^b.

kadîme adlı bu eserinde Allah'ın varlığının ispatına yönelik çeşitli burhan yöntemlerini ele almış³⁹ olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda kendisinin de zikredilen şerhi ele almasındaki temel amacının Allah'ın varlığını bilme imkânı olan burhan yöntemini tartışmak olduğunu dile getirmektedir.⁴⁰

Kemalpaşazâde, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı eserinde Zorunlu Varlık olan Allah için kîdem ve vücûb kavramlarını kullanırken, âlemi de imkân ve hudûs ile nitelendirir.⁴¹ Ayrıca *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib*'de de âlemi, oluş ve bozuluşa tabi olan imkân âlemi şeklinde⁴²; *fî Beyâni'l-vücûd* adlı eserinde ise imkân âleminin bir gölge âlem olduğunu ve tabiatında eksiklik olmasından dolayı hakikî olan nurun aksine onun karanlık ile nitelendirildiğini ifade eder.⁴³ Bu bağlamda *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib*'de o, şâir Lebiyd'e atfedilen ve Kâdî Beydâvî'nin ifade ettiği "Allah'tan başka her şey bâtıldır."⁴⁴ cümlesini iktibas ederek âlemin imkânı konusundaki düşüncesini destekler.⁴⁵ *Tehâfüt Hâşiyesi*'nde ise âlemi "Tanrı'dan başka her şey"⁴⁶ şeklinde tanımlayarak Zorunlu Varlık olan Allah'ın dışında âlemin mümkün varlık olduğunu vurgulamaktadır.

Farklı eserlerinde mümkün varlığın bir illete muhtaç olduğunu, Zorunlu Varlık'ın ise illete muhtaç olmadığını ifade eden Kemalpaşazâde, Zorunlu Varlık'ı mümkün varlıktan hareketle ispatlar. Nitekim o, Zorunlu Varlık ve mümkün varlığı ele aldığı ve isbât-ı vacip problemine ana hatlarıyla yer verdiği *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin yanı sıra Celâleddîn Devvânî'nin isbât-ı vacip problemine hasredilen eserine de şerh yazmıştır.

Kemalpaşazâde'nin şerh yazdığı Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eseri, "maksad" adı verilen iki bölüme ayrılmıştır. Birinci maksadda, önce ontolojik özellikleri bakımından zorunlu-mümkün kavramları çerçevesinde isbât-ı vâcib, ardından da devir ve teselsülün çürütülmesi konu alınmış, ikinci maksadda da burhân-ı tadbîk, burhân-ı arşî ve burhân-ı müzâyefe ile devir ve teselsülün iptali tartışılmıştır.⁴⁷ Devvânî, isbât-ı vacip ile ilgili burhanların iki istidlal tarzında toplandığını, birincisinin devir ve te-

³⁹ Hatice Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7, no. 2 (Güz 2014): 26.

⁴⁰ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 61^a.

⁴¹ Kemalpaşazâde, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib*, vr. 115^a.

⁴² Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib*, vr. 62^a.

⁴³ Kemalpaşazâde, *fî Beyâni'l-vücûd*, S.K. Fatih Kol., No: 5326, vr. 40^a.

⁴⁴ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr (Kelâm Metafiziği)*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 180-181.

⁴⁵ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib*, vr. 62^a.

⁴⁶ Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, 367.

⁴⁷ Hatice Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", 42.

selsülün iptali ile ilgili olduğunu, diğerinin ise Vâcib'in ispatına doğrudan delalet ettiğini ifade etmektedir. Ancak ona göre ikinci istidlal tarzı, her ne kadar doğrudan Vâcib'in varlığının ispatına delalet etmiş olsa da sonuçta bu yöntem de devr⁴⁸ ve teselsülün⁴⁹ iptali ile ilgilidir.⁵⁰ Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin Devvânî'nin eserinin sadece birinci bölümünün ilk kısmını şerh ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Kemalpaşazâde, Devvânî'nin eserinin ikinci kısmında ele aldığı burhân-ı tadbîk, burhân-ı arşî ve burhân-ı müzâyefe'yi incelemiştir. Sadece şerhini yaptığı kısımda bir yerde, "Burhân-ı arşî'nin açıklamasını ilerde yapacağız."⁵¹ şeklinde bir ibare geçmektedir.

Kemalpaşazâde'nin şerhini yaptığı kısımda Devvânî imkân delilinin farklı vazedişlerini incelemektedir. Şârih, *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib*'in giriş kısmında Allah'ın varlığını ispatlama şeklinde ortaya konulan burhanların dört şekilde olduğunu dile getirir. O, Allah'ın varlığını ispatlayan dört şekli şöyle zikreder:

- (i) Devir ve teselsülün tamamen iptali,
- (ii) Teselsül olmaksızın devrin iptali,
- (iii) Ne devir ne de teselsülün iptaline dayanan,
- (iv) Devr olmaksızın teselsülün iptali⁵²

Kemalpaşazâde, Zorunlu Varlık'ın ispatı bağlamında Devvânî'nin "Mümkün varlığın var olduğunda şüphe yoktur."⁵³ şeklindeki ibaresi ile ilgili var olanın var olan ile kayıtlandığını ifade etmiştir. Düşünüre göre bu terkîb, mutlak olarak imkânı gerektirmez, ancak terkîbin varlıkta olması şartıyla imkân gerekir.⁵⁴ Başka bir ifadeyle Kemalpaşazâde, mümkün varlığın öz niteliğinin imkân olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim bu durumu *Risâle fi Tahkîki'l-eyş ve'l-leys* adlı eserinde dile getirmektedir. Ona göre mümkün varlık, zâtı bakımından ne var olmayı ne de yok olmayı gerektirir. Fakat mümkün varlık, varlığa ve yokluğa dönüşümlü olarak konu olmaya elverişlidir. Bu açıdan düşünüldüğünde mümkün varlık varlığa da yokluğa da uzaktır.

⁴⁸ Devr, bir mantık terimi olarak "biri diğeriyle tanımlanabilen iki tarif, ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğeriyle bağlantılı iki şart arasındaki ilişki" manasına gelmektedir. Metin Yurdağar, "Devir", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TD Yayınları, 1994), 9: 230.

⁴⁹ Teselsül, kelime olarak selsele kökünden türemiştir ve "kesintiye uğramadan ardı ardına devam etmek" anlamına gelmektedir. İsbât-ı vacip probleminde hâdis ve mümkün varlıkların illet-ma'lûl silsilesi oluşturarak kadim ve vacip bir varlıkta durması gerektiğini ifade eder. Bk. Osman Demir, "Teselsül", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 536-538.

⁵⁰ Devvânî, *Risâletü İsbâtî'l-vâcibî'l-kadîme*, 70.

⁵¹ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib*, vr. 72^b; Kemalpaşazâde'nin metninde geçen bu ibareden, onun Devvânî'nin eserinin tamamını şerh etmeye niyetlendiği, ancak bilinmeyen bir sebeple tamamlayamadığı izlenimi ortaya çıkmaktadır.

⁵² Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib*, vr. 64^b-65^a.

⁵³ Devvânî, *Risâletü İsbâtî'l-vâcibî'l-kadîme*, 71.

⁵⁴ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib*, vr. 66^a.

Fakat bu, varlık ve yokluğun, her ikisinin de mümkünün aynısı ve parçası olmadığı manasına da gelmemektedir. Zira bu anlam, mümkün ile ilgili varlık ve yokluğun değişimli olarak söylenmesini doğrulamada yeterli olmaz. Çünkü mümkün varlığın mümkün olabilmesi için varlık ve yokluktan birinin gerekli olması durumunda, mümkün varlığın ortaya çıkışında diğerini kabul etmeye elverişli olmaz. Böylesi bir durumda da varlık ve yokluğu kabule elverişli olduğu bir mertebede mümkünün mahiyeti, varlık ve yokluğun her ikisinde de hâli olur ve gerçekte ikisiyle de nitelenemez. Bu ise “iki çelişğin aklî mertebede ortadan kalkmasında imkânsızlık yoktur.” ilkesince mümkünün aklî mertebede ikisinden biriyle nitelenmesi ve diğeriyle nitelenmemesi manasındadır. Kemalpaşazâde, burada söz konusu olan imkânsızlığın varlık ve yokluğun, her ikisinin dışında olan bir zamanın ortadan kalkması ile ilgili olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

Devvânî, mümkün varlığın doğrudan veya vasıtalı olarak Vâcib varlığa dayanması durumunda amaçlananın gerçekleşmiş olacağını ifade etmektedir.⁵⁶ Kemalpaşazâde, Devvânî'nin bu ifadesinde mümkün varlıkların ister bir ister çok olsun doğrudan veya vasıta ile Vâcib Varlık'a dayandığını ve bu bağlamda mümkün varlıklar arasında bir anlam derecelenmesinin (teşkîk) ve tercihin (tahyîr) olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁷

Devvânî, mezkûr eserinde başka bir ispat tarzını şu şekilde vazeder:

“Herhangi bir varlığın var olduğu şüphe kabul etmez bir şekilde gerçektir. Söz konusu bu varlık eğer Vâcib veya Vâcib'e dayanan bir mümkün ise ispatı amaçlanan şey, bu durumda ispatlanmış olur. Aksi takdirde eğer varlık mertebelerinin herhangi birinde istinat silsilesinde bir geriye dönüş olursa, bu devre sebep olur. Eğer istinat silsilesinde bir geriye dönüş olmazsa, bu da illetlerin sonsuz bir şekilde teselsülüne neden olur. Çünkü mümkünün bir illeti vardır.”⁵⁸

Devvânî'nin formüle ettiği bu delil, İbn Sînâ ve ondan sonra gelen müteahhir dönem kelimacılar tarafından analiz edilen bir delildir. Nitekim İbn Sînâ, farklı eserlerinde Zorunlu Varlık'ın varlığını ispat amacıyla imkân deliline başvurmuştur.⁵⁹ Ancak burada çalışmanın sınırları çerçevesinde sadece *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserindeki konuya ilişkin analizini vermekle iktifa edeceğiz. İbn Sînâ, ismi mezkûr eserinde imkân delilini şu şekilde açıklar:

⁵⁵ Kemalpaşazâde, *Risâle fi Tahkiki'l-Eys ve'l-leys, Mecmû' Resâli'l-Allâme İbn Kemâl Paşa*, VI, (Darü'l-Lübâb, İstanbul 2018), 347-348; Kemalpaşazâde'nin bu risalesinin başka bir tahkiki ve tercümesi hakkında bk. Engin Erdem-Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012): 87-116.

⁵⁶ Devvânî, *Risâletü İsbâtî'l-vâcibi'l-kadîme*, 71.

⁵⁷ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib*, vr. 66^b.

⁵⁸ Devvânî, *Risâletü İsbâtî'l-vâcibi'l-kadîme*, 71.

⁵⁹ İbn Sînâ'nın farklı eserlerinde analiz ettiği imkân delili için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, 231 vd.

“İster sonlu ister sonsuz olsun neden ve nedenlilerden sıralanmış her bir zincirin ancak kendisinde yalnızca bir nedenli bulunduğu zaman onun dışında bir nedene ihtiyaç duyacağı ortaya çıkmıştır. Fakat neden, kuşkusuz zincire bir uç olarak bitişir. Ve yine eğer onda nedenli olmayan bir şey bulunursa onun uç ve son olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla her zincir, bizatihi zorunlu varlıkta son bulur.”⁶⁰

Devvânî'nin *Risâle fi İsbâtî'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinde birinci delil olarak zikrettiği bu delil, kendisinden önce Nasîreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî arasındaki mektuplaşmaların konusu olmuştur. Kâtibî, Tûsî'ye yazdığı mektubunda herhangi bir isim zikretmeksizin önceki bilginlere atfettiği bu delili kısaca şu şekilde takrir eder:

“Bir mevcudun varlığından şüphe edilmez. Bu mevcut eğer zâtından dolayı zorunlu ise amaç gerçekleşmiş olur. Zâtından dolayı mümkün ise etkileylene (müessir) ihtiyaç duyar. Eğer bu etkileyen zâtından dolayı zorunlu ise amaç yine gerçekleşmiş olur. Eğer bu etkileyen zâtından dolayı mümkün ise bir etkileylene ihtiyaç duyar. Bu etkileyen eğer etkilenenin (eser) kendisi ise kısır döngü gerekir. Bu imkânsızdır. Çünkü o zaman bu ikisinden her birisi, etkileyenin etkilenenenden zâtıyla önce olmasının zorunluluğu sebebiyle diğere dayanır. Bu, her birisinin kendisine dayanmasını gerektirir. Zira bir şeye dayanan şeye dayanan, bu şeye dayanmış olur. Bu etkileyen eğer etkilediği şeyden başka bir şey ise ya zâtından dolayı bir mevcutta son bulur ya da sonuza kadar zincirleme devam eder.”⁶¹

Görüldüğü üzere Kâtibî, delilin ortaya konuluşunda herhangi bir isim zikretmez. Bununla birlikte Seyyid Şerif Cürçânî ve Devvânî'nin mezkûr eserine şerh yazan Molla Hanefî (ö. 900/1494) ve Muhyiddin Karabâğî (ö. 942/1535) ise delilin İsrâkî felsefe ekolünün kurucusu Şehabeddîn Sühreverdî'ye (ö. 587/1191) aidiyetini dile getirirler.⁶² Nitekim Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-imâdiyye* adlı eserinde isbât-ı vacip problemi ile ilgili olarak delili şu şekilde zikreder:

“Hiç şüphe yoktur ki şeyler mevcuttur. Bu şeylerden biri zorunlu varlık ise bizim için zorunlu varlık olan bir şeyin varlığı doğru olur. Bu da bizim bilgisini talep ettiğimiz konudur. Şayet bildiğin şeylerin tümü mümkün ise –

⁶⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, nşr. ve çev. Ali Durusoy- Muhittin Macit-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 129.

⁶¹ Nasîreddin Tûsî, *Felsefe Mektupları, Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefi Yazışmalar*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 179-180.

⁶² Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3: 14-15; Molla Hanefî, *Hâşiye 'alâ'r-Risâleti'l-kadîme fi İsbâtî'l-Vâcib*, (S.K. Çorlulu Ali Paşa Kol., No: 304), vr. 152^a; Molla Hanefî'nin bu şerhi hakkında bk. Bilal Öztürk, “Molla Hanefî et-Tebrizi'nin Hâşiye 'ala İsbâtî'l-Vacib Li'd-Devvani İsimli Eserinin Kritik ve Analizi” (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2020); Muhyiddin Karabâğî, *Şerhu'r-Risâle fi İsbâtî'l-vâcibi'l-kadîme*, (S.K., Murad Molla Kol., No: 1367), vr. 26^a.

ki, sen mümkünün tercih ediciye muhtaç olduğunu, sözün bu tercih ediciye geri döneceğini ve mümkün sebeplerin sonsuza kadar gitmeyeceğini bilirsin-mümkünlerin toplamı da mümkündür.”⁶³

Kemalpaşazâde ise mezkûr delili filozofların ve kelamcılarının çoğunluğuna nispet eder. O, Devvânî'nin imkân deliline dair zikredilen bu takriri ile ilgili devr ve teselsülün butlanının açık olduğunu ifade etmektedir. Ancak Kemalpaşazâde'ye göre buradaki örneklerde teselsülün gerekliliğinin zikredilmesi ile ilgili bir durum ihmal edilmiştir. Hâlbuki teselsül batıldır ve bu durum açık bir şekilde karine ile zikredilmiştir. Dolayısıyla Kemalpaşazâde, Devvânî gibi, teselsülün batıl olduğu düşüncesindedir. O, devrin de batıl olduğunu bir örnekle açıklar. Ona göre “a”nın varlığının sebebi “b”, “b”nin varlığının sebebi ise “a” olursa, “a” kendi zâtı bakımından var olur. Bu durum, devirdir, devir ise batıldır. Burada “a” ve ondan başkası vardır. Başka bir ifadeyle “a” ve onun zâtı şeklinde iki şey vardır. Birincisi ikincisi sebebiyle var olur. Esasen Kemalpaşazâde'ye göre, “Birinci ikincisi sebebiyle var olur.” önermesi doğrudur. Zira “a”nın zâtı “a”dır. Bu takdirde “a”, “b” sebebiyle var olur, “b” ise “a”nın zâtı sebebiyle olur. Çünkü “a”nın zâtı kendisidir, yani zâtın zâtı, “a”nın kendisidir. Nihayetinde bu söz, zâtların sonsuz sıralanışına gider. Bu ise devirdir. Oysa Kemalpaşazâde'ye göre devir de teselsül gibi batıldır.⁶⁴

Kemalpaşazâde, Devvânî'nin takririni yaptığı imkân delilini *Tehâfüt Hâşiyesi'*nde de zikreder. O, ismi mezkûr eserinde Allah'ın varlığının ispatıyla ilgili delili şu şekilde vazeder:

“Âlemde mümkün bir varlığın olduğunda şüphe yoktur; eğer bu varlık başlangıçta Tanrı'ya dayanır ve O'nda nihayete ererse, amacımız hasıl olmuştur. Eğer mümkün varlıklar birbirine dayanarak bir teselsül meydana getirirlerse, onların bütünü bütün olmak bakımından, kendisinden başka (şey) demek olan parçalarına ihtiyacından ötürü mümkün olacaktır. O halde bu mümkünler bütününe bir nedeni olması zorunludur. Bu nedenin, bu bütününe ne kendisi olması ne de parçası olması caizdir. O halde bu neden, bu bütününe dışında bir şeydir. İmdi, “bütün mümkünler”in dışında olan bu varlık, “özü gereği zorunlu” olacaktır. İspat edilmek istenen de budur.”⁶⁵

Kemalpaşazâde'nin vazettiği bu delile göre mümkün varlıklar için teselsül bir noktada durmak zorundadır. Mümkün varlıkların dayandığı ilke ise Zorunlu Varlık'tır. Dolayısıyla düşünürün ortaya koyduğu bu delilin imkân delilinin bir başka takriri olduğunu söylemek de mümkündür. Zira mümkün

⁶³ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-îmâdiyye*, nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 80-81.

⁶⁴ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib*, vr. 66^b-67^a.

⁶⁵ Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, 380.

varlıklar, varlığını yokluğuna tercih eden haricî bir illete muhtaçtır. Ona göre bu haricî illet de ancak varlığında başkasına muhtaç olmayan Zorunlu Varlık'tır.⁶⁶

Kemalpaşazâde, bir başka şekilde Zorunlu Varlık'ın varlığının isbâtını, toplam, parça ve illet kavramları çerçevesinde açıklar. Düşünürün şerhini yaptığı *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinde Devvânî, bütün mümkünlerin herhangi bir istisnası olmaksızın mevcut olduğunu ifade etmektedir. Ona göre şayet mümkün varlıklar ma'dûm olsaydı, parçalarından biri de ma'dûm olurdu. Hâlbuki bütün parçaları mevcut olan, zorunlu olarak mevcuttur. Bu bağlamda Devvânî, parçalardan müteşekkil toplamın da mevcut ve mümkün olduğunu ifade etmektedir. Her mevcut mümkünün bir illetinin var olduğunu söyleyen Devvânî, bu toplamın da illeti hakkında üç ihtimalin varlığından bahseder: Buna göre toplamın illeti; (i) ya toplamın kendisi; (ii) ya onun bir parçası; (iii) ya da onun dışında bir şeydir. Devvânî'ye göre birinci durumda, illetin ma'lûlünü öncelemesinin zorunluluğundan dolayı batıldır. İkincisi de bir bütünün illetinin, o bütünün parçasının da illeti olması zorunluluğundan dolayı batıldır. Geriye üçüncü ihtimal kalmaktadır ki Devvânî, mümkün varlıkların illetinin kendileri dışında bir mevcut olması gerektiğini söylemekte ve bu illetin de ancak zâtı gereği zorunlu olan Vâcib olduğunu dile getirmektedir.⁶⁷ Esasen Devvânî'nin yapmak istediği sonuç da Zorunlu Varlık'ın mümkün varlıklar için sebep olduğudur.

Kemalpaşazâde ise mümkün teklerden oluşan toplamın illetinin zorunlu müessir illet olması gerektiği hususunda Devvânî ile hemfikirdir. Ancak o, "Bütün mümkünler, -yani teker teker her mümkün varlık, hiçbir istisnası olmaksızın- mevcuttur." cümlesindeki "hiçbir istisnası olmaksızın" ifadesi ile ilgili Devvânî'yi eleştirmektedir. Zira ona göre teklerin dikkate alındığı, hiçbir istisnası olmaksızın bakımından her mefhumda ya onda başkası dâhil olmaz veya teklerin toplam olarak dikkate alınması şeyin illetini gerektirir. Yine zorunlu olarak doğru değildir ki, bu toplamdaki maddî ve sûrî illetlerin dâhil olması, illetlerin fertlerinden olmayan toplamın duhulünü gerektirir. Çünkü o illet, ma'lûlün aynısıdır. Fakat bu fertlerin ondan olmayan şey olarak ona dâhil olmaması bakımından toplamın dikkate alınması da mümkün değildir.⁶⁸

Düşünür, mümkün varlıkların her birinin sonradan varlığa gelmiş olması veya sebepsiz var olamayacak olmalarının, onların aynı şekilde değerlendirilmesine imkân verdiği kanaatindedir. Böylece tek bir mümkün varlığın

⁶⁶ Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 104-105.

⁶⁷ Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 71.

⁶⁸ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 68^b.

sebebini düşünerek Zorunlu Varlık'ın varlığının ispatı yapılabileceği gibi, iliyet zinciri halinde mümkünlerin hepsi tek bir toplam olarak tasavvur edildiğinde de mümkün varlıkların dışında onların varlık sebebinin ispatına gidilebilir. Bu nedenle de Kemalpaşazâde, mümkün varlıkların hepsi ile oluşturdukları ve hiçbir mümkünün onun dışında kalmadığı varlık silsilesinin bütüncül ve tek olarak ele alınıp, o silsilenin illetinin tayin edilmesi ile Zorunlu Varlık'ın varlığın ispatlanabileceği düşüncesindedir. Nitekim o, Devvânî gibi, bahsedilen silsilenin var edici illeti için ya silsilenin kendisi ya o silsileden bir parça ya da o silsilenin dışında hâricî bir illettir, şeklinde üç ihtimalden söz etmektedir.⁶⁹ Çünkü mümkünler, sonsuza kadar teselsül eden bir mümkünler toplamıdır. Birinci ihtimalde mümkün varlıkların toplamının illeti, bu toplamın kendisidir. Fakat mümkünlerin toplamı toplam olması bakımından mümkündür. Nitekim yukarıda temas edildiği üzere, Kemalpaşazâde, varlığın öz olarak imkân içermesini o varlığı bir illete muhtaç yaptığını düşünmektedir. Mümkün varlıkların toplamı da mümkün varlıklardan oluştuğu için mümkündür. Onun illetinin kendisi olduğu varsayıldığında illeti parçalarının toplamı olur. Bu durumda da, "İllet ma'lûlden öncedir."⁷⁰ ilkesi gereğince toplamın toplamdan önce gelmesi gibi bir durum söz konusu olur ki bu da imkânsızdır.⁷¹

Kemalpaşazâde'ye göre ikinci ihtimal de imkânsızdır. Zira toplamın illeti, aynı zamanda ister bir, isterse çok olsun parçaların da illetidir. Şayet toplamın illeti, o toplamı oluşturan parçalardan her birinin illeti olmamış olsaydı, toplamın parçalarının bir kısmı başka bir illetin ma'lûlü olurdu. Bu durumda ilk illet, toplamın bazı parçalarının illeti olur, diğer parçalarının illeti de ya kendisi olur ya da başka bir illet olur. Bu durum ise mümkün değildir. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'ye göre mümkün varlıkların illetinin, mümkün varlıkların oluşturduğu toplama dâhil olmayan, onlara dayanmayan müstakil vâcib bir illet olması gerekir.⁷² Düşünür, bu vâcib illetin ise ancak Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) olduğunu söylemektedir.

Sonuç

İsbât-ı vâcib problemi, müteahhir dönem İslâm düşüncesinde müstakil yazılan eserlerde varlık (vücûd) ve var olan (mevcûd) kavramları merkezinde, devir ve teselsülün ibtali çerçevesinde ele alınmıştır. Kemalpaşazâde, isbât-ı vâcib problemine, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib* ve *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* adlı eserleriyle katkı yapmış, ayrıca *Tehâfüt Hâşiyesi'*nde meseleyi tartışmıştır. O,

⁶⁹ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 70^a-70^b.

⁷⁰ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 76^a.

⁷¹ Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 70^b.

⁷² Kemalpaşazâde, *Şerhu Risâleti isbâti'l-vâcib*, vr. 70^a-70^b.

Şerhu Risâleti isbâtî'l-vâcib adlı eserinde temel amacının Allah'ın varlığını bilme imkânı olan burhân yöntemini tartışmak olduğunu ifade etmektedir.

Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Risâleti isbâtî'l-vâcib* adlı eseri, Celâeddîn Devvânî'nin *Risâletü İsbâtî'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin birinci bölümünün ilk kısmının şerhidir. Bu eserde devir ve teselsülün iptali yoluyla isbât-ı vâcib problemini ele alan Kemalpaşazâde, *Risâle fi İsbâtî'l-vâcib* adlı eserinde de ana hatlarıyla meseleyi anlatıp Allah'ın zâtı ve sıfatları konusuna girmektedir. Dolayısıyla düşünür, Devvânî'nin birinde, İslam düşüncesinde ileri sürülen burhanları ele aldığı, diğerinde de Allah'ın varlığının ve birliğinin ispatı, zâtı ve sıfatları gibi konulara yer verdiği iki eser telif etmesi gibi, şerhte devir ve teselsülün iptali yoluyla Allah'ın varlığının ispatı problemine değinirken, diğer eserini de isbât-ı vacip meselesinin yanı sıra Allah'ın zâtı ve sıfatlarına hasretmiştir.

Düşünür, var olanın vâcib (zorunlu), mümteni (imkânsız) ve mümkün (mümkün) şeklinde üç keyfiyetten biri ile nitelendiğini belirtmiştir. Ona göre zorunlu, imkânsız ve mümkün kavramlarının bizâtihi manaları bilinir. Bu sebeple bu kavramlara ilişkin herhangi bir tanım yapılamaz. Kemalpaşazâde, zorunlu, imkânsız ve mümkün kavramlarına ilişkin açıklamalarında İbn Sînâ ve Seyyid Şerif Cürçânî'ye sık sık atıfta bulunur. Bu bağlamda o, Zorunlu Varlık'ı, varlığı zorunlu, yokluğu imkânsız şeklinde tanımlarken, mümkün varlığı, varlık ve yokluğa eşit mesafede olan varlık olarak açıklar. Ayrıca o, Zorunlu Varlık için kadîm ve vücûb kavramlarını kullanarak O'nun varlık yetkinliğinin zirvesinde olduğunu belirtmektedir. Buna karşılık âlem için de hudûs ve imkân kavramlarını kullanır ve dolayısıyla mümkün olan âlemin varlık bakımından eksik olduğuna dikkat çekmektedir. Kemalpaşazâde, Allah'ın varlığının ispatına yönelik burhân yöntemlerini ele alarak, imkân deliline ilişkin görüşleri serdettiği *Şerhu Risâleti isbâtî'l-vâcib* adlı eserinde mümkün varlıkların başlangıç ve vasıtayla Zorunlu Varlık'a dayandığını ve dolayısıyla onların varlığının sebebinin özü gereği zorunlu ve sebepsiz olan Zorunlu Varlık olduğunu vurgulamıştır.

Sonuç olarak Kemalpaşazâde, İslam düşüncesinin en önemli metafizik problemine, *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib* ve *Risâle fi İsbâtî'l-vâcib* adlı eserleri telif ederek ve kendinden önceki isbât-ı vâcib problemine dair ileri sürülen burhân yöntemlerini mukayeseli bir şekilde ele alarak önemli katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Arslan, Ahmet. "Kemalpaşazâde'nin Felsefî Görüşleri". 87-120. Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

- Beşikci, Mehmet Necmeddin. Celâleddin Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2018.
- Beydâvî, Kâdî. Tavâliu'l-Envâr. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Şerhu'l-Mevâkıf. çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Demir, Osman. "Teselsül". TDV İslam Ansiklopedisi. 40: 536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Devvânî, Celâleddin. "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde". Seb'u Resâil. 115-167. nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî, Celâleddin. "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme". Seb'u Resâil. 67-114. nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Ebü Gûş, Muhammed Ekrem. Risâle fî İsbâti'l-vâcib li-İmâmî'd-Devvânî. Amman: Dâru'n-Nûr, 2013.
- Erdem, Engin – Pehlivan, Necmettin. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle"si". İslâm Araştırmaları Dergisi, 27 (2012): 87-116.
- Gazzâlî, Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife). nşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gün, Rabia. Kemalpaşazâde'nin Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vacib Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2020.
- İbn Sînâ. İşaretler ve Tembihler, nşr. ve çev. Ali Durusoy- Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, Metafizik. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Karabâğî, Muhyiddin. Şerhu'r-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme. S. K., Murad Molla Kol., No: 1367.
- Kaya, M. Cüneyt. Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa). "Risâle fî Ennehü hel yestenide'l-kadîmel-mümkiin ile'l-müessir". Resâilü İbn Kemal Paşa. 7: 5-32. İstanbul: Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 2018.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa). "Risâle fî Tahkik-i lüzûmî'l-İmkân li'l-mümkin", Resâilü İbn Kemal Paşa. 6: 459-494. İstanbul: Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 2018.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa). "Risâle fî Tahkik-i vücûbi'l-vâcib". Resâilü İbn Kemal Paşa. Resâilü İbn Kemal Paşa. 6: 187-254. İstanbul: Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 2018.

- Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa). "Risâle fî Tahkîki'l-eyş ve leys". Resâilü İbn Kemal Paşa. 6: 343-356. İstanbul: Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları, 2018.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa). fî Beyâni'l-vücûd. S.K. Fatih Kol., No: 5326, vr. 40^a-43^b.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa). Risâle fî İsbâtî'l-vâcib. S.K., Kılıç Ali Paşa Kol., No: 000568, vr. 114^a-116^b; Türkçe tercümesi, "İsbât-ı Vâcib Risâlesi". takdim ve çev. Rabia Gün. Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi, 4: 677-680. ed. Recep Alpyağlı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa). Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arapça Bölümü, No: 6409, vr. 61^b-86^b.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa). Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib, S. K. Atıf Efendi Kol., No: 2816, vr. 228^a-240^b.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa). Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib, S.K. Kılıç Ali Paşa Kol., No: 580, vr. 116^b-141^a.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal Paşa). Tehâfüt Hâşiyesi, çev.. Ahmet Arslan, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987).
- Molla Hanefî. Hâşiye 'alâ'r-Risâleti'l-kadîme fî İsbâtî'l-Vâcib. S.K. Çorlulu Ali Paşa Kol., No: 304.
- Özervarlı, M. Sait. "İsbât-ı Vâcib". TDV İslam Ansiklopedisi. 22: 495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öztürk, Bilal. Molla Hanefî et-Tebrizi'nin Hâşiye 'ala İsbâtî'l-Vâcib Li'd-Devvani İsimli Eserinin Kritik ve Analizi. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2020.
- Peters, Francis E. Antik Yunan Felsefi Terimler Sözlüğü çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Sözen, Kemal. İbn Kemal'de Metafizik. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Sühreverdî. el-Elvâhu'l-imâdiyye. nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Toksöz, Hatice. "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi 7, no. 2 (2014): 25-70.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. Kelâm Terimleri Sözlüğü. Ankara: İSAM Vakfı Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". TDV İslam Ansiklopedisi. 18: 304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Topaloğlu, Bekir. İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001).

Tûsî, Nasîreddin. Felsefe Mektupları, Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar. çev. Murat Demirkol. Fecr Yayınları, Ankara 2015.

Yurdagür, Metin. "Devir". TDV İslam Ansiklopedisi. 9: 230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

CELALEDDİN DEVVÂNÎ'NİN İSLAM AHLAK FELSEFESİNDEKİ YERİ*

Zübeyir BULUT

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

zubeyirbulut@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-4513-9308

Öz

Araştırmamızda 15. Yüzyılın büyük filozof ve mütekellimi Celaeddin Devvânî'nin (ö. 1502) İslam ahlak felsefesindeki yerini, *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eseri üzerinden tespit etmeye çalıştık. Devvânî, ahlak felsefesinde Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini model almış olsa da nefis teorisine dayalı ahlak felsefesi yapma geleneği İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Fârâbî, Ebu Bekir er-Râzî ve Kindî'ye kadar geri gitmektedir. Nitekim *Ahlâk-ı Celâlî*'de bahsi geçen filozofların görüşlerine yer verilmektedir. Gazzâlî, Râgıb el-İsfahanî, Mâverdî ve İbn Hazm gibi âlimler her ne kadar dinî nasların yoğun olarak kullanıldığı ahlak eserleri vermiş olsalar da İslam düşüncesinde ahlâka dair araştırma ve teliflerin ana eksenini filozofların inşa ettiği model oluşturmuştur. Felsefi anlamda en gelişmiş halini *Ahlâk-ı Nâsırî*'de gördüğümüz geleneğin ikinci önemli örneği Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'sidir. Mütekellim İcî, fakih Kınalızâde ve mu-tasavvıf Gülşenî'nin de aynı formatta ahlak eseri yazmış olmaları felsefi modelin İslam ilim tarihinde genel kabul gördüğünü göstermektedir. Devvânî, tevarüs ettiği ahlak mirasını eserine büyük ölçüde alımlamakla kalmamış, aynı zamanda ahlak felsefesi literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Esere İşrakî ve tasavvufî bir renk katması, dinî kaynaklar ve edebî unsurlara bolca yer vermesi, erdemleri hikâyeler ile örneklemesi sağladığı belli başlı katkılar olarak zikredilebilir. Gelenekte onun etkisini izleyebildiğimiz iki önemli eser olarak Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sini ve Mehmed Said'in *Ahlâk-ı Hamîde*'sini örnek verebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Ahlak Felsefesi, Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, Erdemler, Ahlak Eğitimi

JALALADDİN AD-DAWWÂNÎ'S PLACE IN ISLAMIC MORAL PHILOSOPHY

Abstract

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 30 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 15 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Bulut, Zübeyir. "Celaeddin Devvânî'nin İslam Ahlak Felsefesindeki Yeri". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623727>

This paper evaluates Jalaladdin Dawwani's contribution to Islamic moral philosophy considering his *Ahlâq-ı Jalâlî*, a parallel work with those of Ibn Miskawayh's *Tahzîb al-Ahlâq* and Tûsî's *Ahlâq an-Nâsirî*. In addition, the paper assesses whether his mutakallim identity has a role to play in his ethical considerations, which heavily rely on revealed text.

Dawwânî authored his work in a period which witnessed the compromise of Kalam, philosophy and mysticism in Islamic milieu as the co-founding elements of Islamic thought and he successfully represented this new fact, so he got high esteem both in Sunni and Shii environments and was considered a great scholar to be followed by both traditions. Both in his *Ahlâq-ı Jalâlî* and his classical *Hâshiya âlâ Sharh al-jadîd li Tajrîd al-i'tikâd* he followed the method of Shii scholar Tûsî which shows his self-confidence to overcome existing denominational complexities.

In addition to legal disciplines he was occupied with such theoretical studies such as Kalam, philosophy, mysticism and ethics that enabled him to be equipped with a profound scholarship in many areas of Islamic disciplines. Considering the fact that he followed Ibn Sînâ and Tûsî in philosophy, Fahrüddîn ar-Râzî, Îcî and Jurjânî in Asharî Kalam tradition, İbn Arabî in mysticism and Ishrâqî way; as a result of all this he has been thought to integrate three prevailing methods in Islamic scholarship, the peripatetic, theological and mystical ways. Accordingly, he followed and compromised three prevailing methods in his works; i.e., shar'î and narrative method in revealed sciences, theoretical and inductive method of philosophy and Kalam and inspiration method of mysticism. His exposition on *Hayâkîl an-Nûr* and epistle of *Zarwâ* proves that Ishrâqî philosophy had a profound impact on his thought. He also followed the method of Ghazâlî and Îcî as mutakallim, Kinalîzâde as legalist scholar and Gulshanî as a mystic. Islamic moral philosophy, which was formed by the philosopher Ibn Miskeveyh and Tusi, is a discipline that has been adopted and contributed to, let alone seen as a foreign element by scholars and Sufis in the history of Islamic thought.

While determining the position of Devvânî in terms of moral philosophy in our study, we first investigated his sources. We determined that he took the resources of Ibn Miskeveyh and Tusi as they were and added new resources on them. Celeleddin Devvânî clearly states that he wrote his moral book on the basis of Tusi's *Ahlak-ı Nasirî* and frequently cites it by mentioning both his name and the book. He cites Ibn Miskeveyh in several places. While the previous works were mostly based on sources belonging to philosophers and natural scientists, Devvânî also made use of religious sources just like Gazzâlî and differently from him, literary and historical sources. For example, in order to make the virtues easily understood and assimilated, he narrated the case

studies from the history of Islam as a story. He also received couplets suitable for its context. His style was applied at the highest level in *Ahlak-ı Alaî* by his successor Kınalızâde. As a matter of fact, it is seen that the most effective work that we can observe his influence on moral philosophy is *Ahlak-ı Alaî*. Apart from that, we tried to identify a few thinkers and traces of it in the work in which the effect was observed.

Ahlaq-ı jalâlî is shorter both than *Ahlaq-ı Nâsırî* and *Ahlaq-ı Alâî* in volume. This is so, because he didn't devote much debate to topics such as *nafs* and how to get happiness on the one hand and he just summarized some subjects on the other. Nevertheless, we witness some subject matters which are not mentioned in his predecessors' books such as man's stewardship mission and its relation to his ethics. And another shift is a reference to mathematical and geometrical analysis in tackling the subject quite distinct from Tûsî. The fact that he added some religious and mystical advices which were neglected by his predecessors and he also added the advices of Aristotle to Alexandre in the end of his book. And an additional important contribution of Dawwanî to this genre is that he frequently referred to Hellenistic and Greek sources in his ethical considerations which were hardly got referred to prior him.

Key Terms: Jalaladdîn ad-Dawwânî; moral philosophy; Ahlâq-ı Jalâlî; Virtues; moral education.

Giriş

Celeleddin Devvanî, şer'î ve nazari ilimlerin birçoğunda eser vermiş olsa da İslam düşüncesine daha çok felsefi ve kelami eserleri vasıtasıyla katkıda bulunmuş olan bir âlim ve düşünürdür. O, İbn Sînâ, Sühreverdî, Fahreddin Râzî, Seyfeddin Âmidî, Esirüddin Ebherî, Nasiruddin Tûsî, Necmeddin Kâtibî, Kutbeddin Râzî, Adudüddin İcî, Sadeddin Teftazânî, Seyyid Şerif Cürçânî, İbn Mübarekşah ve Ali Kuşçu gibi büyük filozof ve mütekellimlerin ilmî ve entelektüel mirasını devralmış bir 15. Yüzyıl filozof ve mütekellimidir. Devvânî, İran ve Doğu Anadolu'da Karakoyunlular ve Akkoyunluların, Anadolu'nun büyük bir kısmı ile Balkanlar'da Osmanlıların egemen olduğu dinamik ve değişken bir siyasi ortamda yaşamış ve ilmî faaliyet göstermiştir. Onun sadece Karakaoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarlarına değil, Osmanlı ve bazı Timur soylu hükümdarlara da eserler ithaf etmiş olması ve birçok sultan veya şehzade ile ilişkiler kurmuş olması, ilmî dirayeti kadar o günün İslam dünyasındaki popülerite ve etkisini de belgelemektedir.¹ Osmanlı ilim havzasında hem Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi gibi öğrencileri vasıta-

¹ Bk. Harun Anay, "Celeleddin Devvanî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi" (Doktora Tezi, İÜSBE, 1994), 42-110.

sıyla hem de eserleri aracılığıyla büyük etki göstermiştir. Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sideki ve Kemalpaşazâde gibi filozof ve mütekellimlerin kitap ve risalelerindeki Devvânî atıfları bu etkiyi belgeler niteliktedir.

Dönemin İran coğrafyasındaki diğer önemli âlim Sadreddin Şirazî'nin Devvânî ile girdiği büyük rekabet ve tartışmalar, Devvânî'nin ilmî otoritesi hakkında bir fikir vermektedir. Zira Sadreddin Şirazî, Devvânî'nin *Tecrîd* hasiyesine iki defa, *İsbâtü'l-Vâcib el-Cedîde*'sine bir defa karşı şerh yazarak onun ilim sahasındaki nüfuz ve itibarını sarsmaya çalıştıysa da bunu başaramamıştır. İki âlim arasındaki bu ilmî tartışmalar rekabetin ötesinde ilmî hayata bir dinamizm kazandırmıştır. Tevarüs ettiği felsefî problemlerle ilgili İbn Sînâcî özgün tutumun tespitini amaçlayan Sadreddin Şirazî'nin aksine Devvânî, İbn Sînâcî felsefe ile Râzî çizgisi arasında konumlanarak Eş'arî kelâmını ihmal etmeksizin, bunları İshrâkî felsefeyle telif etmeye çalışmıştır.² İleriki dönemdeki etkilerine bakıldığında bu tartışmalardan Devvânî'nin galip çıktığı anlaşılmaktadır.

Devvânî'nin beslendiği kaynaklar, İbn Sînâ'nın etkisinde gelişen Meşşâî felsefe ve Râzî, Îcî ve Cürçânî'nin katkılarıyla güçlenen Eş'arî kelimandan ibaret olmayıp onun entelektüel yapısında derin izleri bulunan diğer iki kaynak Sühreverdî'nin kurduğu İşrak felsefesi ve İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesidir. Meşhur *Heyâkülü'n-nûr* şerhi ve *Zevrâ* risalesi gibi bazı eserleri İşrakî etkisinin açık kanıtlarıdır. Devvânî'yi Râzî ve Tûsî tarafından kurulan felsefi kelam, İşrakilik ve tasavvufu harmanlayarak yeni bir düşünce tarzı geliştiren 15. ve 16. Yüzyıl İslam düşünürlerinin önemli bir siması olarak görmek de mümkündür. Felsefe, kelam ve tasavvufun birbiriyle barışık ve İslam düşüncesinin kurucu unsurları haline geldiği bir dönemde Devvânî başarılı bir temsil görevi icra ettiği için hem Sünni hem de Şii dünyada büyük ilgi görmüş ve izler bırakmıştır. Hem *Ahlâk-ı Celâlî*'sinde hem de kelam klasiği haline gelen *Hâşiye alâ Şerhi'l-Cedîd li Tegrîdi'l-İtikâd*'da Şii mütekellim filozof Tûsî'yi esas almış olması mezhebî kompleksleri aşmış ve bu özgüveniyle Sünni ilim çevreleri kadar Şii ilim çevrelerini de etkilemiş olmasını gerektirmektedir.

Devvânî, ahlak, felsefe, kelam, fıkıh, tefsir ve tasavvuf alanlarında eserler vermiş görece ansiklopedik bir âlimdir.³ İşrakî ve tasavvufi eserlerinden hareketle onun nazar ve istidlal yanında tasavvufa özgü keşf ve müşahade yöntemini de benimsemiş, İshrâkî ve Ekberî gelenekleri de düşünce sisteminde harmanlamış olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arî kelamcısı olmasına rağmen vah-

² İbrahim Halil Üçer, "Celâleddin ed-Devvânî", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2019), 577.

³ İlmî kişiliğine dair bk. Anay, "Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", 86-91.

det-i vücûd nazariyesi ve İbn Arabî'ye yöneltilen eleştirilere karşılık vermiştir.⁴ Ekrem Demirli, Kâtip Çelebî'nin Devvânî'yi, Eflatun, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî gibi tasfiye ve riyazet metodunu benimsemiş düşünürler arasında saydığını nakletmektedir.⁵ Hem İbn Sînâ ve Tûsî gibi Meşşai filozoflara, hem Fahreddin Râzî, İcî ve Cürcânî gibi Eş'arî mütekellimlerine, hem İsraki düşünürlerle hem de İbn Arabî ve bu ekoldeki mutasavvıflara dayanarak eser vermesini dikkate alarak onun nakil ve beyana dayalı şer'î metodu, felsefe ve kelamın nazar ve istidlal metodunu ve tasavvufun keşf, ilham ve müşahede metodunu kendinde mezcetmiş bir âlim ve düşünür olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Bu makalede biz, Devvânî'nin, İbn Miskeveyh'e ait *Tehzîbü'l-Ahlâk* ve Tûsî'ye ait *Ahlâk-ı Nâsırî* çizgisinde telif ettiği önemli bir ahlak klasiği olan *Ahlâk-ı Celâlî* ile İslam ahlak düşüncesine yaptığı katkıyı ve ahlak felsefesindeki yerini tespit etmeye çalışacağız. Mütekellim kimliğinin bu eserde bir etkisinin olup olmadığını, nassa dayalı ahlak düşüncesi açısından nerede durduğunu anlamaya çalışacağız. Devvânî'nin ahlak felsefesi üzerine yapılmış çalışmalar arasında Harun Anay'ın doktora tezi ile Murat Demirkol ve Anar Gafarov'un kitap bölüm ve bildiri çalışmaları öncelikle zikredilmeye değer önemli araştırmalardır.⁶ Araştırmamız, mevcut çalışmalardan Devvânî'nin İslam ahlak felsefesindeki yerini ve konumunu tespit etmeye hususi olarak odaklanmasıyla ayrılmaktadır. Devvânî kendi ahlak kitabını bizzat *Levâmi'u'l-işrâk fi mekârimi'l-ahlâk*⁷ diye adlandırmışsa da eser literatürde *Ahlâk-ı Celâlî* adıyla şöhret bulmuştur.

1. Devvânî'nin Ahlak Felsefesinin Kaynakları

Celeleddin Devvânî, ahlak kitabını Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini esas alarak yazdığını açıkça söyler.⁸ Bunun yanında gerek bizzat ismini gerek *Ahlâk-ı*

⁴ Muhammed Bedirhan, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Müdafaaları", *Osmalî'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 199.

⁵ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009), 145. Mehmet Kalaycı, Felsefi Eş'arîlik'in, Râzî, Âmidî, Beyzâvî, İsfehânî, İcî, Teftazânî ve Cürcânî kanalıyla Devvânî'ye kadar Horasan-Maveraünnehir bölgesinde varlığını sürdürdüğünü, Fatih döneminden itibaren de Osmanlı'ya taşındığını ve Devvânî'ye kadar tasavvufa mesafeli iken onunla birlikte İbn Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisiyle sentezlenmiş olduğunu ifade eder. Bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 72.

⁶ Bk. Anay, "Celeleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi"; Murat Demirkol, *Nasireddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 54-66; Anar Gafarov "Ahlakın Kaynağı Problemi: Celeleddin Devvani Merkezli Bir Analiz", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslamî Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 267-282.

⁷ Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 26.

⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 245.

Nâsırî'yi zikrederek sık sık atıfta bulunur.⁹ Devvânî'nin ahlak felsefesinin kaynaklarını incelemeye geçmeden önce onun sistematik, içerik ve yöntem açısından örnek aldığı *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin kaynaklarına bakmak faydalı olacaktır. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'de doğrudan ismini zikrederek atıfta bulunduğu filozof ve bilginler şunlardır: İbn Miskeveyh, Aristoteles, Galen, Stoacılar, Bernamis, Hasan Basri, Ebu Bekir er-Razî, Kindî, İsokrates, Hz. Ali, Selman-ı Farisi, Platon, Gazzâlî, Sokrat, Bryson, İbn Sînâ, Fârâbî, Heraklitos, İskender, İbn Mukaffa.¹⁰ *Ahlâk-ı Nâsırî*'de 30 ayet, 14 hadis nakledilmişken, bu sayı *Ahlâk-ı Celâlî*'de daha fazladır.

Devvânî'nin bazı kaynakları Tûsî'nin kaynakları ile aynı olmakla birlikte Tûsî'ye nispetle onların birçoğuna daha fazla başvurmuştur. Mesela, Sokrat'a yapılan iki atıf ortak olmakla birlikte Devvânî, çocuk yaşta eğitimin önemine ve arkadaşlığa dair Sokrat'ın görüşüne başvurmuştur.¹¹ Tûsî, Platon'a iki atıf yapmışken, Devvânî dokuz atıf yapmıştır.¹² İki eserde ortak atıf, iradi ölüm hakkındaki görüşünden ibarettir.¹³ *Ahlâk-ı Celâlî*'ye özgü atıflar içinde Platon'un meşhur "Geometri bilmeyen evimize giremez."¹⁴ sözü de vardır.

Aristoteles'e her iki filozof da çok atıf yapmıştır. Ancak Devvânî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'de bulunmayan görüş ve nakillere yer verdiği gibi, İslam ahlak felsefi literatüründe ilk defa Aristoteles'in Kral İskender'e yaptığı tavsiyeleri eserinin sonuna yerleştirmiştir.¹⁵ Devvânî'ye özgü atıflara, *Telvîhât*'tan naklen Sühreverdi'nin rüyasında Aristoteles ile diyalogunu ve basit cehaletin tedavisinde gören ile körün aynı kuyuya düşmesi halinde doğacak sorumluluk farkını örnek verebiliriz.¹⁶ İskender'e yapılan atıflar tamamen Aristoteles'in tavsiyeleri üzerinden olduğu için onlara da burada değinmekte fayda vardır.¹⁷ Devvânî'nin aksine Tûsî, İskender'e sadece bir yerde atıf yapmıştır.¹⁸

⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 41, 43, 47, 49, 57, 58, 61, 62, 82, 87, 88, 89, 105, 110, 112, 185, 196, 210, 245, 258.

¹⁰ Her biriyle ilgili atıflar için bk. Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), İbn Miskeveyh (12, 60, 69, 126, 141, 172); Aristoteles (16, 60-64, 66, 69, 72, 74, 79, 84, 116, 121, 129, 142, 240, 115, 251, 264, 265); Galen (53, 83, 84, 146, 147; Stoacılar (64); Bernamis (74); Hasan Basri (138); Ebu Bekir (140); Kindî (147, 148, 179); İsokrates (158, 316); Hz. Ali (158); Selman-ı Farisi (160); Platon (170, 241); Gazzâlî (175); Sokrat (181, 215); Bryson (187); İbn Sina (190); Fârâbî (236); Heraklitos (251); İskender (259); İbn Mukaffa (310, 311, 312).

¹¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 163, 233. Ortak atıflar, 108 ve 145. sayfalardadır.

¹² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 33, 36, 106, 136, 149, 180, 222, 239, 245.

¹³ Bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 170; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 136.

¹⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 36.

¹⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 247-251. Aristoteles'e yapılan diğer atıflar; 33, 43, 66, 89, 94, 95, 107, 115, 179, 180, 186, 194, 196, 212, 220, 222, 226, 232, 245.

¹⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 33, 115.

¹⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 212, 220, 222, 226, 245, 247, 249, 250.

¹⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 259.

Devvânî ve Tûsî, Galen'e genelde aynı konularda başvurmuş¹⁹ olmakla birlikte Devvânî, Galen'in Hz. İsa'yı muhatap alarak söylediği şu cümleyi aktarmakla Tûsî'den farklılaşmıştır: "Ben bedenler tabibinden ruhlar tabibine."²⁰ Öklid'e aynı konuda hem Tûsî hem de Devvânî atıfta bulunmuştur.²¹

Kindî, *el-Hîle li def'ı'l-ahzân* adlı risalesi sebebiyle diğer birçok ahlak müellifi gibi Tûsî ve Devvânî'nin de başvurduğu bir kaynaktır. Tûsî'nin üzüntü konusunda daha geniş yer verdiği Kindî'ye Devvânî daha az yer vermiş ve ismini bir kere zikretmiştir.²² İbn Mukaffa'ya Tûsî üç atıf yapmışken, Devvânî bir atıf yapmıştır. Bunlar aynı konuda başvurulmuş açıklamalar olup, fark alıntının uzun veya kısa oluşundan ibarettir.²³ İki filozofun Fârâbî'ye yaptığı atıflar da aynıdır. Fârâbî'ye isim vererek sadece engerek yılanının dolaylı yardımını örnekendirirken başvurmuşlardır.²⁴ Aslında iki filozof da devlet yönetimi ve medine çeşitleri konusunda Fârâbî'nin görüş ve açıklamalarını naklettikleri halde ona ismen atıfta bulunmamışlardır.²⁵

İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve t-tenbîhât*'ına yazdığı başarılı şerh ile tanınan Tûsî'nin nefis teorisini temellendirirken büyük ölçüde yararlandığı İbn Sînâ'ya niçin gerektiği kadar atıf yapmadığı açıklama bekleyen bir sorudur. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*'de İbn Sînâ'ya sadece Tedbirü'l-menzil konusundaki risalesine değinirken atıfta bulunmuştur.²⁶ Eserinde nefis teorisine Tûsî gibi geniş yer ayırmayan Devvânî ise İbn Sînâ'ya dört özgün atıf yapmıştır.²⁷ Bunlardan biri Ebu Said b. Ebu'l-Hayr ile İbn Sînâ arasında geçen diyalogtur. Ayrıca Devvânî, tevellüd ve tevâlüd konusuyla ilgili olarak İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sından nispeten uzun bir alıntı yapmıştır.²⁸

İbn Miskeveyh'e, Tûsî isim zikrederek altı atıf yapmışken, Devvânî üç atıf yapmıştır.²⁹ Eserinin *Tehzîbü'l-ahlâk* kısmını neredeyse serbest bir çeviri ile tamamen İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ından alan Tûsî için bu kadar

¹⁹ Krş. Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 40, 41, 43, 109.

²⁰ Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 53, 83, 84, 146, 147; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 102.

²¹ Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 145; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 108.

²² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 147, 148, 179; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 144.

²³ Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 310, 311, 312; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 230.

²⁴ Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 236; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 176.

²⁵ Makalede esas aldığımız *Ahlâk-ı Celâli* tercümesinin mütercimi Ejder Okumuş, dipnotlarda bu içeriğin Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle örtüştüğüne dikkat çekmiştir. Bk. Ejder Okumuş, *Ahlâk-ı Celâli*, Devvânî, 179 (dipnot 7), 204 (dipnot 53), 205 (dipnot 55).

²⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 190. Tûsî'nin ismini vermediği eserin, Hümeyra Özturan'ın makalesinin kaynakçasında zikrettiği şu risale olma ihtimali vardır: İbn Sînâ, "Risâle fi Siyâseti'l-menzihiyye". *el-Mezhebü't-terbevî inde İbn Sînâ*, ed. Abdülemir Şemseddin, 232- 260. Beyrut: eş-Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-kitâb, 1988. Bk. Hümeyra Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5, no: 1 (2019): 34.

²⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 33, 41-42, 50, 52.

²⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 33, 41-42.

²⁹ Bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, ; 12, 60, 69, 126, 141, 172; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 36, 127, 134.

atf bile az sayılır. Devvânî, *Tehzîbü'l-ahlâk'ı Ahlâk-ı Nâsirî* üzerinden alımladığı için az başvurmuş olması anlaşılabilir.

Başvurulan ortak referans olması bakımından iki filozofun Gazzâlî'ye yaptıkları atıflar arasındaki sayısal farkın çok olması da ilgi çekicidir. Tûsî, Gazzâlî'ye Devvânî ile ortak olarak sadece bir konuda başvurmuşken³⁰, Devvânî sekiz yerde başvurmuştur. Devvânî'nin bağımsız olarak başvurduğu konular adalet, cömertlik, öfke, şehvet, çocuk eğitimi ve anne baba haklarıdır.³¹

Tûsî, ilk dört halifeden Hz. Ali'ye Devvânî ile ortak olarak ölüm korkusu ve şakacılık konusunda atıfta bulunmuşken,³² Hz. Ebu Bekir'e bağımsız olarak kralların sıkıntısı konusunda atıfta bulunmuştur.³³ Hz. Ebu Bekir'e hiç atıfta bulunmayan Devvânî, Hz. Ömer'e öfke, sılayirahim, kusurları dinleme ve adalet konularında atıfta bulunmuştur.³⁴

Erdeşir Babek, Tûsî'nin biri bağımsız olarak görüş naklettiği, biri de Devvânî ile ortak olarak İran tarihindeki yeri bakımından zikrettiği yer olmak üzere iki atıfta bulunduğu padişahdır.³⁵

Devvânî'nin Tûsî tarafından hiç atıfta bulunulmadığı veya görüşüne başvurulmadığı halde kendisinin atıfta bulunduğu veya görüşüne başvurduğu kaynakları ismen zikretmekle yetineceğiz. Hz. İsa,³⁶ Hasan Bey Bahadır Han,³⁷ Maverdî,³⁸ Şeyh Ebu Said b. Ebu'l-Hayr,³⁹ Şehabuddin Sühreverdî el-Maktul,⁴⁰ Hipokrat,⁴¹ Şeyh Şiblî,⁴² Abdullah Ensarî,⁴³ Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hafîf,⁴⁴ Pisagor,⁴⁵ Melikşah,⁴⁶ Ebu'l-Meâlî Abdülmelik Cüveynî,⁴⁷ Muhammed

³⁰ Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 175; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 137.

³¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 49, 61, 91, 118, 142, 162, 170.

³² Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 108, 175, ; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 72, 104.

³³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 140.

³⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 64, 109, 118, 218.

³⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 294, 303; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 212.

³⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 102, 110, 116, 166.

³⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 17.

³⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 150.

³⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 33.

⁴⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 33.

⁴¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 36, 186.

⁴² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 63.

⁴³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 78.

⁴⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 80.

⁴⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 76, 86.

⁴⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 90.

⁴⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 90.

Zekeriya Râzî,⁴⁸ Zünnûn-i Mısırî,⁴⁹ Ebu Muhammed Rûzbihân,⁵⁰ Batlamyus,⁵¹ İmam Şafîî,⁵² Haccac,⁵³ Büzürgmîhr,⁵⁴ Ebu'l-Hasan Âmirî,⁵⁵ Rûknüddeve Hasan b. Büveyh,⁵⁶ Ömer b. Abdülaziz,⁵⁷ Ebu Müslim Murûzî,⁵⁸ Ka'b b. Züheyr.⁵⁹ Cüneyd-i Bağdadî, Ebu Yezid el-Bistamî, Sehl b. Abdullah Tüsterî'ye ise Sühreverdi'nin rüyasında yapılan övgü dolayısıyla atıf vardır.⁶⁰ İbn Amîd, Ebu Cafer Hâzin, Ali b. Kasım, Ebu Ali Sâî ise Sultan Rûknüddeve'nin görüşlerine itibar ettiği âlim ve fazıl kişiler olmaları hasebiyle atıfta bulunulan kimselerdir.⁶¹ Devvânî, Kur'an dışındaki kutsal kitaplardan Tevrat'taki bir bilgiyi nakletmiştir.⁶²

2. *Ahlâk-ı Celâlî'nin Sistematiği*

Devvânî'nin ahlak kitabını, *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi model alarak, hatta muhtevada büyük ölçüde onun ifadelerine bağlı kalarak yazdığını belirtmiştik. İki eserin sistematiği karşılaştırıldığında bunu anlamak mümkündür. Devvânî'nin kelimeliği onu felsefi bir ahlak kitabı yazmaktan alıkoymamıştır. Aynı şekilde Eş'arî kelamının önemli temsilcilerinden olan Adûdüddin İcî de *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi özetleyerek felsefi tarzda bir ahlak kitabı, *el-Ahlâku'l-Adûdiyye*'yi yazmıştır. Bu eser, üzerine birçok şerh yazılarak genişletilmiştir. Felsefi yöntemle ahlak kitabı yazma geleneği sadece filozoflar ve mütekellimlere mahsus olmayıp fakih ve mutasavvıfların da benimsediği bir tarz olmuştur. Nitekim fakih Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*'yi ve mutasavvıf Muhyî-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*'ı aynı felsefi tarz ve yöntemle yazmıştır. Devvânî'nin önemli kaynaklarından olan Gazzâlî'nin (ö. 1111) de felsefi yöntemle yazdığı bir ahlak kitabı, *Mîzânü'l-amel*'i vardır, ancak Gazzâlî'ye atıflar bu eser üzerinden değil, daha çok *İhyâü ulûmi'd-dîn* üzerinden yapılmıştır. Buna dayanarak Devvânî'nin, *Ahlâk-ı Celâlî*'yi Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinden aldığı felsefi unsurlara dinî ve edebî unsurlar katarak geliştirdiğini söyleyebiliriz.

⁴⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 129-130.

⁴⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 140.

⁵⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 140.

⁵¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 144.

⁵² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 91.

⁵³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 156.

⁵⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 164.

⁵⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 182.

⁵⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 214-215.

⁵⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 118, 222.

⁵⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 240.

⁵⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 240.

⁶⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 33.

⁶¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 215.

⁶² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 229.

Devvânî, kitabını telifte Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini model almış olsa da iki eser bazı hususlarda birbirinden farklılık göstermektedir. *Ahlâk-ı Celâlî* de *Ahlâk-ı Nâsırî* gibi pratik felsefenin üç disiplini birer ana başlık halinde ele almaktadır. Üç ana bölümden birincisi Ahlak Eğitimi, ikincisi Ev İdaresi, üçüncüsü Devlet Yönetimi ile ilgilidir. Tûsî, ana bölümleri "Makâle" adıyla sınıflandırmışken, Devvânî "Lâmi" adıyla sınıflandırmıştır. *Ahlâk-ı Nâsırî*'de alt başlıklar "Fasıl" adıyla; *Ahlâk-ı Celâlî*'de ise "Lâmia" adıyla sıralanmıştır. Bu bölüm ve başlık adlandırmasından Devvânî'nin İsrakî eğilimler taşıdığı anlaşılmaktadır. Devvânî'nin ahlak felsefesindeki etkisini en belirgin şekilde izleyebildiğimiz eser olması bakımından sistematik karşılaştırmasına Kınalızâde Ali Çelebî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini de katmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.⁶³

AHLÂK-I NÂSİRÎ	AHLÂK-I CELALÎ	AHLÂK-I ALÂÎ
Giriş: Hamd, Salavat, Yenilenen 9-11)	Allah'a Dua, Hz. Peygamber'e Salât ve Selâm (13)	Dibace: Hamd ve Salavat (25-26)
Kitabı Telif Sebebi (12-13)	Sultan için Dua ve Övgü (14-19) Kitabın Telif Sebebi ve Şehzadeye Övgü (19-24) Kitabın konusuna dair (24-26)	(Dibace içinde) Hilafet Hamisi Saadetli Pa-dışaha Övgü (26-31) Şehinşahın Övgüsü (31-32) Kitap Yazmaya Sevk Eden Sebep (32-37)
Mukaddime Felsefenin Tanımı ve İlimler Tasnifi (14-18)	Matla (Giriş) Emanet ve Hilafet (27-31)	Mukaddime (Giriş) 1. Bahis: Felsefenin Tanımı ve Kısımları (38-44) 2. Bahis: Pratik Felsefenin Faydası ve Gayesi (44-50) 3. Bahis: Nefis ve Güçleri (51-67) 4. Bahis: Girişin Sonu İnsanın Âlemdeki Üstünlüğü (68-75) İnsani Nefsin Yetkinliği, İyi ve Mutluluk (75-84)
(<i>Celâlî'deki "Halîfelik" yok</i>)	Tenvir: Hilafet-hikmet ilişkisi (31-35) Tabsıra: Ahlakın konusu ve ilimlerin tahsil sırası (35-37)	(<i>Celâlî'deki "Halîfelik" Yok</i>)

⁶³ Bu şekilde *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin planı ile aynı eser grubunda olan önceki ve sonraki bazı seçkin örneklerin planlarını karşılaştıran birkaç çalışma vardır. Bk. Anay, "Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", 238-240; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005); Demirkol, *Nasiredin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, 84-96. En kapsamlısı Demirkol'un yaptığı karşılaştırmadır. Biz bu karşılaştırmaları göz önünde bulundurmuş olmakla birlikte eserlerin yeni Türkçe tercümelemlerini baz alarak sayfa numaraları verdik. Ayrıca başlık ifadelendirmelerinde özel tasarruflarda bulunduk.

AHLÂK-I NÂSİRÎ	AHLÂK-I CELALÎ	AHLÂK-I ALÂÎ
Kitabın Fihristi (18-21)	(Yok)	(Yok)
(<i>Celalî'deki "Huyların Değişebilirliliği" konusu İkinci Kısım: Maksatlar, 1. Fasil'da</i>)	Keşf-i Gıta: Ahlakın Tanımı ve Huyların Değişip Değişmeyeceği (38-45)	(<i>Huyların değişebilirliliği hem Mukaddime 2. Bahiste hem de (55-59) hem de 1. Kitabın 1. Babında incelenir</i>)
Birinci Makale: Tehzîb-i Ahlâk	Birinci Lâmi: Tehzîb-i Ahlâk	Birinci Kitap: İlm-i Ahlâk ve Şerh-i Rumuzu
Birinci Kısım: İlkeler (Me-badi)	(<i>Matla'da Tenvir ve Tabsıra altında kısaca, 31-37</i>)	(<i>Mukaddime'nin baş kısmında değiniliyor</i>)
1. Fasil: Bu İlmin Konusu ve İlkelerinin Bilgisi (25-26)		
2. Fasil: İnsana Ait Düşünen Nefsin Tanınması (27-34)	(<i>Aşağıda 1. Lema'da</i>) (48-57)	(<i>Mukaddime'nin 2. Bahsinde incelenir</i>)
3. Fasil: İnsanî Nefsin Kuvveleri ve Diğer Kuvvelerden Ayırt Edilmesi (35-37)	(<i>Giriş kısmında kısaca</i>)	(<i>Mukaddime'nin 3. Bahsinde incelenir</i>)
4. Fasil: İnsanın Bu Âlemdeki Varlıkların En Şerefli Oluşu (38-44)	(<i>Giriş kısmında insanın halifeliği başlığı altında farklı bir şekilde ele almaktadır</i>)	(<i>Mukaddime'nin 4. Bahsinde incelenir</i>)
5. Fasil: İnsanî Nefsin Yetkinliği ve Noksanlığı (45-48)	(Yok)	(<i>Mukaddime'nin 4. Bahsinde incelenir</i>)
6. Fasil: Nefsin Yetkinleşmesini Sağlayan Şey ve Bu Hususta Hakikate Muhalif Kişilerin Tenkidi (49-59)	(Yok)	(<i>Mukaddime'nin 4. Bahsinde kısaca incelenir</i>)
7. Fasil: Yetkinlikle Amaçlanan İyi ve Mutluluk (60-79)	(Yok)	(<i>Mukaddime'nin 4. Bahsinde kısaca incelenir</i>)
İkinci Kısım: Maksatlar Hakkında (81-184)	(<i>Nâsirî'deki Maksatlar üst başlığı yoktur</i>)	(<i>Nâsirî'deki Maksatlar üst başlığı yoktur</i>)
1. Fasil: Huyun Tanımı, Hakikati ve Ahlakın Değişebilirliliği (81-86)	(<i>Giriş'in sonunda ele almaktadır, 38-45</i>)	(<i>Mukaddime'nin 2. Bahsi içinde incelenir</i>)
2. Fasil: Ahlak Eğitiminin En Üstün Sanat Oluşu (87-88)	1. Lema: Hasr-ı Mekarim-i Ahlâk (<i>İnsanî nefis ve erdemlerin doğuşu hakkında kısaca</i>) (47-52)	(<i>Mukaddime'nin 2. Bahsinde incelenir</i>)
3. Fasil: Güzel Ahlakı Oluşturan Erdemlerin Sayısı (89-92)	2. Lema: Dört Erdem (52-54)	1. Bap: Huyun Kısımları, Erdem ve Erdemsizlik Türleri (85-90)
4. Fasil: Alt Erdemler (93-97)	3. Lema: Alt Erdemler (54-67) Tenvir: Hikmetin alt erdemleri hikmetin sebepleridir (66-67).	2. Bap: Temel Erdemlerin Altında Yer Alan Alt Erdemler (90-98)
5. Fasil: Erdemlerin Zıddı Olan Erdemsizlikler (98-102)	4. Lema: Erdemlere Benzeyen Huylar (67-74) (<i>5'te olması gerekirken burada</i>)	3. Bap: Erdemlerin Zıddı Olan Erdemsizlikler (98-105)

AHLÂK-I NÂSİRÎ	AHLÂK-I CELALÎ	AHLÂK-I ALÂÎ
6. Fasil: Erdemler ile Onlara Benzeyen Haller Arasındaki Fark (103-111)	5. Lema: Erdemsizlikler (74-79) (<i>Nâsirî ve Alâî'deki 4 ve 5 ile yer değiştirmiş</i>)	4. Bap: Erdemlere Benzeyen Erdemsizlikler (105-113)
7. Fasil: Adaletin Diğer Erdemlerden Üstünlüğü ve Kısımları (112-129)	6. Lema: Adaletin Üstünlüğü (79-95)	5. Bap: Adalet Erdemi (113-118)
(<i>Adaletin kısımları, Celâlî'den farklı olarak 7. Fasilda incelenmiştir</i>)	7. Lema: Adaletin Kısımları (95-99)	6. Bap: Adalet Erdeminin Kısımları (118-125)
8. Fasil: Erdemlerin Kazanılma Sırası ve Mutluluk Mertebeleri (130-135)	8. Lema: Erdemlerin Kazanılma Sırası (99-103)	7. Bap: Erdemleri Kazanma ve Mutluluğa Ulaşma Yolu ve Sebeplerin Sırası (125-131)
9. Fasil: Nefis Sağlığının Erdemleri Muhafaza Etmek Suretiyle Korunması (136-148)	9. Lema: Nefis Sağlığının Korunması (103-110)	8. Bap: Erdemlerin Sürekliliği Anlamında Nefis Sağlığının Korunması (131-144)
10. Nefis Hastalıklarının Erdemsizlikleri Giderme Yoluyla Tedavisi (149-184)	10. Lema: Nefis Hastalıklarının Tedavisi (110-146)	9. Bap: Nefis Hastalıklarının Tedavisi (144-293)
İkinci Makale: Tedbîr-i Menâzil	İkinci Lâmi: Tedbîr-i Menzil	İkinci Kitap: İlm-i Tedbirü'l-Menzil
1. Fasil: Eve Duyulan İhtiyacın Sebebi ve Evin Rükünleri (187-191)	1. Lema: Eve Duyulan İhtiyacın Sebebi (147-149)	1. Bap: Evler ve Evin Unsurlarına Duyulan İhtiyaç (295-297) 2. Bap: Ev Reisinin Nitelikleri (297-298) 3. Bap: Bizzat Evin Yönetimi (298-300)
2. Fasil: Mal ve Yiyecek Yönetimi (192-198)	2. Lema: Yiyecek ve Mal Yönetimi (149-154)	4. Bap: Mal Yönetimi (300-313)
3. Fasil: Aile Yönetimi (199-206)	3. Lema: Aile Yönetimi (154-158)	5. Bap: Aile Eğitimi (313- <i>Evlilik ve Eş Eğitimi</i> (313-327))
4. Fasil: Çocukların Yönetimi ve Eğitimi (207-221)	4. Lema: Çocukların Yönetimi (158-168)	<i>Çocuk Eğitimi</i> , 5. Bap: <i>Aile Eğitimi içinde incelenir</i> (327-347)
Ek Fasil: Kitabın Telifinden Sonra Eklenen Fasil (<i>Anne Baba Haklarına Riayet</i>) (222-226)	5. Lema: Anne Baba Haklarına Riayet (169-170)	<i>Anne Baba Haklarına Riayet Adabı</i> 5. Bap: <i>Aile Eğitimi içinde incelenir</i> (347-352)
5. Fasil: Hizmetçi ve Kölelerin Yönetimi (227-231)	6. Lema: Hizmetçilerin Yönetimi (171-174)	<i>Hizmetçi ve Yardımcıların Eğitimi ve Hizmet Adabı</i> , 5. Bap: <i>Aile Eğitimi içinde incelenir</i> (352-368)
Üçüncü Makale: Siyâset-i Müdün	Üçüncü Lâmi: Tedbîr-i Müdün ve Rüsüm-i Pâdişâhî	Üçüncü Kitap: İlm-i Tedbirü'l-Medine

AHLÂK-I NÂSİRÎ	AHLÂK-I CELALÎ	AHLÂK-I ALÂÎ
1. Fasil: İnsanların Toplum-sallığa İhtiyaç Duyma Sebebi, Bu İlmin Mahiyet ve Fazileti (235-246)	1. Lema: İnsanın Toplumsal-lığa (Temeddün) İhtiyacı (175-182)	(İkinci Kitap içinde) 6. Bap: Devlet Yönetimi, Ülkenin Elde Tutulması ve Yöneticilik Kuralları 1. Fasil: İnsanın Sosyal İhtiyacı (369-383)
2. Fasil: Sosyal İlişkilerin Kurulmasını Sağlayan Sevgi Erdemi ve Çeşitleri (247-267)	2. Lema: Sevgi Erdemi (183-199)	(İkinci Kitap içinde 6. Bap) 2. Fasil: Sevgi (383-415)
3. Fasil: Toplum Çeşitleri ve Devlet Türleri (268-289)	3. Lema: Devlet (Medine) Çeşitleri (199-205)	(İkinci Kitap içinde) 7. Bap (3. Fasil): Devlet Siyaseti (415-424)
4. Fasil: Hükümdarın Siyaseti ve Hükümdarların Adabı (290-305)	4. Lema: Hükümdarın Siyaseti ve Hükümdarların Adabı (206-227)	(İkinci Kitap içinde) 8. Bap (4. Fasil): Hükümdarın Siyaseti ve Hükümdarların Adabı (424-445) (Buradan itibaren Üçün Kitap başlıyor) Adaletin Şartları ve Adil Padişahın Gözetmesi Gereken Kanunlar (446-470)
5. Fasil: Hizmetçi Yönetimi ve Hükümdar Hizmetinde Çalışanların Adabı (306-313)	5. Lema: Hizmet Adabı ve Sultan Yakınları ile Devlet Adamlarının Uyacağı Kurallar (227-232)	(5. Fasil): Büyük Sultanların ve Değerli Beylerin Nedim, Yakın, Hizmetçi ve Tabilerinin Adap ve Usulleri (471-476)
6. Fasil: Dostluk Erdemi ve Dostlarla İlişki Şekli (314-328)	6. Lema: Dostluk Erdemi ve Dostlarla İlişkide Görevler (232-237)	(6. Fasil): İnsan Toplulukları ile Yeterli Ölçüde Sosyal İlişki Kurmak (476-481)
7. Fasil: İnsan Sınıflarıyla İlişki Şekli (329-336)	7. Lema: İnsan Sınıflarıyla İlişki Adabı (237-243)	(7. Fasil): İnsan Sınıfları (481-491)
8. Fasil: Platon'un Tavsiyeleri (337-340)	Mağrib: Bazı Ekler 1. Semt: Platon'un Tavsiyeleri (245-247) 2. Semt: Aristoteles'in Tavsiyeleri (247-251)	Son Söz: Platon'un Tavsiyeleri (493-495) Aristoteles'in Tavsiyeleri (495-498)
(Ahlâk-ı Celalî'deki başlık yok)	Sonuç (253-256)	En Son Söz: Gucdüvanî'nin Tavsiyeleri (499-500) En Son Söze Ek (500-501)

3. Ahlâk-ı Celâlî'nin Muhtevası

Burada *Ahlâk-ı Celâlî*'nin muhtevasını ana bölüm başlıkları üzerinden özlü olarak vermekle yetineceğiz.

Devvânî'nin eserinde Birinci Lâmi'den önce Dibace ve Mukaddime işlevlerini birlikte karşılayan bir kısım mevcuttur. Dibace "İftitah" kelimesiyle

başlarken, Giriş konularına “Matla” adlı ara başlık ile girilir. Esere Allah’a hamd, Hz. Peygamber ve Ehlibeytine salavat, Sultan Uzun Hasan ve Şehzade Halil’e övgü ile başlanır. Ardından eserin telif edilme sebebi açıklanır.⁶⁴ *Ahlâk-ı Nâsirî*’nin Birinci Makalesi, İlkeler ve Maksatlar adlı iki alt başlıktan oluşmaktadır. Tûsî’nin İlkeler kısmında ele aldığı felsefe, ahlakın konusu, ilimlerin öğrenilme sırası, nefis teorisi, yetkinlik ve mutluluk konuları burada kısım incelenir. Devvânî bu kısımda ağırlıklı olarak insanın âlemdeki konumuna, emanet ve hilafet görevine, bunu icra edebilmesi için tahsil etmesi gereken ilimlere ayırmıştır.⁶⁵ Burada huy tanımı ve ahlakın değişebilirliği de ele alınmaktadır. Fakat Tûsî gibi ayrıntılı olarak nefis teorisine, nefsin yetkinliğine, iyi ve mutluluk bahsine yer verilmez.⁶⁶

3.1. Birinci Lâmi: Ahlak Eğitimi

Devvânî bu bölümü, İbn Miskeveyh’in ahlak kitabına isim yaptığı Tehzib-i Ahlâk şeklinde adlandırmıştır. Selefi Tûsî de aynı ismi kullanmış, fakat halefi Kınalızâde aynı konuları işlediği bölümü İlm-i Ahlâk diye adlandırmıştır.

Devvânî bu bölümü 10 Lema üzerine kurmuştur. Birinci Lema’da erdemlerin nefsin güçlerinden çıkışını ele almıştır. Huy, selefleri gibi Devvânî tarafından da fiillerin insan nefsinden düşünüp taşınmaya gerek kalmadan kolayca çıkmasını sağlayan meleke olarak tanımlanmaktadır.⁶⁷ İnsan nefsi, kendisinde hem bitkisel, hem hayvanî hem de insanî nefsi barındırır. Hayvanî nefis, biri organlarla idrak, diğeri iradî hareket etme üzere iki fonksiyon icra eder. Davranışların oluşumunu sağlayan kuvve, muharrik güç olarak adlandırılır. Muharrik güç, fonksiyonlarını şehevî kuvve (arzu gücü) ve gazabî kuvve (öfke gücü) ile gerçekleştirir. Devvânî, huyların nefsin kuvvelerinden çıkışını inceledikten hemen sonra İkinci Lema’da dört erdemi hususi olarak ele alır. Şehevî kuvve, ifrat ve tefrite sapsmadan itidal derecesinde işlerse iffet erdemi (fazileti) meydana gelir. Gazabî kuvve itidal derecesinde çalışırsa şecaat erdemi meydana gelir. İnsana mahsus olan natık nefsin pratik felsefe kapsamında mutedil işlemesiyle de hikmet erdemi oluşur. Nefsani kuvvelere bağlı olarak meydana gelen iffet, şecaat (yiğitlik) ve hikmet erdemleri bir kişide birlikte tahakkuk ettiğinde adalet erdemi zorunlu sonuç olarak meydana gelir. Adalet, erdemlerin kemal derecesidir. Böylece dört erdem oluşmuş olur. İnsana ait diğer bütün erdemler bu dört erdemden birinin alt erdemidir.⁶⁸

⁶⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 13-25.

⁶⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 25-37.

⁶⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 38-45. Nefis teorisi, yetkinlik, iyi ve mutluluk konuları için bk. Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürova (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 27-79.

⁶⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 39; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 81.

⁶⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 47-54.

Alt erdemler, *Ahlâk-ı Celâlî*'de Üçüncü Lema'da incelenmektedir. Devvânî, hikmetin alt erdemlerini sekiz madde olarak şöyle sıralamaktadır: Zekâ, çabuk anlama, zihin açıklığı, kolay öğrenme, iyi akletme, ezberleme ve hatırlama. Şecaat kapsamında 11 alt erdem sıralamaktadır: Yüce ruhluluk, cesaret, yüksek himmet, sebat, hilim, soğukkanlılık, şehamet, tahammül, tevazu, hamiyet, yumuşak kalplilik. İffet kapsamında sıralanan alt erdemler 12 tanedir: Hayâ, nezaket, güzel yöneliş, barışçıl olma, sükûnet, sabır, kanaat, vakar, vera, intizam, hürriyet, cömertlik. Adalet kapsamındaki 12 alt erdem şunlardır: Dostluk, ülfet, vefa, şefkat, mükâfat, sılayırahim, güzel yargı, sevimlilik, teslimiyet, tevekkül, ibadet.⁶⁹ Bu erdemler *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Ahlâk-ı Alâî*'de de aynı isimlerle sıralanmaktadır.⁷⁰

Devvânî, *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Ahlâk-ı Alâî*'dekinden farklı olarak erdeme benzeyen erdemsizlikleri normal erdemsizliklerden önce ele almıştır. Erdemlerden erdemsizliklere doğru giden süreçte erdem görünümü olmaları sebebiyle ortada verilmesi makul bir gerekçeye dayanabilir. Devvânî erdeme benzeyen erdemsizlikleri Dördüncü Lema'da incelemektedir. Kişinin hikmet erdemine sahip olmadığı halde çok âlim görüntüsü vermesi, iffetli olmamasına rağmen zahit görünmesi, gerçekte cömert olmadığı halde başkalarının cömert sanması için çok harcama yapması, gerçekte yiğit olmadığı halde cesur intibai vermek için tehlikelere atılması, adalete sahip olmadığı halde adilmiş görüntüsü vermesi böyledir. Burada riya ve sahtekârlık vardır. Takdir ve makam peşinde koşan kimseler bu yola başvururlar.⁷¹

Erdemsizlikler, *Ahlâk-ı Celâlî*'de Beşinci Lema'da ele alınmaktadır. Erdemsizlikler (reziletler), itidalden ifrat veya tefrit yönüne sapma ile meydana gelir. Hikmet, itidalde olması sebebiyle erdem iken, iki ucun ifrat tarafında yer alan kurnazlık ve hilekârlık ile tefrit tarafında yer alan ahmaklık erdemsizliktir. İtidalde bulunmayı ifade eden şecaat erdem iken, gazabi kuvvenin ifratı olan atılganlık ve tefriti olan korkaklık erdemsizliktir. Aynı şekilde şehvi kuvvenin itidalini temsil eden iffet erdem iken, ifrat ucunda yer alan tahkârlık ve şehvetlere düşkünlük ile tefrit ucunda yer alan sönmürlük ise erdemsizliktir. Adalet erdem iken, ifratı olan zulüm ve tefriti olan zulme boyun eğme erdemsizliktir. Bu durumda temelde dört erdem ve sekiz erdemsizlik ortaya çıkmaktadır. Adaletin tüm erdem ve yetkinlikleri kendisinde toplaması gibi zulüm de tüm erdemsizlik ve eksiklikleri kendisinde toplar.⁷²

⁶⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 54-67.

⁷⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 89-97. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Gümümüz Türkçesiyle)*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 86-97.

⁷¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 67-74.

⁷² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 74-79.

Devvânî, adaletin üstünlüğünü Altıncı Lema'da, adalet kısımlarını ise Yedinci Lema'da incelemiştir. Hâlbuki selefi Tûsî bu iki konuyu bir fasıl altında ele almıştır. Adaleti üstünlüğü ve kısımlarıyla iki başlık altında inceleme konusunda Kınalızâde'nin Devvânî'yi takip ettiği görülmektedir.⁷³ Devvânî, adaletin üstünlüğünü matematik ve geometrideki birlik ve oranlardan hareketle açıklamaktadır. Bu konuda *Ahlâk-ı Nâsirî*'deki bilgileri büyük ölçüde muhafaza etse de matematiksel izahta derinleşmesi ve Sultan Melikşah ile İmamü'l-Haremeyn Cüveynî arasında cereyan eden bir hadiseyi adalet örneği olarak nakletmesiyle söz konusu halef ve selefinden ayrılmaktadır. Adalet, diğer üç erdemden farklı olarak özel iki alt başlık daha açılarak genişçe incelenmiştir.⁷⁴

Sekizinci Lema'da erdemlerin hangi sırayla ve nasıl kazanılması gerektiği açıklanmıştır. Ahlak eğitimi, insan tabiatı karşısında sanat olarak konumlandırılmış; tabiatın öğretmen, sanatın öğrenci olduğu belirtilmiştir. Bu yüzden ahlak eğitimi, insanın biyolojik gelişimindeki sıraya göre yapılmalıdır. İnsanda önce beslenmenin yani şehvi gücün, ardından kendini savunma gücü yani şehvi kuvvenin, en sonunda temyiz kuvvesi yani insani nefsin ortaya çıktığı belirtilmiştir. Ahlak eğitiminde tabiat ve âdetin rolüne ayrı ayrı önem verilmiştir. Ahlaki gelişim dikkatli bir eğitim sonucunda gerçekleşir.⁷⁵

Devvânî, Dokuzuncu Lema'da nefsin sağlığını korumayı, Onuncu Lema'da ise nefis sağlığının bozulması halinde başgösteren ruhani hastalıkların tedavi yöntemlerini ele almıştır. Bu iki bölümün ardışık olması anlamlıdır. Ahlakın tıbb-ı ruhani olarak görülmesi Ebu Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı eserine dayanır.⁷⁶ Dokuzuncu Lema'da özellikle eğitim çağındaki çocuk ve gençlerin güzel örnek olacak kişilerle birlikte olmalarına, kötü huylu ve ahlaki bozuk kişilerden uzak durmalarına, güzel huyların alıştırmalar yoluyla yerleştirilmesinin gereğine vurgu yapılmaktadır.⁷⁷

Nefis hastalıkları, diğer adıyla erdemsizliklerdir. Devvânî, bedenî tıbbı dairede tedavi yollarını zikredip bunlar ile ruhani tıp arasında bağlantı kurduktan sonra nefsanî hastalıkları huylara kaynaklık eden üç nefis kuvvesine bağlı olarak incelemiştir. Önce temyiz kuvvesindeki ifrat ve tefrit sebebiyle oluşan hastalıkları ele almıştır. Bunların öne çıkan üç tanesi şaşkınlık, basit bilgisizlik ve birleşik bilgisizliktir. Örnekleri üç ile sınırlaması Tûsî'ye dayanmaktadır.

⁷³ Başlık sayfaları için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 112; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 79 ve 95; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 113 ve 118.

⁷⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 79-99.

⁷⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 99-103.

⁷⁶ Bk. Ebu Bekir er-Râzî, *Ruh Sağlığı* (et-Tıbbu'r-rûhânî), çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018).

⁷⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 103-110.

Zira ilk defa Tûsî, ifrat ve tefrit şeklindeki nicelik bozukluğuna ek olarak nitelik bozukluğundan bahsetmiştir. Nitelik bozukluğu (redaet) tabii yapıya aykırı bir hastalıktır.⁷⁸ Def etme ya da gazabi kuvvenin en önemli hastalıkları, ifratı aşırı öfke, tefriti korkaklık, redaeti ise korku olmak üzere üç tanedir. Bunlardan korku hastalığı üzerinde biraz daha yoğun durulmuştur. Cezbedici gücün yani şehvi kuvvenin başlıca hastalıkları dört olarak tespit edilmiştir. Devvânî bunların ya ifrat, ya tefrit ya da nitelik redaetinden ileri geldiğini belirtmiş ama dört hastalıktan hangisinin hangi kategoriye girdiğini belirtmemiştir. Ancak açıklamalara dayanarak ifratının şehvet düşkünlüğü, tefritinin tembellik, redaetinin de üzüntü ve haset olduğunu söyleyebiliriz. Düşünürümüz her bir hastalığın nasıl tedavi edileceğine dair yöntemleri açıklamıştır.⁷⁹

3.2. İkinci Lâmi: Ev İdaresi

Günümüzde ahlak denildiğinde sadece erdemler, erdemsizlikler ve ahlak eğitimiyle ilgili hususlar anlaşılrsa da İslam ahlak felsefesi geleneğinde insanın irade ve müdahalesiyle oluşan fiilerin tamamı ister bireysel, ister ailevi, ister toplumsal ve siyasi olsun ahlak kapsamında ele alınmıştır. Ev ve şehir ya da aile ve devlet aslında huyların tezahür ettiği alanlardır. Dolayısıyla ahlak kendisini ailede ve darından genişine kadar sosyal ortamlarda gösterir. Bazı araştırmacılar Tedbîr-i Menzili Aile Ahlakı, Siyaset-i Medîneyi Devlet Ahlakı olarak tercüme etmiş olsa da biz buna katılmıyoruz.⁸⁰

Devvânî de Tûsî'ye uyarak ev idaresini (tedbîr-i menzil) pratik felsefenin ikinci önemli alanı olarak incelemiştir. Bu bölüm, altı lemadan oluşmaktadır. Birinci Lema'da eve duyulan ihtiyaç sebebi, İkinci Lema'da yiyecek ve mal yönetimi, Üçüncü Lema'da aile yönetimi, Dördüncü Lema'da çocukların yönetimi, Beşinci Lema'da anne baba haklarına riayet, Altıncı Lema'da hizmetçilerin yönetimi ele alınmaktadır.⁸¹ Bu bölümün muhtevası büyük ölçüde *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye benzemekle birlikte yeme içme adabında içkiden bahsedilmemesi ve kadına itimat edilip edilmeyeceği konusunda Haccac ile bir hacibi arasında geçen diyalog gibi bazı ayrıntılar Devvânî'ye özgü tasarruflar olarak kaydedilebilir.

⁷⁸ Anar Gafarov, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 161-162.

⁷⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 110-146. Nefs düşüncesi merkezinde geliştirilen felsefi ahlak düşüncesinin bağlam alanlarının irdelendiği; ferdi ahlak eğitimi kapsamında; a) ahlâkın mahiyeti, b) insanın çift kutuplu eylem alanına tekabül eden erdem/erdemsizlik ve mahiyeti ve c) şehvî, gazabî ve nâtk nefis temelli eylem kategorilerinin, temel ahlak eserleri üzerinden detaylı bir şekilde incelendiği bir çalışma için bk. Tuğba Günel, "Kalam'da Nefs Fenomenolojisi" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2020) 311 vd.

⁸⁰ Örnek olarak bk. Ayşe Sıdika Oktay, *Kımlızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005)

⁸¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 147-174.

3.3. Üçüncü Lâmi: Devlet Yönetimi

Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*'de Tedbîr-i Müdün ve Rûsûm-i Pâdişâhi adını verdiği üçüncü bölümü yedi lema üzerine kurmuştur. *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin üçüncü bölümü sekiz fasıl üzerine kurulmuş olsa da sekizinci fasılın devlet yönetimiyle ilgili bir bahis değil de Platon'un tavsiyelerinden ibaret olması sebebiyle iki eserin alt başlıklarının sıralı olarak bire bir örtüştüğünü söyleyebiliriz. *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* esas alınarak yazılmış olan *Ahlâk-ı Alâî*'de bu bölümün bilgi içeriği açısından benzeşmesine rağmen dağınık ve düzensiz olduğu görülmektedir.⁸²

Devvânî, Birinci Lema'da insanın toplumsallaşma ihtiyacını; İkinci Lema'da sevgi erdemini; Üçüncü Lema'da devlet (medine) çeşitlerini; Dördüncü Lema'da hükümdarlık siyaseti ve hükümdarların adabını; Beşinci Lema'da hizmet adabı ve sultan yakınları ile devlet adamlarının uyacağı kuralları; Altıncı Lema'da dostluk (arkadaşlık) erdemini ve arkadaşlarla ilişkide yerine getirilmesi gereken görevleri; Yedinci Lema'da insan sınıflarıyla ilişkide uyulması gereken adabı incelemiştir.⁸³ Bu bölümde sosyoloji, siyaset felsefesi ve devlet yönetimiyle ilgili ilke, yasa ve kural statüsünde birçok husus ele alınıp incelenmiştir. Fakat biz makale sınırlılıkları içinde tartışılmaya uygun olmadığı için ilgili konuları burada ayrıntılarıyla inceleyemeyeceğiz.

Devvânî, kitabın sonunda *Ahlâk-ı Nâsırî*'den gelen Platon'un Tavsiyelerine ilaveten kendisi de Aristoteles'in Tavsiyelerini de nakletmiştir. Kitabı edebi bir sonuç yazısı ile tamamlamıştır.⁸⁴

4. Devvânî'nin Ahlak Felsefesinin Özgünlüğü

Devvânî'nin felsefe, kelim ve ahlakta özgün eserler ortaya koyduğu ilim tarihinin tescil ettiği bir gerçektir.⁸⁵ *Ahlâk-ı Celâlî*'nin özgünlüğü birkaç açıdan incelenebilir. Kaynakları, meseleleri inceleme metodu, muhteva çeşitliliği ve kullandığı dil bunların başında gelir. Biz bu eser üzerinden Devvânî'nin ahlak felsefesindeki özgünlüğünü ayrı başlıklar açmadan genel olarak değerlendireceğiz.

⁸² *Ahlâk-ı Alâî*'yi günümüz Türkçesine kazandıran Murat Demirkol, bu dağınıklı gidermek adına bir düzenleme yaparak yine yedi fasılın bir araya gelmesini sağlamıştır. Bk. Murat Demirkol, "Takdim", *Ahlâk-ı Alâî*, Kınalızâde Ali Çelebi (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 21-22.

⁸³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 175-243.

⁸⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 156-157.

⁸⁵ Bu konuda Harun Anay'ın bahsi geçen Doktora Tezine ilaveten yapılmış diğer birkaç bilimsel çalışma için bk. Mehmet Fatih Arslan, "Celâleddin Devvânî'nin Varlık Felsefesi" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015). Mustafa Akman, Celâleddin Devvânî'nin Kelam Sistemi (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2016). Gulamhüseyn İbrahimi Dinani, *Celâleddin Devvânî Filsûf-i Zevku't-teallih* (Tahran. İntişârât-ı Hermes, 1390).

Devvânî'nin *Ahlak-ı Nâsirî*'yi bire bir takip etmediği, ondan yararlanarak özgün bir eser yazmak istediği onun eseri telif gerekçesi olarak yaptığı açıklamadan anlaşılmaktadır. Devvânî, yazdığı eserdeki birçok bilginin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinden iktibas olduğunu bizzat itiraf etmektedir.⁸⁶ Fakat eserin telif sebebini açıkladığı yerde sanki zihninde bu eseri dikkate alarak şu gerekçelendirmeyi yapmaktadır:

Bu bağlamda belirtilen hususların kanıtı; "Ve hayru celîsin fi'z-zemâni kitâb." dizesi gereğince ünlü meliklerin, iyilik imamlarının, iyi önderlerin, büyük filozofların, hikmet sahibi erdemlilerin sözlerinden enfes hikmetleri ve garip kelimeleri içine alan bir kitabı her zaman sırdaş edinmiş olmalarıdır. Elhak kitap, değerli faydaları ve yüksek hakikatleri inceleyen kitaptır. Bunun için o Hazret'in büyük selefleri, onu devlet hazinesinde çok kıymetli mücevherlerden ayrı tutmamışlardır. Fakat bazı mütekaddim âlimlerin şimdi tedavülde olmayan garip şiirler ve bilinmeyen ibareleri içine alan tasnifleri, yani kitapları olduğu için bu sermayesiz fakîr ve hakîrin de bu kitabı yazması ve tamamlamasına işaret-i 'aliyye ile bir işaret geldi. Bu fakîr, düşünce ve endişe nazarıyla öyle derin anlamlara vardı ki neticede şöyle bir durum ortaya çıktı: Konuları tertip etme, düzenleme, birbirine bağlama bakımından kitabın kısımları dağınık ve yaygın iken maksatlar bakımından ahlâk ve siyaset ilminin ana konu ve esaslarının tamamını ihata etmede eksikti. Bu noktada tabiatın mimarı, hayal levhasına şunu nakşetti: Kitap; pratik hikmet ve felsefenin usûl ve esaslarını kapsamakla birlikte delil ve kanıtlar itibarıyla, Kur'anî âyetlerin ışık saçan nurlarından, Hz. Hâtemiyyet-i Mahmûd aleyhi efdalu's-salevât ve ekmelu't-tahiyyât'ın ışık veren hadîslerinden, Sahâbe, Tâbiîn ve meşâyih ve din önderlerinin sözlerinin lambalarından ve de önde gelen ilahî hikmet filozoflarının işaret ışıklarından alınlar yaparak güçlü bir şekilde hazırlanmalıdır. Kitapta uygun yerlerde imkan ölçüsünde o nüshanın maksatlarını muhafaza etmeli, uygun noktalarda keşif ve şuhûd ehlinin zevkiyatından çeşniler katmalıdır. Böylece zamanî seçkin insanların bereketlerinden, güzel ilim ve fikirlerinden nasipsiz kalınmamış olur. Umarım, devlet-i Sultânînin şan u şerefiyle hem ilmî ve teorik hakikatlerin tâliplerinin hem de pratik hikmet ve felsefenin yöntemlerinin sâliklerinin bol haz alacakları ve yeterli derecede nasiplenecekleri bir kitap olur, inşallah.⁸⁷

Ahlâk-ı Celâlî'nin daha önce yazılmış olan *Tehzîbü'l-Ahlâk* ve *Ahlâk-ı Nâsirî*'ye göre özgünlüğünü gösteren hususlardan biri, eserin gerçek ismi olan *Levâmî'u'l-işrâk fi mekârimi'l-ahlâk* adından da anlaşılacağı gibi İsrakî ve tasav-

⁸⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 245.

⁸⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 24-25.

vufî motifler içermesidir. Devvânî'nin Sühreverdî'ye ait *Heyâkilü'n-nûr* eserine *Şevâkilü'l-hûr fi şerh-i Heyâkilü'n-nûr*⁸⁸ adıyla bir şerh yazarak İsrâkîlik takipçisi ve İbn Arabî'ye yöneltilen eleştirilere karşı onu savunmak için yazdığı *Risâle fi İmamı Firavn* adlı risalesiyle de İbn Arabî düşüncesine bağlı⁸⁹ olduğunu göstermektedir. Yukarıda Devvânî'den yapılan iktibasta hem bu vurguyu hem de eserini önceki ahlak kitaplarında eksik olan ayet ve hadisler ile süsleme hassasiyetini görmekteyiz. Devvânî, İslam düşüncesinde, özel olarak da ahlak felsefesinde İsrâkîlik ve tasavvufun önemini vurgulamak için Sühreverdî'nin *Telvîhât*'ından naklen rüyasında Aristoteles ile yaptığı konuşmayı ve Aristoteles'in ağzından Cüneyd-i Bağdadî, Bayezid-i Bistamî ve Sehl-i Tüsterî'nin hakiki filozoflar olduğuna dair itirafını nakleder.⁹⁰

Kaynaklarını incelerken belirtildiği gibi, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin kaynaklarına ilaveten yeni kaynaklara başvurmuş olması da hem eserin hem de onun ahlak düşüncesinin özgünlüğü olarak değerlendirilebilir.

Eserin girişinde insanın emanet ve hilafetinden bahsederek bunu ahlak eğitimiyle ilişkilendirmesi⁹¹ *Ahlâk-ı Nâsırî*'de olmayan bir unsurdur.

Devvânî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'den farklılaşmak suretiyle özgünlüğüne, adabımuâşeret konusunda içki bahsine yer vermemesi, nefis teorisi, iyi ve mutluluk konularına girmemesi bir başka örnek olarak gösterilebilir.

Kınalızâde, çoğunlukla Tûsî ve Devvânî'ye ortak atıf yaptığı halde bazen onun özel görüş ve açıklamasını da aktarma yoluna gitmiştir. Bu örnekler, onun Devvânî'yi bağımsız bir kaynak olarak önemseddiğini göstermektedir. Kınalızâde'nin naklinde Devvânî şöyle demektedir: “Derin bir düşünüşe göre, lezzet ve yararın birlikte meydana getirdiği sevgi orta vadede oluşur, tez kaybolur; lezzet ve iyinin meydana getirdiği sevgi orta vadede oluşur, yine orta vadede kaybolur; yarar ve iyinin meydana getirdiği sevgi orta vadede oluşur, geç kaybolur. Bu birleşik durumlardaki hükümlerin sebepleri, basitlerin gerektirmesini düşünen kimseye açıktır.”⁹²

Devvânî'nin Tûsî'nin bire bir takipçisi olmadığının bir başka delili yine Kınalızâde'nin atıfta bulunduğu şu açıklamasıdır: “Cenabı Hak bir kimseyi sevince dostların birbirlerinin sorumluluğunu üstlenmesi gibi onun sorumluluğunu üstlenir.” Tûsî der ki: “Bu lafız bizim dilimizde Allah hakkında kullanılmaz.” Devvânî buna itiraz eder: “Bu gayet açık bir sözdür. Zira Kitap ve sünnette bunun benzeri çoktur. “O, iyilerin sorumluluğunu üstlenir.” “Allah bize

⁸⁸ Eser hakkında tanıtıcı bilgi için bk. Anay, “Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi”, 115-117.

⁸⁹ Bk. Anay, “Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi”, 91-92.

⁹⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 33. Krş. Şihabüddin Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, çev. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 456-464.

⁹¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 28-32.

⁹² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 387. Krş. Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 185.

yeter. O ne güzel vekildir!" Hatta bir hadis-i şerifte daha fazlası söylenmiştir: "Ben onu sevdiğim zaman onun duyan kulağı ve gören gözü olurum."⁹³ Başka bir hadiste şöyle buyrulur: "Ben sevdiğim kişiyi öldürürüm. Öldürdüğüm kimsenin diyeti benim."⁹⁴

Devvânî, hem toplum sınıfları içinde âlimlerin önemini anlatmak için Rükûddevele hikâyesine yer vermesiyle⁹⁵ hem de sultanların adaletini söz konusu ettiği bağlamda Selçuklu Sultanı Melikşah'ın tevizatı dikkate almadan Abdülmelik Cüveynî'ye hürmet göstermesinin anlatıldığı hikâyeye⁹⁶ geniş yer ayırmıştır. Onun erdem ve doğru uygulamaları örneklendirirken İslam dönemi padişahlarına geniş yer ayırması, halefi Kınalızâde'de daha yüksek düzeye ulaşmıştır.

Devvânî'nin önceki ahlak kitaplarında yokken, Aristoteles'in İskender'e tavsiyelerini ilk defa Ahlâk-ı Celâlî'ye Platon'un tavsiyelerinden sonra koyması da bir özgünlük örneği olarak belirtilebilir.⁹⁷

5. Devvânî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi

Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî'si*, ileriki dönem ahlak felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Ancak bu eserin, *el-Ahlâku'l-Adûdiyye*'nin mazhar olduğu gibi üzerine çok sayıda şerh yapıldığına dair henüz bir bilgiye sahip değiliz. Anay, Muhammed Yusuf Han tarafından bu eser üzerine yazılan *A'zam Sevâtî' el-Âfâk fi Şerh Levvânî'i'l-işrâk* adlı bir şerhten bahsetmektedir.⁹⁸

Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* yoluyla sonraki İslam ahlak düşüncesi üzerinde yaptığı etkiyi izleyebildiğimiz birkaç eser bulunmaktadır. Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî'si* bunların başında gelir. Onun Devvânî'ye yaptığı atıflar çoğunlukla Tûsî'ye yaptığı atıflar ile iç içedir. Eserinin girişinde Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî'sini* ahlak felsefesi literatürü içinde ilk iki eserin ikincisi olarak niteler⁹⁹ onu şu beyit ile tasvir eder:

Ba'dehû şem'-i Devvân nisbetten Oldu *Ahlâk-ı Celâlî* rûşen¹⁰⁰

Kınalızâde'nin Devvânî'nin ismini zikrederek yaptığı atıflara şunları örnek verebiliriz: Temyiz gücünün hastalıkları, yemek adabında sofrada kendi önünden yemek gerektiği, ancak meyvenin başkasının önünden alınabileceği hususu, insanın sosyal hayata duyduğu ihtiyaç, insanların birbirlerine hizmet yoluyla yardım etmeleri, sosyal hayattan kopmamak gerektiği hususu, lezzet

⁹³ Buhârî, "Rikâk", Hadis No: 6502.

⁹⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 411. Krş. Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 196. Tûsî'nin ifadesi için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 264.

⁹⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 214-215. Aynı hikâyeyi Kınalızâde de nakleder. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 449.

⁹⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 90-93.

⁹⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 247-251.

⁹⁸ Anay, "Celeddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", 231.

⁹⁹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 33.

¹⁰⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 36.

ve yararın birlikte oluşturduğu sevgi çeşidi, hakiki aşk, Allah'ın sevdiği kullarının sorumluluğunu üstlenmesi, insan sınıfları içinde âlimlere verilen değer ile ilgili olarak Ahlâk-ı Celâlî'den Rûknüddeve'nin tutumunu öven bir hikâyenin nakli, Aristoteles'in tavsiyelerinin Devvânî'den nakledildiğinin belirtilmesi.¹⁰¹ Kınalızâde'nin bazen Devvânî'yi anmadan doğrudan Ahlâk-ı Celâlî'ye atf yaptığı da görülmektedir.¹⁰²

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Mehmed Said (ö. 1921), Rüşdiye okulları için ders kitabı olarak yazdığı Ahlâk-ı Hamîde'de Devvânî'nin eserlerine sık sık atıfta bulunmuş ve onun açıklamalarından yararlanmış. Onun Ahlâk-ı Celâlî'den yararlandığını belgelemek için şecaatin alt erdemlerinden kibri-nefs, necdet (cesaret); iffetin alt erdemlerinden sabır, cömertlik; adaletin alt erdemlerinden dostluk, mükâfat, hüsn-i şirket, sılayirahim ve şefkat konularında yaptığı alıntılar örnek verilebilir.¹⁰³ Hatta eserin girişinde her ne kadar Ahlâk-ı Adûdiyye'yi esas itihaz ederek Taşköprülüzâde'nin şerhinden ve Gazzâlî'nin İhyâ'sından faydalandığını söylese de eserdeki "Celâlî'de Kindî'den naklen mübeyyendir ki ..." ¹⁰⁴ pasajına dayanarak Mehmed Said'in Devvânî'den önceki ahlak düşüncesini belli bir ölçüde Ahlâk-ı Celâlî üzerinden alımladığı da söylenebilir.

İcî'nin el-Ahlâku'l-Adûdiyye'sine şerh yazan İsmail Müfid İstanbulî (ö. 1802) de Ahlâk-ı Celâlî'ye atıfta bulunmuştur. Mesela cehl-i mürekkeb ve Aristoteles'in vasiyetleri konusunda Devvânî ve eseri Levâmî'u'l-işrâk'ına atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁵

Sonuç

Bu makale çalışmasında Celeleddin Devvânî'nin İslam ahlak felsefesindeki yerini ve yaptığı katkıları Ahlâk-ı Celâlî üzerinden yaptığımız tahlil ve değerlendirmelerle ortaya koymaya çalıştık. Şer'î ilimler yanında kelim, felsefe, tasavvuf ve ahlak gibi nazarî ilimler alanında da yazdığı özlü ve etkili eserlerle İslam düşüncesi ve ilim tarihinde derin izler bırakan Devvânî'nin ahlak felsefesi açısından önemi, onun entelektüel donanımıyla paralel bir manzara arz etmektedir. O, mütekellim Gazzâlî ve İcî, fakih Kınalızâde ve mutasavvıf Gülşenî gibi ahlak ilminde filozofların yaklaşımını ve yöntemini benimsemiştir. Filozof İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin kapsam ve sistematüğünü

¹⁰¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 146, 346, 369,370, 374, 382, 387, 393, 411, 449, 495.

¹⁰² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 50

¹⁰³ Mehmed Said, *Ahlâk-ı Hamîde* (Düzce: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.), 26, 27, 30, 31, 33, 34, 35.

¹⁰⁴ Mehmed Said, *Ahlâk-ı Hamîde*, 54.

¹⁰⁵ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâk-ı'l-Adûdiyye*, Çev. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014), 108, 222, 228.

oluşturduğu İslam ahlak felsefesi, İslam düşünce tarihinde âlimler ve mutasavvıflar tarafından yabancı bir unsur olarak görülmek şöyle dursun, benimsenip üzerine katkı sağlanmış bir disiplindir.

Çalışmamızda Devvânî'nin ahlak felsefesi açısından konumunu belirlerken önce onun kaynaklarını araştırdık. İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin kaynaklarını büyük ölçüde olduğu gibi aldığını, bunlarla yetinmeyip üzerine yeni kaynaklar eklediğini tespit ettik. Önceki eserler daha ziyade filozof ve tabiat bilginlerine ait kaynaklara dayanmaktayken, Devvânî, tıpkı Gazzâlî gibi dinî kaynaklara ve ondan farklı olarak edebî ve tarihî kaynaklara da başvurmuştur. Mesela, erdemlerin kolay anlaşılıp özümsemesini sağlamak için İslam tarihinden yaşanmış örnek olayları hikâye olarak nakletmiştir. Ayrıca bağlamına uygun beyitler almıştır. Onun bu tarzı, halefi Kınalızâde tarafından *Ahlâk-ı Alâî*'de en yüksek düzeyde uygulanmıştır. Nitekim onun ahlak felsefesindeki etkisini izleyebildiğimiz en etkili eserin *Ahlâk-ı Alâî* olduğu görülmektedir. Bunun dışında etkinin gözlemlendiği birkaç düşünür ve eserde de onun izlerini tespit etmeye çalıştık.

Devvânî'nin Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve Cürçânî gibi hem sayıca çok hem de hacimce geniş eserler yazmadığı, özlü ve seçmeci eser telifine yöneldiği görülmektedir. Nitekim eserlerinin çoğunun risalelerden oluşması bunu ispatlamaktadır. *Ahlâk-ı Celâlî*, hacim bakımından hem selefi Tûsî'nin hem de halefi Kınalızâde'nin eserinden daha dardır/kısadır. Tûsî'nin geniş yer verdiği nefis teorisi ve mutluluk konularına hususi yer ayırmaması, bazı anlatımları özlü aktarmakla yetinmesi bunu göstermektedir. Fakat onun seleflerinin ahlak kitaplarında bulunmayıp da bağlamında ilk defa kendisinin ele aldığı konular da vardır. İnsanın hilafet görevi ve ahlak eğitiminin bu görev ile ilişkilendirilmesi, adaletin temellendirildiği yerde Tûsî'den daha çok matematiksel ve geometrik analize başvurulması bunların başında gelmektedir. Selefleri İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin ihmal ettiği dinî ve tasavvufî motif ve izahları eserine alma gerekçesine dair açıklaması ve eserin sonuna Aristoteles'in İskender'e yaptığı öğütlerden oluşan tavsiyeleri eklemesi bu açıdan kıymetlidir. Onun adı geçen iki filozof ahlakçının başvurmadığı başka Yunan ve Helenistik dönem filozof ve bilginlerinin bazı görüşlerini de eserine taşımış olması, filozof duruşundan taviz vermediğinin en önemli kanıtı olarak kabul edilebilir.

Kaynakça

- Anay, Harun. "Devvânî". TDV İslam Ansiklopedisi. 9: 257. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Anay, Harun. Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi. Doktora Tezi, İÜSBE, 1994.

- Bedirhan, Muhammed. "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Müdafaaları". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. Ed. Ercan Alkan. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Demirkol, Murat. "Takdim". *Ahlâk-ı Alâî*. Kınalızâde Ali Çelebi. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Demirkol, Murat. *Nasireddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009.
- Devvânî, Celeleddin. *Ahlâk-ı Celâlî*. Çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Gafarov, Anar. "Ahlakın Kaynağı Problemi: Celeleddin Devvani Merkezli Bir Analiz". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam Ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Murat Demirkol vd. 267-282. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Gafarov, Anar. *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulûmiddin*, çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, ty. 3. cilt.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İlahi Saadet Mîzânü'l-Amel*. İstanbul, Hisar Yayınları: 2014.
- Gülşenî, Muhyî. *Ahlâk-ı Kiram*. Haz. Abdullah Tümsük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Günal, Tuğba. "Kelam'da Nefs Fenomenolojisi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.
- İbn Miskeveyh. *Ahlâk Eğitimi (Tehzibü'l-Ahlâk)*. çev. A. Şener vd. Ankara: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- İstanbulî, İsmail Müfid. *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adûdiyye*. Çev. Selime Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Özturan, Hümeyra. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese". *Nazarîyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5, no: 1 (2019): 1-36.
- Râzî, Ebu Bekir. *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-rûhânî)*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Said, Mehmed. *Ahlâk-ı Hamîde*. Düzce: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.

- Sühreverdî, Şihabüddin. *Kitâbü't-Telvîhât*. çev. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tûsî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Üçer, İbrahim Halil. "Celâleddîn ed-Devvânî". *İslam Düşünce Atlası*. Ed. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İLEM Yayınları, 2019.

İSLÂM YARGI SİSTEMİNE GÖRE DNA VE PARMAK İZİNİN DELİL OLMA DEĞERİ*

Dr. Taha Yılmaz
Ankara Atındağ İlçe Uzman Vaizi
tahayilmaz1981@gmail.com.
Orcid: 0000-0001-9503-3937

Öz

Hukukta tüm haklar ispat için bir delile ihtiyaç duyar. Çünkü ispat, hakkın özüdür ve insan bedenindeki ruh gibidir. Yargı sisteminde hâkim, hüküm verirken sadece iddia eden tarafın söylemleri ile yetinmez, ayrıca bu iddiaları doğrulayacak birtakım maddi delillere ihtiyaç duyar. Bu bağlamda maddi gerçeğe ulaşılması son derece önemlidir. Nitekim özel hukuki muamelelerde ve ceza hukuku alanında şahıslar arasında çekişmeli vakaların yaşanması her zaman mümkündür. Bu yüzden hak sahibinin hakkına kavuşması ve toplum vicdanının rahatlaması gerçeğin ortaya çıkmasıyla mümkündür. Bu çerçevede olay yerinde adeta sessiz şahitler hükmünde bulunup tespit edilen karîneler hâkime bir yön tayin etmektedir. İslâm hukuku adalet anlayışı perspektifinde de hak ispatı için yine karîneler çok büyük bir öneme sahip olup beyyine kavramı içerisinde değerlendirilmiş ve kendileriyle bir takım hükümler verilmiştir. Bu bağlamda biz de çalışmamızda çağdaş ispat vasıtalarından DNA (genetik benzerlik, insan yapı taşları/genotip) ve Parmak İzi (fenotip)'nin delil olma değerini irdelemeye çalıştık. Referans olarak da daha çok İslâm Hukukunun güncel olarak uygulandığı ülkelerdeki âlimlerin görüşlerini esas aldık. Ayrıca bu görüşleri pozitif hukukun verileriyle de karşılaştırma yoluna gittik.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Yargı, İspat, Çağdaş İspat Vasıtaları, İçtihat

THE EVIDENCE VALUE OF DNA AND FINGERPRINTS ACCORDING TO THE ISLAMIC JUDICIAL SYSTEM

Abstract

All rights under the law need evidence to prove. Because the proof is like the essence of the truth and the soul in the human body. In the judicial system, the judge needs some material evidence not only according to the claims of the claiming party, but also to confirm these allegations. In this context, it is

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 23 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 9 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Yılmaz, Taha. "İslâm Yargı Sistemine Göre DNA ve Parmak İzinin Delil Olma Değeri". *Danişname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623734>

extremely important to reach the material truth. As a matter of fact, it is always possible to experience contentious cases between individuals in private legal transactions and in the field of criminal law. Therefore, it is possible for the rightful owner to get his/her rights and to relax the conscience of the society when the truth is revealed. In this context, the scorers that are determined as almost silent witnesses at the scene of the crime determine a direction for the judge.

In the perspective of the understanding of justice in Islamic law, scorecards have a great importance for proving rights, they are evaluated within the concept of declaration and some provisions have been given with them. In this context, in our study, we tried to examine the value of DNA and fingerprints as evidence, which are among the contemporary means of proof. As a reference, we mostly based on the views of scholars in countries where Islamic Law is currently being applied. We also tried to compare these views with the data of positive law.

The science of fiqh is a science that regulates both the creator of the person and the relationship with other people, and in this sense, it is a science that includes worship and law, and due to these features, it is one of the disciplines that have guided the life of Islamic societies throughout history. The basis of this science is based on revelation and it has been systematized and developed with human efforts. In this case, it has become a matter of debate among scholars whether the limited texts are sufficient for the problems of the age. Islamic jurists believe that although the legal problems increase with the passage of time, the fiqh method will find solutions and respond to these issues within its own dynamism. Because fiqh is based on the socioeconomic, cultural, and political infrastructure that existed both in the decline of revelation and during the formation of sects. Taking this historical tradition along with it, Islamic Law scholars sought answers to today's problems in the light of the verses. Because, ijihad has become both a religious duty and a necessity of practical life for Islamic jurists to solve the problems of fiqh that have just arisen in the society.

In this sense, one of the things that needs to be done today is to put aside the bigotry about ijihad, to establish institutions that will train qualified scholars to conduct ijihad, to re-evaluate the conditions of ijihad, to run institutions that will provide collective ijihad as well as individual ijihad. In this context, in our study, we evaluated the position and dynamism of Islamic Law against contemporary problems and the value of DNA and Fingerprints as evidence of contemporary proof. As a matter of fact, it is extremely important for individuals to prove the right, to reveal the truth and the material truth. In this context, as a source, we have also made a comparison with the

references of positive law by referring to the views of living scholars in countries where Islamic Law is currently applied.

Keywords: Islamic Law, Jurisdiction, Proof, Contemporary Means of Proof, Jurisprudence

Giriş

İslâm yargı sisteminin kendini modern ispat vasıtalarından soyutlayıp yararlanmaktan uzak durması mümkün görülmemektedir.¹ Nitekim taraflar hâkimin önünde haklarını bu vasıtalara dayandırarak ispat edebilirler. Çünkü hâkim insanlar arasındaki anlaşmazlıkları giderirken bir takım ispat vasıtalarına ihtiyaç duyar.² Adalet tecelli edip uygun bir hüküm verildiği takdirde de insanların yargıya olan güvenleri artar ve huzurlu bir yaşam sürmeleri de bu şekilde sağlanmış olur.³ Sağlam bir yargı sistemi toplumsal düzen için vazgeçilmez bir unsurdur.⁴ Onun varlığıyla milletler medeniyet oluşturur ve tarih sahnesinde kalmaları da ancak güçlü bir yargı sistemiyle mümkündür. Zalimler cezalanır, mazlumlar haklarına kavuşur ve var olan çekişmeler de ortadan kalkar. Böylelikle insanlar ırzlarını, mallarını ve canlarını hukuki güvenceye alarak güvende yaşamış olurlar. Bu da İslâm hukukunun gaye ve hedeflerindedir.

Yargı sisteminde en önemli unsur adaletli bir yargı mekanizmasının oluşturulmasıdır. Oluşturulan bu yargı kurallarını işleten de adaletli yargıçlardır.⁵ Bu makam da İslâm dininde yüksek bir konumda kabul edildiği için, Allah onu göndermiş olduğu elçisinin görevleri arasında saymıştır. Yargı görevini Hz. Peygamber bizzat kendisi yapmıştır.⁶ Ondan sonra da bu kutsal görevi halifeleri üstlenmiştir. Yargı görevi dinin bir rüknüdür. Onun için din bu konuda bir takım kural ve hükümler koymuştur. Yargıçlar İslâm toplumunda her ne kadar devlet başkanına bağlı olsalar da onların bağımsız karar verme yetkileri vardır.⁷ Verdikleri kararlar ayrıca bir gözetime tabi tutulmuş,

1 Ali Bardakoğlu, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 9: 140; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 194; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Muştu Yayınları, 1990), 123.

2 Mahir Ahmed el-Susi, *Fıkhü'l-kadâ ve darâiki'l-ıspat* (Çazze: Meketbetü'l-Âfak, 2009), 22.

3 Ali Bardakoğlu, "İspat", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22: 492; Davut Yaylalı, "Karîne", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 492.

4 Celal Erbay, *İslâm Ceza Mahkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 57; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihat* (İstanbul: İFAV. Yayınları, 1996), 22.

5 Alâu'l-Din Ebu Hasan Ali b. Halil el-Trablûsî, *Muini'l-hükkâm* (Riyâd: Merkezü'l-Türâs, 2013), 10-11, 15-16.

6 Mahir Ahmed el-Susi, *Fıkhü'l-kadâ ve Darâiki'l-ıspat*, 22-23; Mâverdi, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habip. *Edebü'l-Kadi* (Bağdat: Matbaatü'l- Ani, 1972), 45.

7 İbn Ebi Dem, *Edebü'l-kadâ* (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 28.

böylelikle haksızlıkların önüne geçilmiştir.⁸ Yargılamanın âdâb ve şartları, hükümleri, yargıçların ihtisas alanları gözetilerek sistem kurulmuştur.⁹ Hz. Peygamber kendisine gıpta edilmesi gereken iki sınıf insandan söz etmiştir. Birincisi Allah'ın kendisine mal verdiği ve malını hak yolunda kullanan ve harcayan kimse, diğeri ise Allah'ın kendisine hikmet verdiği ve bu hikmete göre insanlar arasında adaletle hüküm veren kişi¹⁰ olarak ifade etmiştir.

Göklerin ve yerin adaletle ayakta durduğunu bildiren Yüce Allah¹¹, yargı görevini de bu yüzden en dikkatli davranılması gereken hassas görevler arasında saymıştır. Hz. Aişe'den nakledilen bir rivayete göre "Kıyamet günü adil hâkim olsa dahi kişi, o derece şiddetli bir sorgudan geçirilir ki, keşke iki şahıs arasında bir meyve hakkında dahi olsa hüküm vermeseydim diye temenni eder."¹² Yine başka bir hadiste Rasulullah "Hâkimler üç gruptur. İki grubu ateşte birisi ise cennettedir. Cennette olan hakkı bilir ve onunla hükmeder. Cehennem de olanlar ise ya insanlar arasında yeterli bilgisi olmadığı halde hüküm verir veya bilgisi olduğu halde adam kayırır veya insanlara verdiği hükümle zulmeder." Bu iki sınıfın da cehennemlik olduklarını bildirmiştir¹³.

Hakkın ispatı bir takım yollarla olur. Şahitlik veya kişinin bir kimse lehinde bir hakkı ikrar etmesiyle gerçekleşir. Bu ispat vasıtaları da ya Kur'an ve sünnet yoluyla ya da bir takım fakihlerin içtihadıyla belirlenmiştir. Fakihler bir kısım ispat vasıtaları hakkında görüş birliğine varmış, bir kısmı hakkında ise ihtilaf etmişlerdir. Mesela İbn-i Kayyım yirmi altı ispat vasitasını zikretmiş ve bunları Kur'an, sünnet ve sahabe'nin uygulama ve sözlerine dayandırarak delillendirme yoluna gitmiştir. Ona göre hâkimi hakka ulaştıracak her şey ispat vasıtası olarak kabul edilebilir. Hakkı ortaya çıkaracak her vasıtanın beyyine şemsiyesi altında değerlendirilmesini vurgulayarak delil serbestisi olan bir sistemi savunmuştur.¹⁴

İbn-i Kudâme davayı şu şekilde tarif eder: "Dava insanın kendisine ait olan bir şeyin başkasının elinde veya zimmetinde olduğunu iddia etmesidir." İddianın ise ikrar, beyyine ve yeminden nükûl, yani yeminden çekinme ile ispat edilebileceğini ifade eder. Ayrıca beyyine kavramının İslâm'ın ilk yıllarında şahitlik

8 İbn el-Semnâni, *Revdatu'l-kudâti ve Tarihi'n-necât* (Umman: Müessesetü'l-Risâle, 1984), 11, 66.

9 İbn Kudame, Ebu Muhammed el-Makdisî, *Muğni* (Riyad: Dârü'l-Alemi'l-Kütüb, 1997) 10: 89, 153; Muhammed Zuhaylî, *Tarihu'l-kadâ fi'l-İslâm* (Dimeşk: Daru'l-Fikru'l-Muasara, 1995), 166,167, 246, 250; Şemsuddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebcut* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1889/1408), 16: 34.

10 Buhârî, "İlim", 15.

11 En'âm, 6/73; Nisâ, 4/135; Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esaslar* (İstanbul: Gümüşevi Yayıncılık, 1987), 7-8.

12 Buhârî, "Ahkâm", 7.

13 Ebû Dâvûd, "Akdiye", 2; İbn Mâce, "Ahkâm", 3.

14 Şemsuddin Ebi Abdillâh Muhammed İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyaseti's-şeriyeye* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1998), 5-10.

olarak algılanmış olmasıyla birlikte aslında hakkı ispat edecek her şeyin bu kapsamda görülmesi gerektiğini söyler.¹⁵ Dolayısıyla her ne kadar şahitlik müessesesi cezada kanunilik esasını sağlamak için ilk dönemlerde İslâm yargılama sisteminin omurgasını oluşturmuşsa da günümüzde hukukun ikiz kardeşi mesabesinde bir faaliyet yürüten Adli Tıp verilerinden yararlanma bir zaruret olarak karşımızda durduğu kanaatindeyiz. Bu bağlamda bunları karîne olarak değerlendirip hukuki alanda kullanmak yargılama faaliyetini kolaylaştıracaktır. Çünkü "*Eşyada asıl olan mübah olma*"¹⁶ vasfıdır. İslâm'ın ilk dönemlerinde de bu modern teknikler günümüzdeki şekilleriyle her ne kadar mevcut değil iseler de nüve tarzında birer prototiplerinin varlığından söz etmek mümkündür. Nitekim Kur'an'da geçen Yusuf kıssasında ki; olayların karîneye bakılarak hükme bağlanması¹⁷, Hz. Süleyman'ın bir çocuk hakkında annelik iddiasında bulunan iki kadının davasında karîneyle hükmetmesi¹⁸ ve Hz. Peygamber'in savaşta faili belirlemek için kılıç izine müracaatı¹⁹, nesep tespitinde kâiflere başvurması, Hz. Ali'nin ve kadı Şüreyh'in bazı teknikleri kullanarak olayları aydınlatması buna delil gösterilebilir.²⁰

Nitekim yaptığımız incelemelere göre İslâm Hukuku hükümlerinin uygulandığı Arabistan ve Mısır gibi ülkelerde ispat vasıtalarının zamanla değiştiği görülmüştür. Muhammed Selam Medkur²¹ yazdığı "*İslâm'da Yargı*" adlı kitabında 1897 yılına kadar bu ülkelerde ispat vasıtaları tüzüğün yirmi dördüncü maddesinde ikrar, beyine ve yeminden nükul olarak üç vasıta kabul edilirken zamanın değişmesi ve suç işleme şekillerinin çoğalmasıyla birlikte şeriat mahkemesinin çıkarmış olduğu 1931 yılındaki 78. Kanun 124. maddesiyle karîne-i kat'iyeyi de ikrar, şahitlik ve yeminden dönme ile birlikte kabul etmiştir. İslâm Hukukuna göre karîneler kanuni ve kaz'ai olmak üzere ikiye ayrılır. Kanunî (şer'i) karîne, olayı açık bir şekilde ortaya koyan hadd-i yakine baliğ olan şeydir. Kazai (fiili) karîne ise hâkimin olayı aydınlatmada kendisine ışık tutarak bilinenden bilinmeyene doğru bir istinbâtta bulunduğu karînelerdir. Çağdaş hukukçulara göre kanun koyucu bazı siyasi suçlarda, hadlerde,

15 İbn Kudame, *Muğnî*, 9: 35-39.

16 Âmidî, *el-İhkâm*, I: 176.

17 Yûsuf, 12/25-28:

18 Nesâî, "*Âdâbü'l-kudât*", 14-15.

19 Müslim, "*Cihad*", 42.

20 İbn Kudame, *Muğnî*, 8: 372-375; Yaylalı, "*Karîne*", 24: 492-493; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 43.

21 Muhammed Selam Medkur, *el-Kadâ fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-nehzatü'l-arabiyye, 1964), 16-18.

kıyas gibi suçlarda karîneleri kullanarak kamu düzeninin sağlanması için hüküm verebilir.²² Bu karîneler DNA, parmak izi, laboratuvar tahlilleri, polis köpekleri, ses ve görüntü kayıtları ve bunlar gibi günümüzde çağdaş hukukun kullandığı bazı ispat araçlarıdır.

1. DNA

Genetik faktörler (Deoksiribo- Nükleik- Asit) canlı varlıklarda genler şeklinde mevcut olup maddi delillerden sayılmaktadır. Bu genler her insana özgü bir takım özellikler ortaya koyar. Genler bu özellikleri sayesinde kişilerin birbirinden ayırt edilmesini sağlar. Bir bakıma genetik bir şifredir. Bu genetik şifre kişinin kimliğini ortaya koyar.²³ Dolayısıyla bu genler (insanın yapı taşları) vasıtasıyla kişilerin kimlikleri tespit edilir. Bu yöntemin hata payı yok denecek kadar azdır. İspat etme oranı % 99, 99' dur. Hata payı on binde birdir. Bu da iki insan olma açısından bir diğerinin biyolojik babalık tespitinde farklı olması normal olarak değerlendirilmektedir. Çünkü çocuk ve baba nihayetinde iki farklı insandır. Fakat % 99, 99 oranında birbirinin benzeridirler. Bu delilin olayı, bu oranda açık bir şekilde tespiti onu kesine yakın bir delil konumuna koyar. Herhangi bir hatanın ortaya çıkması halinde ise bu hata payı DNA dediğimiz kişinin kimliğini ortaya koyan genetik şifreye ait olmayıp bu işlemi yapan kişilere aittir.²⁴

Bu yöntem bazı tahlil ve genlerin incelenmesiyle yapılır. Toplu iğne başından büyük olmayacak bir takım insan bedenine ait parçacık ve numuneler alınarak işlem gerçekleştirilir. Sonra gerekli tahliller yapılır. Ayrıca kişinin kanı, menisi, saç kökleri, kemik, ağızdaki hücre, böbrek hücreleri, Akyuvarlar, Amino asitler, cenin genleri alınarak da yapılabilmektedir. Sonrasında şüpheli babanın kanı alınarak çocuğun kanıyla karşılaştırılır. DNA örnekleri milyonlarca kıvılcımlara parçalanır. Bu salgılanan enzim sayesinde DNA ortaya çıkar. Bu DNA özelliği kişiden kişiye değişir. Amino asitler sayesinde kişinin DNA'sı tespit edilir. Bu parçacıklar elektrik enerjisi sayesinde işleme tabi tutulur. Bu işlem sayesinde DNA parçacıkları hızlıca ayrılır. Sonra bir kâğıdın üzerine konulur. Buna zar adı verilir. Bu zar X ışınlarına gece boyunca maruz bırakılır. Amino asit örnekleri ortaya çıkar. Sonrasında da benzerlerine

22 Abdulkadir Udeh, *et-Teşriu'l-cinaıyyü'l-islâmi* (Beyrut: Müessesetü'-risale, 1989), 1: 34; Terhûnî Muhammed Daw. *Huccıyyetü'l-Karâm fi'l-İsbati'l-Cinâi fi Fıkhi'l-İslâmî ve Kanunül-Vad'i* (Bingazi: Karnus Üniversitesi Yayınları1992) 12; *Mecelle*, mad., 1740, 1741; Baki Kuru, *Hukuk Muhakemeleri Usulü* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1979), 212; Rifat Erten "Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (1996): 573-588; Şevket Pekdemir, "Hırsızlık ve Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2016): 449-473; İbrahim Yılmaz, "İslam Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Reddi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (2017): 9-44.

23 Muhammed Ahmed Çanem, *el- Cevâhibü'l-kanuniyetü ve ş-şerıyyetü lil ispatı'l-cinaıyyi biş-şifretü'l-virasiyye* (Cidde: Dârü'l- Camiatü'l- Cedide 2008), 58.

24 Çanem, *el-Cevâhibü'l- kanuniye*, 98-99.

arz edilir. Alınan akyuvarlar şüpheli kanla karşılaştırılır. Bu sonuçlar eşleşirse aynı kişi olduğu ispatlanır.²⁵ Örnekler birbirleriyle eşleşmez ise farklı kişiler olduğu ortaya çıkmış olur.

DNA'nın bir takım özellikleri sayesinde diğer tıbbi tahlillerden ayrıcalıklı bir yönü vardır. Bu işlemin ardından çıkan sonuç hiç bir şahsın diğer bir şahsın DNA'sıyla uyumu ve benzerliği söz konusu olamaz. Bu DNA'nın en büyük ayırıcı özelliğidir. Tek yumurta ikizlerinde bile böyle bir benzerliğin bulunması neredeyse imkânsızdır. Tıp alanında DNA en ince ve en hassas bir işlem olarak kabul edilir. Bir insanın kimliğini belirlemede şimdiye kadar bilinen en detaylı işlemdir. Bir şeyi ispat ve nefiy konusunda çok önemli bir konuma sahiptir. Biyolojik babalık ve evlatlık olayında başvurulmuş bir yöntemdir. Sonucu bakımından katı' bir veri orta koyar. Kendisinde şüphe ve zan barındırmaz. Sadece bir şeyin ispat ve reddi hususunda başvurulmuş bir işlem değildir. Aynı zamanda nesebin belirlenmesinde, suçun ispatında, suçlama veya sanığın suçlanmadan kurtulmasında da kullanılan bir yöntemdir.²⁶

Örneğin Peygamber'e ait sakal-ı şerifler sahabe zamanında muhafaza edilerek sonraki nesillere orandan bir parça olarak hatıra kalmıştır.²⁷ Bu hatıra salavatı- şerife getirmek için güzel bir şeye vasıta olduğu gibi zaman zaman da su-i istimallere kapı aralayan bir alana da dönüşebilmektedir. Kötü niyetli kişilerin bu alanı sömürüye dönüştürmemeleri için Hz. Peygamberden kalan bu sakal ve saç parçaları DNA yoluyla tahlile tabi tutularak gerçeklikleri analiz edilebilir. İslâm'da var olan bir diğer uygulama da sütkardeşliğidir. Neseben evlenmeleri haram olan kişilerin süt yoluyla da birbirleriyle evlenmeleri haramdır.²⁸ Bazen yapılan evliliklerde süt kardeşliği şüphesi bulunabilir. Evlilik yapmadan önce sütkardeşliği şüphesi bulunan kişiler arasında DNA testinde bulunarak süt vasıtasıyla geçen gen benzerliği yoluyla bir çözüme gidilebilir.

DNA'nın kullanıldığı en önemli alanlardan biri de ceza hukuku alanıdır. Sanık/şüpheli veya zanlının kimliği DNA ile belirlenebilir. Suçun işlendiğine dair Adli Tıp'ın verilerinden de yararlanılarak sanık/şüpheli veya zanlı bu yolla mahkûm ettirilebilir. Yine felaket anındaki ölümlerde ve yangınlarda ölenlerin kimliklerinin tespitinde DNA tekniğine başvurulur. Esirlerin kimliklerinin tespitinde veya kayıp kişilerin üzerinden uzun zaman geçse bile bu yöntem kullanılarak kimlikleri belirlenir. Kişilerin yüz ve bedenlerinde tanın-

25 Enes Muhammed Naci, el- Basmatü'l-virasiyye ve medâ meşruuiyyetüha fil-ispat ve nefyü'l- neseb (Daru'l-Camiatü'l-Cedide, 2010), 20-20.

26 Naci, el-Basmatü'l-virasiyye, 26-28.

27 Nebi Bozkurt, "Sakal- Şerif", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları 2009), 36: 2-3.

28 Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku* (İstanbul: İslâm Hukuku Külliyyatı Yayınları, 1983), 222.

malarına engel bir değişiklik meydana gelmiş olsa bile kimlikleri DNA ile tespit edilebilir. Kayıp/ buluntu ve kaçırılan çocuklar veya hafızasını kaybetmiş şahıslar bu yöntem kullanılarak kimlikleri tespit edilebilir. Yine nesebi tartışmalı veya altı aydan önce doğan çocuklar hakkında DNA'ya başvurulur. Çünkü kişi evlenir ve altı ay dolmadan çocuk doğarsa şüpheli bir duruma çıkar. Veya bir kişiye nesep isnat edilir de bu kişi onu ne ret ne de kabul etmeyerek aynı şekilde ikrarda da bulunmaz ise böyle bir durumda da DNA yoluna gidilir.²⁹ Çocuğun ailesi olmadığı halde sonradan ortaya çıkar ve bu çocuğun kendisine ait olduğuna dair bir takım belirtiler sunarlarsa DNA yoluna gidilerek olay aydınlatılır. Hastanede çocukların ve tüp bebeklerin birbirleriyle karışması, savaş ve felaketlerde bulunan çocukların kimliklerinin tespitinde de yine bu yöntem kullanılır.³⁰ DNA'nın varlığı kişilerin liân yoluna başvurmalarını da engeller. Tarafların bu yöntemle başvurularıyla tartışma konusu olan nesep sübut bulur. Çünkü bu gibi durumlarda tartışmalı olaylar yaşanır. Bu tartışma ve nizalı (çekişmeli) durumları ortadan kaldırmak üzere DNA yöntemine gidilir. Nizalı olayların dışında diğer zamanlarda DNA yoluna gidilmesi uygun bir yöntem değildir. Nitekim insan şüphe ile yaşayamaz. Bu şüphelerin izalesi ve ilmi olarak ortaya konulması son derece hayati bir öneme sahiptir.

DNA yönteminin hukukta ispat aracı olarak kullanılması modern çağda bilimin ortaya koyduğu bir teknik vasıtaadır. 1987 yılında ABD de bulunmuş olup sonrasında da İslâm hukukunun uygulandığı Arap birleşik emirliklerinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu yöntem İslâm hukukunun maksadıyla çelişmez. İslâm dini devamlı ilim öğrenmeye teşvik etmiş ve kendi naslarıyla çelişmediği sürece de insanlığa hizmet eden modern gelişmeleri daima desteklemiştir. Mekke'de 2002 yılında toplanan İslam Fıkıh Akademisi ve 1998 tarihinde Kuveyt'te bir sempozyumda bir araya gelen bir çok çağdaş İslam hukukçusu prensipte DNA ve diğer çağdaş ispat vasıtalarının delil olma değeri açısından olumlu görüşler beyan etmiştir.³¹ Nitekim kişi meşru yollarla

29 M. Akif Aydın "Lian", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 27: 172-173.

30 Ğanem, el- Cevanibü'l- kanuniye, 63, 64, 91.

31 *Kararati'l-mecme'l-fihki'l-islâmi bi Mekketi'l-Mükerema*. ed-Deverat mine'l-ula ila's-sabiata aşera, el-Karar: nime'l-ula ila's-sani ba'de'l-mie (1988-2004) "Kararati'd-devrati's-sadisete aşera, el-Kararu's-sabi: Bi şa'ni el-Basamati'l virasiyye ve mecalü'l-istifadeti minha" (5-10 Ocak/Yenayır, 2002), 343-344.

bu tür ilmi vasıtaları kullandığında kendi haklarına kavuşur.³² İslâm'ın hedefi malı, canı, aklı, nesli ve dini korumaktır.³³ İlmi verilerde bu hedeflere hizmet ettiği sürece meşrudur ve kullanılması zaruridir.

Kişi vefat ettiğinde aradan uzun yıllar geçse bile cesedinden geriye kalan küçük parçacıklar alınarak DNA yöntemiyle onun üzerinde istenilen sonuçların alınması mümkündür. Bu parçacıkların kuru veya yaş olması fark etmez. İnsanın her bir parçasından örnek alınarak DNA işlemi yapılabilir. *"Biz insanı bir karışık sudan yarattık."*³⁴ Bu ayetin vurguladığı gibi insanın özü sudur. Canlı olan nutfe, kadının yumurtasıyla buluşur. Ayrıca insan vücudunda bulunan her bir hücrenin de görevi vardır. İnsan yumurta ve sperm olmak üzere iki çeşit asli maddeden oluşur. Bu maddeler de X ve Y kromozomlarından oluşur. Y kromozomu erkek, X kromozomu ise dişidir. Bu kromozomlar insanın cinsiyet, göz rengi, boy gibi bütün kalıtsal özelliklerini belirler. Sperm cinsiyeti belirler.³⁵ Tüm bunlar Allah'ın ayetleridir. *"Ufuklarda ve enfüste ayetlerimizi size gösteririz"*³⁶ Allah bu ayette insanın yapısından, yaratılma şeklinden ve onun oluşumundan söz etmektedir.³⁷ Ayette açıklanan hususlarla günümüzde kullanılan DNA yöntemi birbirleriyle uyumaktadır. Nitekim başka bir ayette de *"Her bilenden daha çok bir bilen vardır"*³⁸ buyrulmaktadır.

DNA'nın delil oluşu hakkında İslâm hukukçuları arasında üç görüş mevcuttur. Birinci görüşe göre DNA kesin bir karinedir. İkinci görüşe göre ise DNA zanni bir karîne olup hiç bir zaman kesin karîne seviyesine ulaşamaz. Çünkü kendisinde çok az da olsa hata ihtimalini barındırması bu karîneyi kesin karîne seviyesine çıkarmaz. Dolayısıyla hâkimin taktirine bağlı muteber olmayan bir karîne mesabesinde dir. Nesep konusunda DNA sonuçları hâkimin takdirine bağlıdır. Üçüncü görüş ise bu iki görüşün ileri sürdüklerinin arasında bir yerde konumlanmaktadır. Bu görüşte olan fakihlere göre DNA kesine benzer veya ona yakın bir karinedir. Nadiren hata payı olsa da istenilen hedefe işaret eden bir bağlamdadır. Dolayısıyla nesebin ispatında geçerli bir karîne konumundadır. Şüphe ihtimalini barındırması hususu çok zayıf olsa da katiyete yakın bir karîne olarak değerlendirilir. Çağın şartlarında

32 Nurullah Kunter, *Ceza Muhakemesi Hukuku* (İstanbul: Sermest Matbaası, 1964), 45; Sulhi Dönmezer, Erman Sahir, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları 1967), 2: 38-39.

33 Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: TDV Yayınları 1996), 7-9.

34 İnsan, 76/2.

35 Naci, el-Basmatü'l-virasiyye, 30-37.

36 Fussilet, 41/53.

37 İsmail b. Ömer b. Dirî'l-Kureysi İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an-i'l-Azim* (Beyrut: Daru'l-Taybe, 1990), 4: 105.

38 Yusuf, 12/76.

İslâm'ın ilk dönemlerinde nesebin ispatı için başvuru kiyâfe (iz-soy bilimcinin ortaya koyduğu bir takım fizyolojik benzerlikler) karînesinden daha kuvvetli bir durum arz etmektedir. Onun bu derece ispata hizmet etmesi nesebin tespitinde delil olmasını gerektirir.³⁹ Fakat bu karînenin delil olarak alınması konusunda da ayrıca şer'î (hukuki) olarak bir takım şartlar ileri sürülmüştür.

İlmi açıdan DNA'ya baktığımızda belli garantileri içinde barındırması ve bilimsel olarak ortaya konulan her türlü yöntemin takip edilerek bu işlemin yapılması gerekir. Ancak bu şekilde DNA kendisinden beklenen kesin sonuçları verebilir. Bu açıdan DNA ve parmak izi testinin yapıldığı laboratuvarların yüksek tekniğe sahip olmaları şarttır. Yine DNA ve parmak izi hususunda alınan numuneler alış işleminde sonuçlarının ortaya çıkmasına kadar güvenilir bir ortamda olması gerekir ki; sonuçlar bir kesinlik ortaya koyabilsin. Bu çerçevede alınan gen sayısı altıdan az olmaması gerekir. Tahlili yapacak kişilerin de alanında uzman, dirayetli ve son derece dikkat sahibi olmaları zorunludur. Bu uzmanların en az iki kişiden oluşan güvenilir şahıslar olması da elzemdir.⁴⁰

İslâm hukuku açısından DNA testi bu şartlara haiz olması gerektiği gibi testi yapan kişilerin de bir takım şartları taşıması gerekir. Bu şartlar; Müslüman olmak, adil olmak, uzman olmak ve durumun sonuçlarını önceden kestirebilecek bir ferasete sahip olmaktır. İslâm'da şahitler için gerekli görülen şartlar DNA testini yapan uzmanlar için de istenmiştir. Müslüman olma vasfı bu uzman kişilerde de bulunması gereken bir özellik olarak vurgulanmıştır. Çünkü tahlili yapan uzman kişi bir haber veriyor veya hüküm ortaya koyuyor ya da tahlili yapmakla ihtilafı bir durum arasında şahitlik ediyor.⁴¹

DNA tahlilini yapan uzman kişiler İslâm hukuku açısından bir tartışmayı da beraberinde getirmektedirler. Bu kişilerin konuları acaba nedir? Hâkim mi, şahit mi, uzman mı, ya da müftü mü? Bu tartışma da şöyle bir kanaat ileri sürülebilir. Şayet konu sadece var olan bir durumun ortaya konulması ise iş, bu kişilerin alanında uzman kişiler olması ve şartları taşımaları tahlili yapmaları için yeterlidir. Burada Müslüman olmanın şart olmaması gerektiği kanaatindeyiz. Bu kişiler belirli merkezlerde uzman olarak çalışmakta olup şahitlik için DNA tahlillerini yapmamaktadırlar. Burada şahit olan şey

39 Saidü'd-Din Hilali, *el-Basmatü'l-oirasi ve Alakatüha's-şaria* (Kuveyt: Matbatu'l-Kuveti 2001), 273; Naci, *el-Basmatü'l-oirasiyye*, 101; Alâu ibni Muhammed Salihu'l-Hemsi, *Vesailü't-tarıfale cinai* (Cidde: Mek-tebetü'l-kananun ve'l-İktisad, 2012), 110-111.

40 Halife Ali el-Ka'bî, *el-Basmatü'l-verâsiyye ve eserühâ ale'l-ahkâmî'l-fıkhıyye*, Dirâse fıkhıyye mukârene (Ürdün: 2006), 303.

41 Ali Yusuf Muhammed el-Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb fi'ş-Şer'iati'l-İslâmiyye*: Turuku İsbâtihi ve nefyihî (Katar: 1994), 326-237.

tahlilin güvenilir bir ortamda değerlendirilmesi ve ortaya çıkan bilimsel sonuçlardır. Kişi şahit değil, tahlil sonucu şahit konumundadır. Dolayısıyla tahlil sonuçlarının güvenilir olması gerekir. Tahlil ise belirli teknolojik cihazlar kullanılarak sanatsal bir uzmanlıkla yapılmaktadır. DNA'da çağdaş gelişmelerin sonucunda ortaya konulan bir yöntemdir. Bu kişilerin dikkat sahibi, güvenilir, adalet vasfına haiz, ilmi yöntemleri takip eden ve alanında gereken tekniği bilen, resmi makamlarca görevlendirilen kişilerden olması şarttır. Bu şartlar gözetildiğinde yapılan tahlilin sonucu güvenilir olur. Yine bu tahliller sadece ticari amaçlı kuruluşlar tarafından değil de resmi makam ve ortamlarda yapılması gerekir. Çünkü her ne kadar bu uzman kişiler şahit konumunda olmasalar da yine de şahitlik vasıflarını kaybeden kimselerden olmamaları gerekir⁴² Kendisine güvenilmeyen kişilerin yaptığı tahliller sonuçlar açısından da güven vermez.

İslâm'ın ilk dönemlerinde kendilerine başvuru kâifler için istenilen şartlar bu uzman kişiler için de istenmiştir. Kâifler nesebin tespitinde uzman kişiler olup kendisine başvuru şahıslardı. Kişinin babasını veya kardeşini bir takım fiziksel benzetmelerden yararlanarak tespit etmeye çalışırlardı.

Nesep tespiti için İslâm hukuku açısından bir takım şartlar vardır. Nesebi belli olan kişilere DNA testi uygulanmaz. Çünkü bu nesep daha önce İslâm hukukunun öngördüğü evlenme gibi yollar ile ortaya konulmuştur. Yeniden nesebi tekit etmek sakıncalıdır. Şayet bu kurallara dikkat edilmez ise toplumda huzursuzluklar ortaya çıkar. Ayrıca DNA İslâm hukukunun kullandığı nesep tespitindeki kesin delillere alternatif bir yöntem olarak da kullanılmaz. DNA nesep tespitinde tartışmalı vakıalarda kendisine başvuru ve maslahat gereği bir durumdur. Aynı şekilde DNA, İslâm hukukunun kullandığı firaş, ikrar, beyyine, kâiflik ve kur'a yöntemine de ters düşmez. Nesep tespitinde öncelikli olarak sırayla firaş (evlilik), ikrar (itiraf), beyyine (şahitlik), DNA, kâiflik (iz sürme) ve kur'a (çekiliş) takip edilir.⁴³

İslâm hukukuna göre nesep tespit edildiğinde artık reddi yoluna gidilmez. Dolayısıyla DNA daha önce nesebi kesinleşmiş bir hususta kullanılmaz. Bu durumun sadece bir istisnası vardır. O'da liân/mülâne olayıdır. Liân'da erkek, kadına zina ettiği iddiasında bulunarak hâkime başvurur. Burada erkeğin kendisi zina olayına şahit olmuştur. Fakat gerekli nisapta şahit getirememektedir. Hâkim de son çare olarak tarafları lânetleşmeye davet eder.

42 Naci, *el-Basmatü'l-virasiyye*, 101-107; Kemal Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik* (İstanbul: Hacıyan Akademi Kitaplığı, 2005), 30-39.

43 Muhammedi, *Ahkâmü'n-neseb*, 60; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 2: 397-423; Hamdi Döndüren, *Delille-riyle Aile İlmihali* (İstanbul 2008), 300-306; İbrahim Kafi Dönmez "Nesep", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 12: 573-575; Süleyman Uludağ, "Firâset", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 116 – 117; Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1994) IV: 79-80.

Hâkimin daveti üzerine karı ve koca ayrı ayrı olmak üzere dört defa yemin ederler. Beşinci yeminde de şayet yalan söylüyorlar ise Allah'ın lanetinin kendilerinin üzerine olmalarını dilemeleridir. Liân'dan sonra tarafların arası ayrılır ve böylece nesepte ret edilmiş olur. Koca iftira cezasından, kadın ise kendisine uygulanacak had cezasından kurtulur. Günümüzde karı koca arasında bu tür olaylar yaşandığında DNA gibi bilimsel tekniklere başvurulmuş olay aydınlatılabilir. Nitekim Allah o dönemin şartları içerisinde son çare olarak liân'ı taraflara sunmuş ve böylece karı koca arasında yaşanan çekişmeli vakı- aları bu şekilde çözmelerini uygun görmüştü. Çağımızda ise çocukların kay- bolması, doğum anında çocukların birbirleriyle karışması, yanıp kömürleşen cesetlerin kimlik tespiti ve karı koca arasında yaşanan zina ithamlarında DNA yöntemine başvurulmuş olaylar çözümlenebilir.⁴⁴

DNA işlemi kişilere her zaman zorunlu olarak yapılmaz. Bu yöntem ih- tiyaç durumlarında başvurulmuş bir yoldur. Kişi nesepten dolayı böyle bir iş- lemden kaçınırsa o takdirde zaten nesepe kendisine nispet edilir. Zorla bir ki- şiden DNA örneği almak kişinin hukuki hakları olan şahsiyet hakkına aykırı- dır.⁴⁵

DNA sonucunda nesepe tespit edildiğinde şahıslar tüm hukuki haklara sahip olurlar. Failler hakkında da tazir cezası uygulanır. Burada her ne kadar DNA sonuçları % 99, 99 doğru sonuçlar ortaya koysa da Kur'an'ın zina had- dine dair istediği dört erkek şahittir. Ayrıca İslâm hukukçuları da kılıcı kı- nında yani şahitlerin olayı hep birlikte ve aynı anda çıplak gözle görmelerinin şartını ileri sürmüşlerdir. Durum böyle olunca da DNA sonucuyla faillere had cezasının uygulanması mümkün görülmemektedir. Çünkü burada amaç zi- nanın ispatı değil nesebin tespitidir. Bir diğer husus da Hz. Peygamber'in "*şüphelerle hadleri düşürün*"⁴⁶ prensibidir. Az da olsa DNA testinin sonuçla- rında bir şüphenin varlığı her zaman mevcudiyetini korumaktadır. Yine zina olayında Hz. Peygamber Maiz'e ve Gamidiyeli kadına⁴⁷ cezaı infaz etmeden önce hükmü kendi ikrarlarına dayandırmıştır. Onlardan dört ayrı defa olmak üzere ikrar almış ve bu işlemin sonucunda kendilerine recm uygulamasını uygun görmüştür. Burada asıl olan faillere suç isnadında bulunurken suçun tahakkukunun gerçek olup olmadığıdır. Nitekim bu tür suçlar ispat edilmez ise iftira ve dedikoduya dönüşüp toplumda yersiz şüphelere neden olmakta-

44 Nasır Abdullahü'l-Mimani, el-Bematü'l- virasiyye ve hükmü istihdamiha fi mecali't-tibi'l-şer'i ve'l- neseb, Mecelletü'ş-şeriyyevel- Kanun (İmarat: Matbatu'l-Tarihi Kadim, 2002), 613.

45 Naci, el-Basmatü'l- virasiyye, 39.

46 Tirmizî, "*Hudûd*", 2.

47 Muslim, "*Hudud*", 22; Muhammed bin Ali bin Muhammed Abdullah eş-Şevkâni, *Neylül- Evtar* (Bey- rut : Daru'l-İbn-i Cevzi, 1427), 7: 95, 109; Cemaleddin Ebu Muhammed Abdullah bin Yusuf el-Zeylai, *Nasbu'r- raye li-ehadisil- hidaye* (Cidde: Mektebetu'l-Mekniyye 2008), 3: 314.

dır. Dolayısıyla herkesin birbirini töhmet altında bıraktığı bir alana dönüşebilmektedir. DNA gibi bilimsel yöntemler kullanılarak suçlar bulunabilmekte ve hukuki sonuçlar açısından da kendilerine bir takım müeyyideler uygulanabilmektedir. Ancak bu müeyyide şartları Kur'an ile belirlenmiş olan had cezaları olmayıp, karine ile az bir şüphe dahilinde de olsa ispatlanmış olan suç tazir cezası ile toplumda caydırıcı kılmaktır.

Had cezası bu tür suçlarda İslâm hukukunun verdiği en üst sınır cezalardır. Dolayısıyla şüphenin oluşmasıyla bu vakialarda bir alt sınır olan tazir cezası çoğu zaman uygulanmıştır. İslâm hukuk tarihi açısından telif edilen eserleri incelediğimizde meydana gelen vakıaların çoğunda bu ihtiyatı hep görebilmekteyiz. DNA sonucunda nesebi sübut bulan çocuklar masumdur. Terettüp edilen hukuki hakları kendilerine verilir. Nesep ve miras hakları böylelikle gerçekleşmiş olur. Sanıklara da bu yöntemle bir takım cezalar verilir. Haksızlıkların önüne geçilerek böylelikle toplum vicdanı rahatlatılmış olur.⁴⁸

Kanaatimizce had ve kısas cezalarında hep ihtiyatlı davranmak hâkim tarafından gözetilmelidir. Suçun cezası her ne kadar İslâm hukukunda mevcut olan kanunilik prensibi açısından kesin olsa da suçun işlendiğine dair tüm unsurların gerçekleşip gerçekleşmediği yönü ise hep şüpheli alanı oluşturmaktadır. O yüzden hâkim faillerin kendi ikrarları olmadığı sürece cezalarda, üst sınırın bir altı olan cezayı takdir etmesi sonradan ortaya çıkacak şüpheler açısından daha makul görülmektedir. Çünkü hâkim failere üst sınırdan ceza verdiği takdirde sonradan tafisi mümkün olmayan hatalara neden olabilmektedir. Ceza siyaseti açısından bu husus hâkim tarafından daima gözetilmelidir. Sanıklara ceza vermede bu tavır gözetildiği gibi DNA ve parmak izi gibi modern dönemin ortaya koyduğu veriler vasıtasıyla suç işlediklerine dair aleyhlerine sonuçlar çıktığında da onları cezalandırma yönüne gidilmelidir. Taraflar evli ise aldatma olayından dolayı tazminat cezası verilmeli ve boşanma olayı kendiliğinden gerçekleşmelidir.

Zina suçunun kesinleşmesi durumunda ceza ise İslâm hukuku açısından faillerin evli veya bekâr olmalarına göre değişmektedir. Evli olanlar recm edilmekte, bekâr olanları ise celde cezası uygulanmaktadır. Suçun cezası her ne kadar belli olsa da uygulama şartları açısından İslâm hukukçuları arasında özellikle de recm konusunda devamlı olarak tartışmalı bir alan oluşmuştur. İslâm tarihinde de Hz. Peygamberin uygulamalarını incelediğimizde bu durumu net olarak görmek mümkündür. Nitekim insan hayatının söz konusu olduğu cezaların infazında Hz. Peygamber adeta kılı kırk yararcasına bir tavır sergilemiştir. Tüm tahkikatları yaptıktan sonra ancak cezanın uygulanmasını gerçekleştirmiştir. Cezaların infazı esnasında da yine bir merhamet ve ahlak

48 Naci, *el-Basmatii'l-virasiyye*, 232-243, 295, 40-44.

tarafını hep gözetlemiştir. Mesela Gamidiyeli kadına ceza uygulandığı esnada onun olay yerinden kaçma teşebbüsü kendisine bildirildiğinde “*keşke onu serbest bıraksaydınız*” demiştir. Yine Halid bin Velid recm sırasında kanın üzerine sıçraması sebebiyle kadını kınamıştı.⁴⁹ Bu olaya şahit olan Hz. Peygamber kadının tövbesinin kabulü ve suçtan duyduğu pişmanlığı dile getirerek onun kınamaması gerektiğini vurgulamıştı.

2. Parmak İzi

İnsanoğlu taşıdığı özellikler bakımından diğer canlılardan ayrılmaktadır. İnsanı bir diğerinden ayıran özelliklerden biri de parmak izidir. Parmakta bulunan bu izler (fenotip/genetik şifreler) bir diğer kişinin parmak iziyle benzerlik göstermez. Binlerce yıl önce Çinliler parmak izini keşfederek ona büyük önem vermiş ve parmak izini günlük hayatta yaptıkları bir takım akit ve diğer hukuki muamelelerde imza veya mühür yerine kullanmışlardır.⁵⁰

Modern dünyada ise 1884-1901 yıllarına kadar insan parmak izlerinin birbirinden ayrıldığı ilmi olarak kanıtlanmamıştı. Bu tarihlerden itibaren İngiltere’de yapılan araştırmalarla insan parmakları üzerindeki deride bulunan izlerin farklı olduğu ispat edilmiştir. Böylelikle parmak izi hukukta, suçluların kimliklerinin belirlenmesinde ve sabıkalı kişilerin araştırmasında resmi bir delil olarak kullanılmaya başlanmıştır. Diğer batı ülkeleri de bu çağdaş buluştan yararlanarak parmak izini delil olarak kullanmışlardır.⁵¹ Günümüzde de tıp, otopsi ve kriminoloji uzmanları parmak izinden yola çıkarak birçok vakıyı aydınlatmaktadırlar.

Bilimsel olarak parmak derisinde bir takım ince hatların ve çizgilerin bulunduğu ispat edilmiştir. Parmakta bulunan bu çizgiler birbirine paralel ve eğimli olacak şekilde parmak ucu tarafında bulunmaktadır. Bu çizgiler insanın yaşamı boyunca değişmez. İnsanda bulunan bazı organlar bazen birbirine benzemesine rağmen, parmak izleri ise milyonlarca insan arasında yapılan test sonucunda birbirleriyle uyuşmadığı ve bir şahsın parmak izleri diğer şahsın parmak izlerinden ayrıldığı görülmüştür. Bu özellik ilahi bir mucizenin göstergesidir. Allah parmak izini kıyamet günü insanların yeniden dirilmesine bir delil kılmıştır. Ayeti kerime de “*İnsanın kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi? sanırlar. Hayır! Bilakis Allah onları parmak uçlarından yeniden diriltmeye gücü yeter.*”⁵²

49 Buhari, “*Hudud*”, 38, 46; “*Vekalet*”, 13; Muslim, “*Hudud*”, 22, 23, 24, 25, 26; İbn Mâce, “*Diyyet*”, 36; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zadu'l-mead* (Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 2013), 5: 30; İbn Kudame, *Müğnî*, 12: 466; Şevkânî, *Neylül- Evtar*, 8: 95, 109; Zeylai, *Nasbu'r- Raye*, 3: 314; El- Hafız b. Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari* (Beyrut: Daru'l-Kubu'l-İlmiyye, 2015) 12: 146; Muhammed Bin İbrahim, İbn Teymiyye, *Mecmu'l- Fetava* (Riyad: Vüzereatu'l- İslâmiyyeti ve'de'veti ve'l-irşadi'l-Suudiyyeti, 2004), 12: 466.

50 Kamil Cebrail Sabahî, *Fennü tabatü'l-esabi* (Mısır: Matbatu'l-Ezher, 1966), 42.

51 Sabunî, *Tibyanü fi ulumi'l-Kur'an* (Mekke: Dâru'l-İhsân, 2016), 132-139.

52 Kıyamet, 75/4.

Parmak izi modern ispat yollarından bir ispat vasıtasıdır. Anayasa parmak izini suçlunun kimliğini tespit etmekte bir karîne olarak saymıştır. Bu karîne, suçlunun bulunması için hâkime ışık tutmakta ve onun bulunup cezalandırılmasına imkân vermektedir. Sanık, parmak izine dayanarak suçlanabilir veya onun suçsuz olduğuna dair hakkında bir delil olabilir. Suçlunun kimliğinin belirlenmesinde, faili meçhul cinayetlerde, sanıkların kullandıkları eşyaları belirlemede, sahtecilik suçlarında, sanığın sabıkasının olup olmadığında, sanık ve maktullerin yaşının belirlenmesinde de parmak izi kullanılmaktadır. Çünkü çocuğun parmak izleri ile yetişkinlerin parmak izleri aynı büyüklükte değildir. Yine parmak izi bir takım imtihanlarda, banka işlemlerinde, pasaport kontrolünde, nüfus cüzdanlarında, hastanede çocukların birbirleriyle karıştırılması ve kaçırılması olaylarında da kullanılmakta ve bu sa-yede kişilerin parmak izleri karşılaştırılarak vakıalar çözülmektedir. Hâkim de kendini böyle makul bir delilden yoksun bırakamaz.⁵³

Parmak izi incelemesi, parlak, düz cam, mermer, ayna, silah kabzası, bıçak, parlak plakalar ve paralar gibi eşyalar üzerinde yapılmaktadır. Olay yeri inceleme uzmanları suç mahallini incelerken oradaki eşyalara dokunmadan önce dikkatli bir şekilde orayı inceleme işleminden geçirirler. Olay yeri incelemesini yapan bu kişilerin alanlarında uzman ve resmi makamlarca görevlendirilmiş güvenilir kişilerin olması şarttır.⁵⁴

Günümüzde icat edilen bir takım elektronik aletler sayesinde yine parmak izi ve avuç izi karşılaştırılması yapılmakta ve bu şekilde sanıkların kimlikleri belirlenmekte veya onların suçlu olup olmadıkları tespit edilmektedir. Çünkü bir kişinin parmak izi veya avuç içinin birbirine benzemesi neredeyse imkânsızdır. Parmak izinin cep telefonları ve mühendislik ürünü yapay canlı bir el tarafından da tespitinin yapılması ayrıca imkân dâhilindedir. Nitekim parmak izi sayesinde belge, çek veya diğer resmi evraklarda herhangi bir tahrifatın yapıp yapılmadığı da ispatlanabilir. Çünkü herkesin imza atma şekli ve el titreşimi farklılık arz etmektedir. Vakıada ismi geçen şahıslara birçok defa imza attırılır veya onlara yazı yazdırılarak istiktap yöntemiyle failer tespit edilir.⁵⁵

Eski dönemlerde ölen kişilerin cesetleri kurduğunda onların parmak izlerinin tespiti yapılamıyordu. Günümüzde ise yaşanan bir takım teknolojik gelişmeler sayesinde tıp dünyasında artık ölen kişilerin kurumuş parmakla-

53 Tank Abdullah Ebu Huh, Müşkilatü'l- hucciyeti'l-kanuniyye li-basmatü'l-hüviyyetü'l-beşeriyetü'l-biyometri fi ispatü'l-medeniyyi, mecelletü'l-kanun ve'l-iktisad (Kahire: Câmî'attü'l-Kahire, 2005), 16-17.

54 Ebu Huh, Müşkilatü'l- Hucciyeti'l-Kanuniyye, 10, 16.

55 Şahata Abdülmütalib Hasan, Hücciyetü'l-delili'l- maddi fi'l-ispat fi'l-fikhi'l-İslâm ve'l-kanuni'l-vad'i, külliyyetü'l- şer'iyye ve'l- kanun (Mısır: Camiatü'l-Ezher, Daru'l-Camiatü'l-Cedide, 2005), 120; Ebu Huh, Müşkilatü'l- hucciyeti'l-kanuniyye, 17-18, 25.

rından izlerinin tespiti mümkündür. Glisin denen madde kurumuş olan parmaklara sürülerek yumuşatılmakta ve böylece parmak izleri bu sayede tespit edilmektedir.⁵⁶

İslâm yargı sistemi açısından konuya baktığımızda ise daha önceki dönemlerde yazılan hukuk kitaplarında parmak izinin hâkim tarafından sanığın suçlanması hususunda kullanıldığını görmemekteyiz. Çünkü bu yöntem yeni bir buluş olup o dönemin tekniği açısından mümkün değildi. Sanığın parmak izi ile suçlanması yeni bir buluş olarak son zamanlarda ortaya çıkmıştır.⁵⁷

Çağdaş bilim adamları da bulunan bu yöntemden bigâne kalmamışlardır. Parmak izinin hukuki bir ispat vasıtası olarak kullanılacağına dair bir takım açıklamalarda bulunmuşlardır. Nitekim Tantavi Cevheri yazdığı tefsir kitabında parmak izinin delil olma yönüne değinmiş ve onun ispat vasıtası olarak kullanacağını ifade etmiştir. Bu konudaki görüşlerine de şu ayetleri delil getirmiştir. *“Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik ederler. Derilerine niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? diye sorarlar. Her şeyi konuşuran Allah bizi de konuşturdu derler. İlk önce sizi O yarattı, şimdi de yine O'na dönüyorsunuz. Vaktiyle siz, ne kulaklarınızın ne de gözlerinizin aleyhinize şahitlik etmesinden sakınmıyordunuz.”*⁵⁸ *“Sizi parmak uçlarından diriltmeye kadirdir.”*⁵⁹ Allah bu organları birer doğru şahit saymıştır. El ve ayakta var olan bu şahitlik yönünü de hikmeti, kudreti, azameti ve marifetiyle ortaya koymuştur.⁶⁰ Tantavi bu konudaki görüşlerini şu şekilde sürdürmektedir. Ona göre hâkim gereken tahkikatı yaptıktan sonra nihayetinde hükmünü zann-ı galibe göre vermektedir. Bu konuda da âlimlerin icması vardır. Hz. Peygamber de zahire göre hüküm verirdi. Biz yeryüzünde yaşadığımız süreç olayların zahirini biliriz. Olayların gizli sırları ise Allah'a aittir. Zan ve yakın her zaman birbirleriyle ihtimal olarak arkadaşlık ederler. Allah Necm suresinde *“Muhakkak ki; zan haktan bir şey taşımaz”*⁶¹ buyurmaktadır.

Hâkim bir adamın güneş doğmadı diye bir sözünü işittiğinde ve güneşte hali hazırda doğmuş ise bu kişinin bu husustaki şahitliğini kabul etmez. Var olan güneş söylenen şeyin aksini ortaya koymaktadır. Çünkü hâkim güneşin doğduğunu bizzat gözleriyle görmektedir. Aynı bu olayda olduğu gibi her ne

56 Muhammed Süleyman el-Aşkar, *“İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatü'l-verâsiyye”*, *Ebhâsün ictihâdiyyetiün fi'l-fikhit-tıbbî*, (Beyrut 2001); 263-264; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, *“el-Basmatü'l-verâsiyyetü min manzûri'l-İslâmî”*, *Mecelletu Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî*, 16, no. 14 (2003): 55-57.

57 Sadüdin Mes'ad Hilâlî, *el-Basmatü'l-verâsiyye ve alâikuhe'-şer'iyye*, dirâse fıkhiyye mukârene (Kuveyt: 2000), 96-98.

58 Fussilet, 41/20-22.

59 Kıyâmet, 75/4.

60 Tantavi Cevherî, *Tefsiru'l-cevahir* (Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, 2015), 18: 152.

61 Necm, 53/28.

kadar sanık ben bir suç işlemedim diyerek suçu red etse ve suç aleti olan bıçağın üzerinde de sanığa ait parmak izleri tespit edilirse ayrıca bu bıçak da öldürülen kişinin boğazında duruyor ve şahitler de sanığın bu suçu işlediğine dair şahitlik ediyorlarsa tüm bu veriler onun aleyhine ittifak etmiş olur.⁶² Fakat bu vakıada hâkim gereken tahkikatı yine yapmakla mükelleftir. Belki de suçu başkası işlemiş ve bu sanığın parmak izinin bulunduğu bıçağı suç mahalline hedef saptırmak için de bırakmış olabilir. Bu ihtimallerden dolayı hâkim başka karînelere de baş vurmak zorundadır. Parmak izleri ise hâkime bir yol takip etmesi için yardımcı olmaktadır.

Nitekim Hz. Ali döneminde bir kişi geceleyin dışarıya abdest almak için çıkmış ve harabede ihtiyacını giderirken orada birinin öldürüldüğünü fark etmiştir. İhtiyacını gideren bu kişi ise daha önce bir koyun kesmiş ve elinde de bıçak vardır. Oradan geçenler öldürülen kişinin ölümünden O'nu sorumlu tutarlar. O da suçu işlediğine dair ikrarda bulunur. Fakat Hz. Ali bu kişiyi tutuklar ve olayı tetkik sonucunda katilin başka birisinin olduğunu tespit eder. Olay aydınlanınca Hz. Ali sanığa öldürme işinin kendisinin yapmadığını bildiği halde niçin bunu kabul ettiğini sorar. Sanık da her şeyin kendi aleyhinde olduğunu söyleyerek öldürme işini red ettiği taktirde topluluk tarafından linç edilmekten korktuğunu beyan etmiştir.⁶³

Yukarıda zikredilen olay günümüzde yaşanmış olsaydı şayet modern karînelere başvurularak sanığın o suçu işleyip işlemediği anlaşılabilirdi. Nitekim Allah insan anatomisine hiçbir zaman yalan söylemeyeceği şahitler yerleştirmiştir. Onlardan birisi de parmak izidir. İnsanoğlu menfaatine düşkün olarak bazen ihtiraslarına yenilerek yalan söyleyebilir. Fakat insan vücuduna yerleştirilen bu değişmez ve herkesten farklı olan kodları asla yalan söylemez.⁶⁴

Netice olarak Parmak izi her ne kadar doğru söyleyen bir şahit konumunda olsa da hâkim sadece ona dayanarak had ve kısas cezası veremez. Çünkü suçu işleyen birisi masum bir kimsenin parmak izinin bulunduğu suç

62Tantavi Cevheri, *Tefsiru'l-cevahir*, 18:152.

63 İmam Hafız Şemseddin Muhammed bin Abdullah ibn Cezeri, *Hasaisi emiri'l-mu'minin Ali ibn ebi Talib* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1971), 150-179; Allame el-Seyyid Muhsin el-Emin el-Ameli, *Kadai emiri'l-mu'minin Ali bin ebi Talib ev Kitabı acaibu ahkamihî* (Kum: Mektebetu'l-Daru'l-kutübü'l-Ticarîyetü ve Metbauha, 2006), 1-148; Ahmed b. El-Huseyn b. Ali Ebu Bekir el-Beyhaki, *el-Sünenü'l-kübra, "Kitabu'l-edebu'l-kadi"*, hadis no: 19835 (Beyrut: Daru'l-Kubu'l-İlmiyye, 2003); Şeyh Saduk, *el-Emali* (İran: Daru'l-Mukayyed, 2016), 429; Seyyid er-Radi, *Nehcu'l-belağ* (Kahire: Daru'l-Kutubu'l-Hakeri, 1387), 3: 95; Muhammed b. Huseyn Safie el-Kummi, *Beşa'irü'd-derecat* (Kum: Mektebetullahi'l-Mü-reişsi'l-Necefi, 1374), 2: 167; Fadıl Abbas el-Mula (Kum: *Menhecü'l-aliy fi'l-kada*, Merkezü'l-Ğadir lild-rasatu'l-İslâmiyye, 2005), 70-90; el-Şeyh Muhammed Taki el-Tusteri, *Kadai'l-emiru'l-müminin Ali bin ebi Talib* (Kum: Menşuratu'l-Matbaati'l-Haydariyye, 2010), 150-200.

64 Ebu Bekir A'vid, "Eserü'l-karîne fi hükmü'l-cinayi", *Mutemeru el-kerainu'l-tibbiyetu'l-muasratu ve asaruha'l-fikhiyyetu* (Kahire: 2010), 98.

aletini hedef saptırmak için olay mahalline bırakmış olabilir. Şüphelerle hadler düşürülür prensibinden yola çıkılarak sanığın suçu işlediğine dair başka kanıtlara da ulaşılmaya çalışılır. Ayrıca hâkim bu karîneyi hüküm için araç sayar ve sanığın suçu itiraf etmesi yönüne gidebilir veya bu delili güçlendirmek için başka delillere de yönelebilir. Parmak izinden başka sanığın bu suçu işlediğine dair bir karîne bulamaz ise hâkim, sanığa maddi veya manevi bir tazir cezası verir.⁶⁵

Sonuç

Modern ispat vasıtaları günümüzde çok büyük gelişmeler kat etmiştir. Hakkı ispat hususunda sanığı suçlama veya onun masumluluğu konusunda güçlü karîne ve deliller olarak yargılama sisteminde kullanılmaktadır. Adaleti daima esas alan İslâm dini de kendisini teknolojik gelişmelerden ve onun faydalarından yoksun bırakamaz. İlk dönem İslâm hukukçuları zikredilen bu tür modern ispat vasıtalarını kendi kitaplarına almamalarının nedeni o dönemlerde bu tür ispat vasıtalarının daha keşfedilmediğinden dolayıdır. Fakat çağdaş İslâm hukukçuları bu vasıtalardan belli İslâmî kurallar çerçevesinde istifade edilebileceğini beyan etmişlerdir. Dolayısıyla modern ispat vasıtalarını karîneler potasında değerlendirmişlerdir. İslâm dininin ana naslarıyla gelişmedikleri sürece İslâm hukukunun maksadına hizmet edecekleri kanaatiyle ceza ve hukuk davalarında hakkın ispatında kullanabileceklerini kabul ederler. Karîneler olay yerinde tespit edilen adeta sessiz şahitlerdir. İslâm hukukçularının bir kısmı da bu karîneleri bir takım gerekçelerden dolayı Kur'an ve sünnette geçen şahitlikle eş değerde tutmamışlardır. Fakat aynı zamanda karîneleri sonuçlarının güvenilirliği açısından kısımlara ayırmış ve olaylarda hâkime yardımcı oldukları nispette kendilerine hüküm bina edeceklerini beyan etmişlerdir. Karîneler sonuçları itibariyle sanıkların suçlarını itiraf etmelerini sağlamak veya bir kaç karînenin bir araya gelerek sanığın suçu işleyip işlemediğine dair hâkimde kuvvetli bir vicdani kanaat uyandırmaktadır. Karînelerin adalet ve hakkın ispatının gerçekleşmesinde sunmuş oldukları bu yarardan dolayı onları kabul etmişlerdir.

DNA, parmak izi, kan, göz, dudak, kulak, diş ve koku izi tüm bu özellikler Allah'ın insan vücuduna koyduğu ilahi şifrelerdir. İnsanı bir diğerinden ayırt etmede yardımcı olurlar. Bu bağlamda vatan gözetmeyen ve insanlığın ortak mirası olan ilim, nerede olursa olsun müminin yitik bir malı olarak değerlendirilmiş ve kendisine rastlandığında alınması gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla yargı sisteminde modern teknikler vasıtasıyla elde edilen sonuçlar bir hakkın ispatında adaleti gerçekleştirdikleri sürece kendilerinden yararlanılır.

65 İbn Kayyım. *Turuk*, 42-43.

Günümüzde her ne kadar suçlar aynı olsa da ilk dönemden farklı olarak onların işlenme teknik, yöntem ve biçimleri değişmiştir. Bu suçları tespit edip onların faillerini yargı önüne çıkarmak ancak çağın son tekniklerinden istifade etmekle mümkündür. Çağımızda da insanda mevcut onun kişilik özelliğinin bir parçası olan bu kodlardan yararlanmak ve bu karînelere vakıaları aydınlatmak yargı sisteminin bir üyesi olan hâkimin işini kolaylaştırmaktadır. Adli Tıp dünyasında yaşanan gelişmelerle birlikte artık bu alan hukukun adeta ikiz kardeşi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla İslâm hukuku açısından insan bedenine ve özel yaşam alanına saygı gösterildiği takdirde bu sonuçlardan yararlanarak hâkim bu verileri hükmüne mesnet edebilir.

Bu bağlamda DNA, parmak izi ve diğer karînelerin sonuçlarına dayanarak İslâm hukukunun belirlediği üst sınır olan had ve kısas cezalarından iftira (kazif), içki, hırsızlık ve yol kesme (hırâbe) cezalarından bir kısmı verilebilir. Çünkü bu cezaların infazında kişinin hayatıyeti söz konusu olmamakla birlikte caydırıcılık ilkesi ağır basmaktadır. Sadece bir karîneye dayanarak değil de bir kaç kuvvetli karîne bir araya gelir ve sanıkların da aynı suçtan daha önce bir kaç defa sabıkası olduğu tespit edilirse tüm bu delil ve karînelere dayanarak hâkim zikrettiğimiz cezaları takdir edebilir. Recm (taşlanarak öldürülme), asılma ve diğer öldürülme cezaları ise karînelerdeki mevcut olan bir takım şüphelerden dolayı verilemez. Çünkü İslâm'da şüphelerle hadler düşer prensibi vardır. Bu karîneler hakkın ispatında son derece önemli olmakla birlikte çok az da olsa içlerinde şüphe barındırmaktadır. İslâm yargı sisteminin ispat araçlarının omurgasını şahit/beyyine oluşturmakla birlikte bu tür suçların işlenip işlenmediğine dair ayrıca kişilerin ikrarı da son derece önemlidir. Bu açıdan sonradan telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğurmaması için insan hayatının söz konusu olduğu had cezaları yerine hâkim, tazir, hapis ve maddi tazminat yoluna giderek sanıkları cezalandırır. Yine bu karînelere tüm hukuki haklar sabit olur. Hâkim nesep, miras, alacak verecek ve diğer haklar hususunda da bu tür karînelerin sonuçlarına dayanarak hükmünü verir ve böylece davaları sonuçlandırır. Nitekim şahitlik, ikrar ve yemin daha çok manevi delil sınıfına girmektedir. Sanıkların doğru veya yalan söyleme risk ve ihtimalleri her zaman bulunmaktadır. Maddi deliller mesabesinde olan karînelere ise şartlarına uyularak uzman ve güvenilir kişiler tarafından elde edildiklerinde daha güvenilir sonuçlar ortaya koyabilmektedir.

Günümüzde ise insanların ahlaki duyguları eskisinden daha fazla törpülenmiş ve şehir hayatına geçilmesiyle hayat daha da karmaşık hale gelmiştir. İnsan da bu teknolojik gelişmelerden ve sosyal değişimlerden nasibini almıştır. Bu yüzden HTS kayıtları, DNA ve parmak izi örnekleri, göz, koku, kulak, diş ve kan izi ya da sosyal medya, kişinin yaşadığı sosyal çevre, cep telefonu,

tablet, kamera kayıtları, elektronik cihazlar, elektronik imza ve belgeler, eğitilmiş polis köpekleri, otopsi, balistik ve kriminoloji raporları, sabıka kaydı, kişinin hakkında önceden depolanmış bilgi dosyaları, robot resim çizimi, ses ve görüntü kayıtları suç ve suçluyu tespit etmede önemli roller oynamaktadır. Yasal, güvenilir, uzman kişi ve yollarla elde edildikten sonra bunların tümü birer karînedir. Usulüne uygun olmayan yöntem ve kişiler tarafından elde edildikleri zaman da aynı zehirli bir ağaç gibi olup sonuçları itibariyle sakıncalı durumlara düşerler. Dolayısıyla toplumda onlara karşı güven sarsılır. Meyveleri de zehirli olmuş olur. Karîneler İslâm dinin belirlediği esaslar gözetilerek elde edildikleri taktirde İslâm hukukunda belirlenen ölüm cezası dışındaki tüm cezalar bu modern karînelerle takdir edilebilir.

Kaynakça

- Aşkar, Muhammed Süleyman. "İsbâtü'n-neseb bi'l-basmatî'l-verâsiyye", *Eb-hâsün ictihâdiyyetün fi'l-fikhî-tıbbî*. (içinde: 250-269). Beyrut : Müessesetü'r-riale, 2001.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Aydın, M. Akif. "Liân". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. 27: 172-173. Ankara: TDV. Yayınları, 2006.
- Bardakoğlu, Ali. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9:140 İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "İspat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/492-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bilmen. Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câimi' u's-Sahih*. Thk. Şuayb el-Arnâût. 5 Cilt. Dimeşk: er-Risâletü'-Âlemiyye, 2011.
- Cevat, Akşit. *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esaslar*. İstanbul: Gümüşevi Yayıncılık, 1987.
- Dağcı, Şamil. *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Füller*. Ankara: TDV Yayınları 1996.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2008.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Nesep". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. 22: 573-575. Ankara: TDV. Yayınları, 2006.
- Dönmezer, Sulhi ve Sahir, Erman. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Der Yayınları, 1967.
- Ebu Huh, Tarık Abdullah. *Müşkilatü'l-Hücciyetü'l-Kanüniyetü li-basmetü'l-Hüviyyetü'l-Beşriyyetü'l-Biyometriyyetifi'l-İspati'l-Medeniyyi, Mecelletü'l-Kanun ve'l-İktisad*. Camiatü'l-Kahire 2015.

- el-Muhammedî, Ali Yusuf Muhammed. *Ahkâmü'n-neseb fi's-Şerâti'l-İslâmiyye: Turuku İsbâtihi ve nefyihi*. Katar: 1994.
- el-Mula, Fadıl Abbas. *Menhecu'l-Aliy fi'l-Kada* Mekke: Merkezu'l-Ğadir li-dı-rasatu'l- İslâmiyye, 2005.
- el-Susi, Mahir Ahmed. *Fıkhü'l-Kadâ ve Dar'âiki'l-İspat*. Ğazze: Mektebetü'l-Âfak, 2009.
- el-Tusteri, el-Şeyh Muhammed Taki. *Kadau'l-Emiru'l-Müminin Ali bin Ebi Talib*. Kum: Menşuratu'l-Matbaati'l-Haydariyye, 2010.
- Erbay, Celal. *İslâm Ceza Mahkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Muştu Yayınları. 1990.
- Erten, Rifat. "Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (1996): 573-588.
- Ğanem, Muhammed Ahmed. *el-Cevanibü'l-Kanuniyetü ve's-Şeriyye li'l-İspati'l-Cinayyi bi şifreti'l- Virasi*. Daru'l-Camiatü'l-Cedide, 2008.
- Hilâlî, Sadüdin Mes'ad. *el-Basmatü'l-verâsiyye ve alâikuhe'-şer'iyye, dirâse fıkhiyye mukârene*. Câmîiatü'l-Kuveyt, 2000.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar*. 12 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Cezerî, Şemseddin Muhammed bin Abdullah. *Hasaisi Emiri'l-Mu'minin Ali ibn Ebi Talip*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Ebi Dem, *Edebu'l-Kada*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi ed- Dimeşki el- Hanbeli. *et-Turuku'l-hükmiyye*. Beyrut: Darü'l-fikr, 1997.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müğnî*. 12 Cilt. Beyrut: Da'ru'l-Fikri'l-Arabi, ty.
- Ka'bî, Halife Ali. *el-Basmatü'l-verâsiyye ve eserühâ ale'l-ahkâmi'l-fıkhiyye, Dirâse fıkhiyye mukârene*. Ürdün: 2006.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. "el-Basmatü'l-verâsiyyetü min manzûri'l-İslâmî", *Mecelletu Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî*, 2003.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukukunda İctihat*. İstanbul: İFAV. Yayınları, 1966.
- Kararatü'l-mecmei'l-fıhki'l-islami bi Mekketi'l-Mükerema*. ed-Deverat mine'l-ula ila's-sabiata aşera, el-Kararat: nime'l-ula ila's-sani ba'de'l-mie (1988-2004) "Kararatü'd-devrati's-sadisete aşera, el-Kararu's-sabi: Bi şa'ni el-Basamatü'l-virasiyye ve mecalü'l-istifadeti minha". (5-10 Ocak/Yenayır, 2002): 343-344.
- Kummi, Ebû Ca'fer Muhammed b. El- Hasen b. Ferrûh es-Saffâr. *Beşa'irü'd-derecat*. Kum: Menşuratu'l-Matbaati'l-Haydariyye, 1374.

- Kunter, Nurullah. *Ceza Muhakemesi Hukuku*. İstanbul: Serbest Matbaası, 1964.
- Kuru, Baki. *Hukuk Muhakemeleri Usulü*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1979.
- Maverdî, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habip. *Edebü'l-Kadi*. Bağdat: Matbaatü'l- Ani, 1972.
- Naci, Enes Hasan Muhammed. *el-Basmatü'-Virasiye*. Betrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2010.
- Pekdemir, Şevket. "Hırsızlık ve Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2016): 449-473.
- Salihi'l-Hemsi, Alau bin Muhammed. *Vesailü't-Tearüfale'l-Cinaiyyi*. Riyad: Mektebetü'l- Kanun ve'l- İktisad, 2012.
- Serahsî, Şemsuddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmet. *el-Mebcut*, 30 Cilt. Beyrut: Daru'l- Marife, 1889/1408.
- Susi, Mahir Ahmed. *Fıkhu'l-Kadâ ve Daraiku'l-İspat*. Gazze: Mektebetü'l-Afak, 2009.
- Şahata, Abdullatif Hasan. *Hücciyetü'l-delili'l- maddi fi'l-ispat fi'l-fikhi'l-İslâm ve'l-Kanuni'l-vad'i, Külliyyetü'l- şer'iyeye ve'l- kanun*. Camiatü'l-Ezher, Daru'l-Camiatü'l-Cedide, 2005.
- Şeyh Saduk. *el-Emali*, Tebriz: Daru'l-Mukayyed, 2016.
- Tantavi Cevheri. *et-Tacü'l-murassa' bi'-cevahiri'l-Kur'an ve'l-ulum*. Beyrut: Daru'l- Kitabu'l- İlmiyye, 2015.
- Terhûnî, Muhammed Daw. *Hucciyetü'l-Karâin fi'l-İsbati'l-Cinâit fi Fıkhi'l-İslâmî ve Kanunîl Vad'î*. Bingazi: Karnus Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Udeh, Abdulkadir. *et-Teşriü'l-cinaiyyü'l-islami*. Beyrut: Müessesetü'-risale, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Fırâset" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedi*. 13/116 - 117. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Karîne", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* (1998): 54-60.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik*. İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2005.
- Yılmaz, İbrahim. "İslam Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Reddi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (2017): 9-44.
- Zuhaylî, Muhammed. *Tarihu'l-Kada fi'l-İslâm*. Dımeşk: Daru'l- Fikri'l-Muasara, 1995.

AHLÂK-I NÂSİRÎ VE AHLÂK-I ALÂÎ'NİN MUKAYESELİ KAYNAK ANALİZİ*

Hülya Arıkan

Öğretmen, Yüksek Lisans Mezunu

hgarikan70@hotmail.com

Orcid: 0000-0001-6474-578X

Öz

Ahlâk-ı Nâsirî ve *Ahlâk-ı Alâî*, İslam ahlak felsefesinde kendilerine has özellikleriyle önemli bir yer işgal eden iki ahlak kitabıdır. *Tehzîbü'l-Ahlâk*'tan sonra yazılmış ikinci sistematik ahlak felsefesi eseri olan *Ahlâk-ı Nâsirî*, öncekine nazaran nefis teorisi üzerine kurulmuş olması ve pratik felsefenin *Tehzîbü'l-ahlâk*, *Tedbîrü'l-menâzil* ve *Siyasetü'l-müdün* kısımlarını bizzat bu isimlerle ihtiva etmesiyle daha özel bir yere sahiptir. Kınalızâde'nin yazdığı *Ahlâk-ı Alâî*, Tûsî tarafından yazılan *Ahlâk-ı Nâsirî*'yi hemen hemen tamamen içermesi yanında öncekiyle mukayese edilemeyecek ölçüde fazla yeni felsefi, dinî, edebî ve tarihî kaynak kullanmış bulunmaktadır. Biz bu makalede biri filozof, diğeri fakih kimliği ile temayüz eden iki Müslüman âlim tarafından yazılmış bu iki ahlak klasiğini kaynakları bakımından inceledik. Felsefî, edebî, dini ve tarihî olmak üzere dört kategoride iki eserin ortak ve özel kaynaklarını tespit ettik. Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'de başvurulan her felsefi kaynağı kullanmasına karşılık diğerkaynakları seçmeli alımladığını, dört kaynak türünün her birinde yeni eserlere başvurduğunu veya aynı eserlerin değişik yerlerine atıflarda bulunduğunu belirledik. *Ahlâk-ı Alâî*, özellikle dinî ve edebî kaynaklar bakımından çok zengin görünmektedir. Bunda Kınalızâde'nin ahlaka dair görüş ve açıklamalarında onun eserinin dinî meşruiyetini artırma ve öğreticilik yönünü güçlendirme amacının etkili olduğunu düşünürüz. İki eser arasında uzun bir zaman dilimi olduğu için Kınalızâde, *Ahlâk-ı Nâsirî*'de bulunmayan *Ahlâk-ı Celâlî* gibi bazı kaynakları da kullanmıştır. Kınalızâde, ister edebî kaynaklarda ister tarihî kaynaklarda yer alsın, bağlamında birçok hikâyeyi naklederek eserinin didaktik yönünü güçlendirmiştir.

Anahtar Kavramlar: Ahlak Felsefesi, *Ahlâk-ı Nâsirî*, *Ahlâk-ı Alâî*, Tûsî, Kınalızâde

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 31 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 16 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Arıkan, Hülya. "Ahlâk-ı Nâsirî ve Ahlâk-ı Alâî'nin Mukayeseli Kaynak Analizi". *Danişname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623741>

COMPARATIVE RESOURCES ANALYSIS OF AKHLÂQ-İ NÂŞİRÎ AND AHLÂK-I ALÂÎ

Abstract

Akhlâq-ı Nâsirî and *Ahlak-ı Alai* are two moral books that occupy important places in Islamic moral philosophy with their unique features. *Akhlâq-ı Nâsirî*, which is the second systematic work of moral philosophy written after *Tehzibu'l-Ahlak*, has a more special place by basing on the theory of "nefs" than former and including the parts of practical philosophy, which are *Tehzibu'l-Ahlak*, *Tedbiru'l-menazil* and *Siyasetu'l-mudun*, with these names. Besides the fact that *Ahlak-ı Alai* which was written by Kinalizade almost completely includes *Ahlak-ı Nasiri* which was written by Tusi, it also used many new philosophical, religious, literary, and historical sources, compared to previous one. In this article, we examined these two moral classics written by two Muslim scholars, one of whom was a philosopher and the other a fakih, in terms of their sources. We identified common and private sources of two works in four categories. We determined that in *Ahlak-ı Nasiri*, even though Kinalizade used every referred philosophical sources, he selectively picked other sources, and he applied to new sources in each of the four source areas or made references to different parts of the same works. *Ahlak-ı Alai* seems to be rich, particularly in terms of religious and literary resources. We believe that the aim of Kinalizade to increase the religious legitimacy of his views and statements on morality and to strengthen aspect of his works is effective in this. Due to the fact that there is a time gap between these two works, Kinalizade used some of the sources that are not used in *Akhlâq-ı Nâsirî* such as *Ahlak-ı Celali*. Kinalizade strengthened the didactic aspect of his work by conveying many stories in its context, whether it is included in literary or historical sources.

In our study, we first determined the sources that Tusi and Kinalizade cited in their works. As a result of the comparative analysis we made between two works, we determined the common cited sources. We listed different sources that are used, as resources specific to Tusi and Kinalizade. We discussed the sources cited in *Akhlâq-ı Nâsirî* and *Ahlak-ı Alai*, under four titles as philosophical, religious, literary and historical.

At the point of philosophical reference, we see that Kinalizade took Tusi as a model and included almost of all the philosophical sources that Tusi used in his work. However, he used of different philosophical sources when he disagreed with Tusi and when he found Tusi is insufficient in some points. Devvani comes first among these sources. Apart from the sources he referred through Tusi and Devvani, Ibn Sina's works of *Book of Healing*, *Necat*, and

Mead also Tusi's *Tecrid* and Taftazani's *Şerhu'l-Makasid* are among the philosophical-theological sources used by Kinalizade.

In terms of religious sources, we found out that both Tusi and Kinalizade included verses and hadiths in their works. However, Kinalizade surpassed Tusi with the number of sources he made. Again, we can say that the references to the names of Prophets and Companions, which are used in both works, are much more numerous in Kinalizade's work. Apart from these sources, we determined that Kinalizade made references to the mysticism elders, the words of the scholars of fiqh and hadith, theology and also made reference to some religious works.

When we examined both works from a literary perspective, we found that only 15 verses and a few short stories are used in *Ahlak-ı Nasiri*, whose philosophical content is predominant. There are 528 poems written in Turkish, Persian and Arabic in *Ahlak-ı Alai*. Apart from verses, there are also prose literary works in which exemplary stories are told in *Ahlak-ı Alai*.

In the historical source point, we came to the conclusion that there is no historical source in *Ahlak-ı Nasiri*. On the other hand, Kinalizade continues the diversity of religious and literary sources at the historical sources as well. Especially in the section on state administration, Kinalizade, adding historical sources to almost every subject Tusi told based on philosophical sources, included many stories about rulers and statesmen.

The two scholars and thinkers, whose sources we compared, are not in complete agreement in terms of specialization. In contrast to Tusi's specialization in philosophy, mathematics and natural sciences, Kinalizade specialized in religious sciences. The discipline that brings them together is morality. The ethics book of each is shaped in accordance with their specialization areas. Although Tusi's work, whose philosophical content is prominent, is a model for moral books after him, it is seen that Kinalizade, who literally inscribes his religious, literary and historical knowledge into the text without compromising its philosophical content, uses many more sources than Tusi.

Keywords: Ethics, *Akhlâq-ı Nâsirî*, *Ahlaq-ı Alai*, Tusi, Kinalizade

Giriş

Ahlâk-ı Nâsirî'nin yazarı Nasîruddin Tûsî (ö. 1274), felsefe, kelam, matematik ve astronomi alanında uzmanlaşmış iken, Kinalizâde Ali Çelebi (ö. 1572) başta fıkıh olmak üzere şer'î ilimler alanında uzmanlaşmıştır. İki âlimi buluşturan disiplin ahlakıdır. Biri daha çok felsefe, kelam ve tabiat bilimlerinde eser vermiş, diğeri ise şeriat ilimleri alanında eserler vermiş olan iki âlimin, erdem ahlakı ortak paydasında buluşmaları araştırılmaya değer bir mesele-

dir. Fakat bizim burada araştırma konumuz, Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* müellifi olan filozof Tûsî'yi takip ederek yazdığı nefis teorisi esaslı *Ahlâk-ı Alâî*'de selefının eseri üzerine fazladan hangi kaynakları kullanarak muhteva açısından neler kattığını ortaya koymaktır.

Tûsî'nin ahlâk düşüncesi hem dinî hem felsefî hem de tasavvufî bir öğretiyi ihtiva etmektedir. Ahlâk düşüncesinin bu şekilde üç boyutlu oluşu filozofumuzun bu yöndeki söyleminin toplumun bütün kesimlerine hitap edecek bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir.¹ Eserleri arasında araştırmamıza konu olan *Ahlâk-ı Nâsırî*, İbn Miskeveyh'in (ö: 1030) *Tezhîbü'l-Ahlâk* adlı eserinden sonra islâm ahlâk düşüncesinde doğrudan felsefî ahlâkla ilgili olarak yazılmış ikinci eserdir.

Tûsî bu eserini oluştururken İbn Miskeveyh'in *Tezhîbü'l-Ahlâk*'ını model olarak almıştır. Özellikle eserin birinci bölümü *Tezhîbü'l-Ahlâk*'ın serbest alıntısı şeklindedir. Ancak eserin ikinci ve üçüncü bölümü *Tezhîbü'l-Ahlâk*'ta yer almamaktadır. Bu yönüyle özgün olan eser, Pratik felsefeyi bu iki yeni bölümle birlikte genel ahlak başlığı altında işleme geleneğine öncülük etmiş olup, ileriki yüzyıllarda telif edilen ahlak ilmiyle ilgili diğer eserlere hem şekil hem de içerik bakımından ilham kaynağı ve modeli olmuştur.²

Kınalızâde de *Ahlâk-ı Alâî*'yi kaleme alırken Tûsî'nin bu eserini model olarak almıştır. Hatta Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'nin muhtelif yerlerinde Tûsî'ye ve ahlak kitabı *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye sık sık atıfta bulunmaktadır.³ Kınalızâde, bu tutumuyla akademik etiğe ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Düşünürümüzün diğer âlim ve filozofların görüş ve açıklamalarından faydalandığında da aynı hassasiyeti gösterdiği görülmektedir. Kaynak tespit ve değerlendirmesi yaparken bu hususu belgeleyeceğiz. *Ahlâk-ı Nâsırî*, bizzat Tûsî'nin itirafıyla belgelendiği üzere aslında büyük bir kısmı İbn Miskeveyh'in *Tezhîbü'l-Ahlâk*'ından oluşan bir sentezdir. *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin en önemli üç kaynağının İbn Miskeveyh, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinin olduğu söylenebilir. *Ahlâk-ı Nâsırî*, *Tezhîbü'l-Ahlâk*'tan ahlakî amelî felsefenin *tezhîbü'l-ahlâk*, *tedbîrü'l-menzil* ve *siyâsü'l-medîne* şeklinde üç bölümde sistematik ele alı-

¹ Anar Gafarov, "*Nasîrud-dîn et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 30

² Pratik felsefeyi bu iki yeni bölümle birlikte genel ahlâk başlığı altında işleme geleneğini Tûsî başlatmış olsa da ondan önce Muhammed b. Ahmed Hârîzmî "*Mefâtîhu'l-Ulum*"da Tûsî'ninkine benzer bir tasnif yaptığı görülmektedir. Fakat bölümler *Ahlâk-ı Nâsırî*'de sırasıyla "*Tezhîb-i Ahlâk*", "*Tedbîr-i Menzîl*" ve "*Siyaset-i Müddin*" şeklinde adlandırılmışken *Mefâtîhu'l-Ulum*'da "*Tedbîrü'r-Recul Nefseh*", "*Tedbîrü'l-Menzîl*" ve "*Tedbîrü'l-Âmme*" şeklinde adlandırılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Murat Demirkol, *Nasîrud-dîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 39; Murat Demirkol, "*Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü*", *Eskiye Dergisi* 33 (Güz 2016).

³ Tûsî'ye yapılan atıflar için bk. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 542

şıyla ve girişte nefis teorisine dayalı ahlak felsefesini temellendirmesiyle ayrılmaktadır. Sonraki ahlak düşünürlerinin Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî (ö. 925), Fârâbî (ö. 950), İbn Miskeveyh, İbn Sînâ (ö. 1037), Gazzâlî (ö. 1111) ve Devvânî'yi (ö. 1502) değil de Tûsî'yi takip etmeleri ve onun *Ahlâk-ı Nâsirî*'sini model almaları ancak bu özgün sistematik ile açıklanabilir.⁴ Nitekim Kınalızâde de böyle davranmış, Tûsî ve eserine sık sık atıfta bulunurken İbn Miskeveyh ve Devvânî'ye nadiren müracaat etmiştir.⁵ İbn Sînâ'ya genellikle *Ahlâk-ı Nâsirî*'de olmayan hususlar vesilesiyle,⁶ Fârâbî'yi de biri *Ahlâk-ı Nâsirî*'de geçen bir bahis, diğeri de orada yer almayan bir konu vesilesiyle anmıştır.⁷

Bu makale çalışmasında biz, yukarıda belirttiğimiz gibi iki ahlak kitabının kaynaklarını ve muhtevalarını karşılaştırmak suretiyle Kınalızâde'nin ahlak düşüncesine ne gibi katkılarda bulunduğunu ortaya koyacağız. Kınalızâde'nin eserini İslam ahlak düşüncesi literatürü içinde özgün kılan yönün muhteva zenginliği kadar başvurduğu kaynakların çokluğu ve çeşitliliği olduğunu düşünüyoruz. Yöntem de araştırılması gereken bir boyut olmakla birlikte bu husus bizim araştırma kapsamımızın dışında kalmaktadır.⁸ Makalede ana referanslarımız iki düşünürün ilgili eserleri olmakla birlikte gerek tikçe alandaki diğer klasik eserlere ve modern araştırmalara müracaat edeceğiz.

1. *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Ahlâk-ı Alâî*'nin Ortak Kaynakları

Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'yi kaleme alırken İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlâk*'ını model olarak aldığı belirtilmiştir. Özellikle eserin birinci bölümü *Tehzibu'l-Ahlâk*'ın serbest alıntısı şeklindedir. Dolayısıyla bu bölümü oluştururken yararlandığı kaynaklar İbn Miskeveyh'in kaynakları ile örtüşmektedir.

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si de *Ahlâk-ı Nâsirî*'yi model alarak kaleme alındığı için bazı kaynakların ortak kullanıldığını görmekteyiz.

İki eser arasında yaptığımız mukayeseli analiz sonucu karşılaştığımız ortak kaynakları aşağıdaki başlıklar altında vermeye çalışacağız.

1.1. Felsefi Kaynaklar

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserini yazarken Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'sini model olarak almıştır. Bu nedenle kitabın sistematigi *Ahlâk-ı Nâsirî* ile büyük

⁴ Murat Demirkol, Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi, 38-41.

⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla kitap genelinde Tûsî'ye ismen 50 atf, İbn Miskeveyh'e ismen 2 atf, Devvânî'ye ise 13 atf yapılmıştır.

⁶ İbn Sînâ'ya atıflar için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 33, 50, 78, 79, 82, 192, 297, 386.

⁷ Fârâbî'ye atıflar için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 236, 370.

⁸ Tûsî ve Kınalızâde'nin eserlerinin mutluluk özelinde kaynak, muhteva, yöntem ve özgünlük bakımından kapsamlı mukayesesi için bk. Hülya Arkan, "Nasîruddin Tûsî ve Kınalızâde'nin Mutluluk Anlayışlarının Mukayeseli Analizi" (Yüksek Lisans tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2018).

benzerlik göstermektedir. Hatta Kınalızâde felsefî kaynak noktasında Tûsî'yi birebir takip etmiştir de diyebiliriz. Özellikle İbn Miskeveyh⁹, Kindî (*Def'ul-Ahzân*)¹⁰, Fârâbî¹¹, İbn Sînâ¹², Gazâlî¹³ ve Ebu Bekir er-Râzî¹⁴ gibi İslâm düşünürleri Tûsî ve Kınalızâde'nin eserlerinde ahlâkî görüşlerini temellendirirken başvurdukları ortak felsefî kaynaklardır. Ayrıca Aristoteles¹⁵, Eflatun,¹⁶ Câlinûs (Galen)¹⁷, Hakim Ebrus (Bryson)¹⁸, gibi eski Yunan düşünürlerinin görüşleri de her iki eserin ortak felsefî kaynakları arasındadır. Ancak bu kaynaklara ait görüş ve örnekler Kınalızâde'nin ilk elden müracaat ettiği kaynaklardan olmayıp Tûsî vasıtasıyla ulaştığı ikinci el kaynaklardır.¹⁹ Yunan düşünürlerden olan Sokrat'ta iki eserde karşımıza çıkan başvurulardandır. Ancak Kınalızâde, Sokrat ile ilgili başvuruların hepsine Tûsî vasıtasıyla ulaşmıştır diyemeyiz. Zira Sokrat'a dair bazı hikâyeler, Tûsî'de yer almamasına rağmen Kınalızâde'nin eserinde karşımıza çıkmaktadır.²⁰ Tûsî eserinde İsokrates'e

⁹ İbn Miskeveyh'e atflar için bk. Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasrî*, çev. Anar Gafarov vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 12, 13, 341, 361; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 124, 176. Oktay, Kınalızâde'nin isim vermeden İbn Miskeveyh'in eserlerinden de doğrudan faydalandığını söylemektedir. Tekamül görüşlerini ortaya koyarken Türklerle ilgili İbn Miskeveyh'in düşüncelerine benzer görüşler orta koyması, onun gibi "ufuk" kelimesini kullanması veya bazı konuları açıklarken Tûsî'de yer almayan fakat İbn Miskeveyh'te yer alan görüşlere ve örnekler yer vermesi bu görüşün doğruluğunu kuvvetlendirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Oktay, Ayşe Sıdika, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 12, no. 1 (2002): 219.

¹⁰ Kindî'ye atflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 147, 148, 179, 182; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 203.

¹¹ Fârâbî adının geçtiği yerler için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 236; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 236, 370

¹² İbn Sînâ'ya atflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 190; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 33, 50, 78, 79, 82, 192, 297, 386.

¹³ Gazzâlî'ye atflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 175; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 221, 223, 222, 228, 229, 349, 331, 192, 208.

¹⁴ Ebû Bekir er-Râzî'ye atflar için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 159; Tûsî, Ebu Bekir Râzî'ye ismen atıfta bulunmamış ancak cismani elemenden bahsederken görüşlerine yer vermiştir. bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 48.

¹⁵ Aristoteles'e atflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 72, 74, 75, 76, 79, 84, 115, 116, 118, 121, 129, 142, 240, 241, 251, 264, 294, 304, 314, 261, 337, 341, 361; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 118, 120, 137, 153, 379, 390, 407, 411, 444, 470, 476, 493, 495.

¹⁶ Platon'a atflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 21, 57, 63, 124, 170, 191, 241, 337, 339; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 83, 137, 185, 300, 379, 483, 493.

¹⁷ Galen'e atflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 53, 83, 84, 146, 147; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 48, 49, 143, 186.

¹⁸ Ebrus (Bryson)'a atflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 189; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 297.

¹⁹ Ayşe Sıdika Oktay, Kınalızâde'nin bu kaynaklara bizzat başvurduğuna dair bir delilin elimizde bulunmadığını belirtmektedir. Benzer tespitler için bk. Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", 219.

²⁰ Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 63, 181, 215; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 17, 83, 137, 140, 164, 206, 336, 476.

atıfta bulunmuştur. Kınalızâde ise İsokrates ismini zikretmemiş ancak bu alıntılara isimsiz ya da Sokrat'a atfederek yer vermiştir.²¹

1.2. Dinî Kaynaklar

Gerek Tûsî gerekse Kınalızâde ahlâkî görüşlerini temellendirirken dinî kaynaklara başvurmuşlardır. Dolayısıyla dinin temel kaynakları olan ayet ve hadisler her iki eserinde ortak kaynağı diyebiliriz. Ancak Kınalızâde dini kaynaklara başvuru noktasında Tûsî'yi çok geride bırakmıştır. Tûsî eserin genelinde 29 ayet ve 14 hadise yer vermiştir.²² Kınalızâde ise eserin genelinde 170 ayete, 146 hadise yer vermiştir. Felsefi noktada Tûsî'yi birebir takip eden Kınalızâde'nin ayet ve hadis hususunda Tûsî'ye uymadığını söyleyebiliriz. Özellikle hadis söz konusu olduğunda Tûsî'de yer alan hadisleri almadığını konu ile ilgili başka hadislere yer verdiğini görmekteyiz.

Biz bu bölümde dini kaynak olarak kullanılan ayet ve hadislerden ortak olanları belirteceğiz. Her iki eserde de yer alan ayetler ve hadisler aşağıdaki tablolarda eserlerde yer aldığı sayfa numaraları ve ele alındığı konular belirtilerek verilmiştir. Bu hususu belirtmemizin amacı ise; aynı konuda ortak ayet ve hadis kullanılması Kınalızâde'nin o ayetleri doğrudan aldığına işaret ederken farklı ayet kullanması veya ayetleri farklı konularda kullanması Tûsî'den farklı düşündüğünü, farklı kaynaklara başvurma ihtiyacı duyduğunu göstermektedir. Ortak hadis olarak verdiğimiz sözlerin güvenilirliği hususu araştırmamızın kapsamı dışında olduğu için üzerinde durmadık. Bizim amacımız her iki eserde ortak olan başvuruları tespit etmek idi. Bu konuda İlyas Canikli'nin, "Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'de Yer Verdiği Rivayetlerin Kaynak Değeri"²³ adlı makalesinde *Ahlâk-ı Alâî*'de yer verilen rivayetler tek tek ele alınarak kaynak araştırması yapılmıştır.

²¹ Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 158, 315, 317; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 476. Kınalızâde, Tûsî'nin 317'de İsokrat'a attığı alıntıyı 477'de isimsiz nakletmiştir.

²² Harun Anay, eserin orijinalinin indeksine dayandırarak Tûsî'nin eserinde 30 ayet ve 15 hadise başvuru yaptığını belirtmektedir. (Anay'ın araştırmayı yaptığı eser: Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsrî*, thk. Mücteba Minovî, Ali Rıza haydarî, Tahran, 1369 hş.) Anay'ın açıklaması için bk. Anay, Harun, "Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", (Doktora Tezi, İÜ SBE, İstanbul, 2014), 244. Ancak bizim elimizde bulunan Farsça baskıda indeks bulunmamaktadır. Bk. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî* (Tahran: İntişârât-ı Firdevs, 1389). Orijinal eserin Farsça olması sebebiyle Anar Gafarov, Zaur Şükürov'un çevirisi üzerinde yaptığımız araştırma sonucu ise 29 ayet ve 14 hadis tespit ettik.

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Canikli, "Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'de Yer Verdiği Rivayetlerin Kaynak Değeri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, no. 5 (2017): 2858-2891.

Tûsî ve Kınalızâde'nin Eserlerinde Yer Alan Ortak Ayetler

	Ayetin Geçtiği sure ve ayet No	Ayet Metni	Ayetin Ahlâk-ı Nâsırî'de Yer Aldığı Konu ve Sayfa No	Ayetin Ahlâk-ı Alâî'de Yer Aldığı Konu ve Sayfa No
1	Kamer, 54/50 Nahl 16/77	Bizim buyruğumuz sadece bir tektir. Bir göz kırpmak gibidir.	Giriş, 9	Birinci Bölüm Cimriliğin sebepleri, 268
2	Araf, 7/29	Sizi ilk kez yarattığı gibi (O'na) dönersiniz.	Giriş, 10	Üçüncü bölüm, 413
3	Şems, 91/7-10	Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırılan kurtuluşa ermiştir. Onu kötülüklerle gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.	Birinci Bölüm İlmin Konusu ve İlkelerin Bilgisi, 26	Giriş Felsefenin Kısımları, 40-41
4	Rahman, 55/27	Ancak, yüce ve cömert olan Rabbinin varlığı bakidir.	Birinci Bölüm İnsanın Bu Alemde Varolanların En Şerefli Olmasının Açıklanması, 42	Giriş İnsanın Bu Alemde Varolanların En Şerefli Olmasının Açıklanması, 72
5	Araf, 7/179	İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar.	Birinci Bölüm İyilik ve Mutluluğun Açıklanması, 68	Giriş İnsanın Bu Alemde Varolanların En Şerefli Olmasının Açıklanması, 74
6	Hadid, 57/25	And olsun ki peygamberlerimizi belgelerle gönderdik; insanların doğru (adaletli) hareket etmeleri için peygamberlere kitap ve ölçü indirdik; pek sert olan ve insanlara birçok faydası bulunan demiri de indirdik.	Birinci Bölüm Adaletin Diğer Erdemlere Üstünlüğü, Onun Halleri ve Kısımlarının Açıklanması, 115	Birinci Bölüm Adalet Erdemi, 116
7	Yunus, 10/62	Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir	Birinci Bölüm Üzüntünün Tedavisi, 179	Birinci Bölüm Ölüm Korkusunun Tedavisi, 182

Tûsî ve Kınalızâde'nin Eserlerinde Yer Alan Ortak Ayetler

	Ayetin Geçtiği sure ve ayet No	Ayet Metni	Ayetin Ahlâk-ı Nâsırî'de Yer Aldığı Konu ve Sayfa No	Ayetin Ahlâk-ı Alâî'de Yer Aldığı Konu ve Sayfa No
8	Yasin, 36/38 En'am 6/96 Fussilet41/12	Bu, mutlak güç sahibi, hak-kıyla bilen Allah'ın takdiri (düzenlemesi)dir.	İkinci Bölüm Çocukların Yönetimi	Üçüncü Bölüm Devlet Yönetimi, 373
9	İsra, 17/23	Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anayababaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti.	İkinci Bölüm Kitabın Telifinden Sonra İlave Edilmiş Bölüm, 222	Birinci Bölüm Riya, 455
10	Bakara, 2/249	Nice az sayıda bir birlik Allah'ın izniyle çok sayıdaki birliği yenmiştir.	Hükümdarlık Yönetimi ve Hükümdarlık Adabı, 303	Birinci Bölüm Adaletin Kısımları, 127

Tûsî ve Kınalızâde'nin Eserlerinde Yer Alan Ortak Hadisler

Hadis Metni	Hadisin Kaynağı	Ahlâk-ı Nâsırî'de Yer Aldığı Konu ve Sayfa No	Ahlâk-ı Alâî'de Yer Aldığı Konu ve Sayfa No	Hadis Metni
1	"Halanız Olan hurmaya iyi davranın. O, Âdem'in çamurunun artan kısmından yaratılmıştır." Her iki eserde de hadis olarak rivayet edilmiştir.	Suyûtî, el-Camiu's-Sağır, 1/232	Birinci Bölüm İnsanın Bu Âlemde Varolanların En şerefli Olmasının Açıklanması, 39	Giriş İnsan unsuru Aleme Ait Bileşiklerin En Yetkin ve Şerefli Oluşu, 69
2	"Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım" Tûsî bu sözü hadis olarak zikretmemiş, Kınalızâde ise hadis olarak rivayet etmiştir. Aclûnî ise "hadis olmasa bile anlamı doğrudur" demiştir.	Aclûnî, keşfü'l-Hafâ, Beyrut, 1932, 2/164, no.2123	Birinci Bölüm İnsanın Bu Âlemde Varolanların En şerefli Olmasının Açıklanması, 42	Bu hadis iki bölümde geçmekte Giriş, 73 (Tûsî'nin ele aldığı konu) Üçüncü Bölüm, 373
3	Yüce Allah, "Ben salih kullarım için cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayal edemeyeceği Birtakım nimetler hazırladım." Miskeveyh'in eserinde hadis olarak nitelenen bu	Buhârî, Bed"ü'l-halk, 8	Birinci Bölüm İnsanî Nefsin Yetkinliği ve Noksanlığının açıklanması, 48	Giriş, Pratik Felsefenin Faydası ve Gayesi,45

Tûsî ve Kınalızâde'nin Eserlerinde Yer Alan Ortak Ayetler

	Ayetin Geçtiği sure ve ayet No	Ayet Metni	Ayetin Ahlâk-ı Nâsirî'de Yer Aldığı Konu ve Sayfa No	Ayetin Ahlâk-ı Alâî'de Yer Aldığı Konu ve Sayfa No
	söze ²⁴ , Tûsî ve Kınalızâde mealen yer vermiştir.			
4	"Ölmeden önce ölünüz" İbn-i Hâcer el-Askalânî: "Senedli, vesikalı bir hadis değil derim" demiş, Ali el-Karî ise: "Mânâsı doğrudur" demiştir. Tûsî bu sözü mutasavvıf hakîmlerin sözü olarak yer vermiş. Kınalızâde de mutasavvıfların bu söze uyduğunu belirtmiştir.	Aclûnî, Keşfü'l-Hafa, 2: 291, no. 2669	Birinci Bölüm Korkaklığın Tedavisi, 170	Birinci Bölüm Korkaklığın Tedavisinde, 185

Sahabe sözleri de her iki eserde karşımıza çıkan başvurulardandır. Ancak ayet ve hadislerde yaptığımız yorum, bu başvurular içinde geçerlidir. Zira Tûsî eserin genelinde birkaç sahabe görüşüne yer verirken, Kınalızâde daha çok sayıda sahabe sözlerine yer vermiştir. Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'e²⁵ atfedilen sözler, her iki eserde de ortak olarak başvurulan sahabe sözleridir. Hasan Basrî'de²⁶ her iki eserde ortak olarak başvurulan mutasavvıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine her iki eserde ortak atf yapılan peygamber ismi ise Hz. İsa'dır.²⁷

Her iki eserimizde de karşımıza çıkan bir başka dini kaynak ise Gazzâlî'dir. Tûsî özellikle Nefs hastalıkları tedavisi konusunda Gazzâlî'ye başvuru yaparken, Kınalızâde birçok farklı konuda Gazzâlî'ye bazen isim zikrederek bazen de isim

²⁴İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınevi, 2000), 92.

²⁵Hz. Ali'ye atıflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 108, 160, 172, 180; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 111, 134, 166, 184, 307, 362, 408, 437; Hz. Ebu Bekir'e atıflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 140; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 235, 453.

²⁶bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 138; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 182, 244, 247, 248.

²⁷bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 274; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 73, 154, 193, 221, 375.

zikretmeden başvuru yapmıştır.²⁸ Hatta Kınalızâde'nin Gazzâlî'nin *İhyâu Ulu-middin*²⁹ adlı eserinden isim bahsederek yararlandığını görmekteyiz. Tûsî' de Gazzâlî'nin *İhyâ'* sına başvuru yapmış ancak isim zikretmemiştir.

Bütün bu başvuruların dışında Tûsî, mutlulukla ilişkilendirilen nefis konusunda gündeme getirilen behîmî, yırtıcı ve melekî nefis ifadelerinin Kur'an'da yer alan nefis-i emmâre, nefsi levvâme ve nefsi mutmainne'ye karşılık geldiğini belirterek anlatıma dinî bir boyut kazandırmıştır. İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l Ahlâk*'ında yer vermediği, Tûsî'ye özgü olduğunu düşündüğümüz bu karşılaş-tırmaya Kınalızâde'nin de aynı şekilde yer verdiğini görmekteyiz.³⁰

1.3. Edebî Kaynaklar

Gerek Tûsî gerekse Kınalızâde eserini oluştururken yer yer edebî metinlere başvurmuşlardır. Ancak felsefî yönü ağır basan *Ahlâk-ı Nâsırî*'de bu başvuru sayısının daha az olduğunu, *Ahlâk-ı Alâî*'de ise bu alanda yazılan hiçbir eser ile kıyaslanamayacak kadar çok olduğunu görmekteyiz.

Tûsî'nin eserinde 15 manzum³¹ parçaya başvuru yapmış olmasına rağmen, Kınalızâde 528 manzum parçaya başvuru yapmıştır. Kınalızâde, Tûsî'nin eserinde yer verdiği manzumlardan sadece "dört"üne yer vermiştir.

Her iki eserde de yer alan ortak şiirler aşağıda yer alan tabloda belirtil-diği şekildedir.

Tûsî ve Kınalızâde'nin Eserlerinde Ortak Olan Manzumlar

Şiir Metni	<i>Ahlâk-ı Nâsırî</i> 'de Yer	<i>Ahlâk-ı Alâî</i> 'de Yer Aldığı Konu ve Sayfa No

²⁸ Gazzâlî'ye atıflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 175; Kınalızâde 33 atıf yapmıştır. Bazıları için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 66,87,157, 160, 192, 208, 209, 218, 221, 222, 223, 228, 229, 244, 247, 249, 253, 255, 267, 282, 285, 290,291, 349, 331,192, 208. Ayrıca Kınalızâde'nin nefsin hastalıkları ve mutluluk bahsi içinde ele aldığı cismani diriliş hususunda Gazzâlî'den yararlandığını düşünmekteyiz. bk. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1990) 3: 105-160; 4: 190-193; Gazzâlî, *El-Munkızu Mine'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Basımevi, 1960), 36.

²⁹ *İhyâu Ulûmiddîn*'e yapılan atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 87. Oktay, Kınalızâde'nin *İhyâ'* dışında Gazzâlî'nin *Mizânü'l-amel* adlı eserinden de faydalandığını belirtmektedir. Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", 223

³⁰ Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 56-57; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 83. Kur'an'da Nefs-i Emmare Yusuf 53. Nefs-i Levvame, Kıyamet 2. Nefs-i Mutmainne, Fecr 27. Oktay, bu konuda her iki eserin kaynağının da Gazzâlî olduğuna vurgu yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde ve Ahlâk-ı Alâî*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011) 159.

³¹ Anay, eserin orijinalinin indeksine dayanarak Tûsî'nin 17 manzum parçaya yer verdiğini belirtmektedir. Anay'ın açıklaması için bk. Anay, Harun, "Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", 246. Ancak bizim elimizde bulunan orijinal eserde indeks bulunmamaktadır. Bk. Nasirüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî* (Tahran: İntişârât-ı Firdevs, 1389). Orijinal eserin Farsça olması sebebiyle Anar Gaforov, Zaur Şükürov'un çevirisi üzerinde yaptığımız araştırma sonucu ise 15 manzum parça tespit ettik.

		Aldığı Konu ve Sayfa No	
1	Kendisine kötülüğü dokunan şeyi görmekten sevinen kimse Kaybından korktuğu hiçbir şeyi edinmesin	Birinci Bölüm Hüznün Tedavisi, 178	Birinci Bölüm Üzüntünün Tedavisi, 201
2	Kendimi her günahkârı bağışlamaya zorlayacağım Bunu yaparken aleyhimde suçlar artsa bile İnsanlar ancak üç çeşittir Üstün gelen üstün gelinen ve karşıda duran Üstümde olana gelince onun kadrini bilirim O hususta hakkı izlerim ve hak da zorunludur Altımda olana gelince, eğer söylese korurum İrzımı onun cevabından kınayan kınasa bile Dengime gelince, eğer hata ve yanlış yaparsa Kibarlık gösteririm, çünkü kibarlık hakkı buyurur	Üçüncü Bölüm Hükümdarlık Yönetimi ve Hükümdarların Adâbı, 304	Üçüncü Bölüm Hükümdarın Herkesin İstihdadına göre İhsanda bulunması, 470
3	Düşmanın, arkadaşından çıkabilir Bu yüzden arkadaşının çok olmasını isteme; Doğrusu, gördüğün çoğu hastalık, Yemekten ve içmekten meydana gelebilir	Üçüncü Bölüm Arkadaşlığın Erdem Oluşu ve Arkadaşlarla İlişkinin Niteliği, 320	Üçüncü Bölüm İnsan Toplulukları ile Yeterli Ölçüde Sosyal İlişki Kurmak, 478
4	Kardeşlik iddiası bollukta çok olur, Fakat kardeşler zorluklarda bilinir	Üçüncü Bölüm Arkadaşlığın Erdem Oluşu ve Arkadaşlarla İlişkinin Niteliği, 321	Üçüncü Bölüm İnsan Toplulukları ile Yeterli Ölçüde Sosyal İlişki Kurmak, 480

Ayrıca Tûsî'nin edebî kaynak olarak İbn Mukaffa'nın *Adab'*ına üç ayrı hikâye için atıfta bulunduğunu görmekteyiz.³² Kınalızâde'de İbn Mukaffa'dan nakledilen hikâyelere aynen yer vermiş olmakla beraber İbn Mukaffa ve eserini zikretmemektedir. Sadece hikâyelerden birine "İbn Muknî der ki" ifadesi ile başlamıştır. Hikâyelerin benzerliğinden yola çıkarak ve kelime-deki "fe" harfinin istinsah hatası ile "nun"a benzer şekilde yazılmış olabileceğini düşünerek kelimenin gerçekte "İbn Muknî" değil, "İbn Mukaffa" olduğunu söyleyebiliriz.³³

1.4. Tarihî Kaynaklar

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserini, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'sini model alarak kaleme aldığı için felsefî kaynak noktasında, kısmen de dini ve edebî kaynak noktasında ortak kaynaklar ile karşılaşmaktayız. Ancak tarihî kaynak noktasında aynı sonuca vardığımızı söyleyemeyiz. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı

³² İbn Mukaffa'nın *Adab'*ına atıflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 310-312.

³³ İbn Mukaffa'dan nakledilen hikâyeler ve İbn Mukni ifadesi için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 474-475. Orijinal metin için bk. Mustafa Koç, (İnceleme- Çeviri yazı- Tıpkibasım), *Ahlâk-ı Alâî*, Kınalızâde Ali Celebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 1042.

eserinde İskender'e atfedilen birkaç kısa hikâyenin dışında tarihi anlatım ile karşılaşmamıştır.³⁴ Bu hikâyelerde tarihi bir kaynaktan değil, felsefi kaynak olan Aristoteles'ten alıntı yapılmıştır. Aynı hikâyeler Kınalızâde'nin eserinde de karşımıza çıkmaktadır. Hatta Kınalızâde'nin eserinde bu hikâyelerin sayısının Tûsî'nin eserindekinden daha fazla olması, Kınalızâde'nin başka bir kaynaktan da yararlandığını göstermektedir.³⁵ Yine halife Me'mun'un hayatına dair kısa bir hikâye her iki eserde de mevcuttur.³⁶ Ancak bu alıntının kaynağı hakkında bilgiye ulaşamadık.

2. *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Alâî*'nin Farklılaşan Kaynakları

Kınalızâde'nin eserini kaleme alırken yararlanmayıp, Tûsî'nin yararlandığı kaynaktan söz etmek neredeyse mümkün değildir. Zira Kınalızâde, Tûsî'nin faydalandığı tüm kaynaklara Tûsî vasıtasıyla ulaşmış olup bu kaynaklardan yapılmış alıntılara eserinde büyük ölçüde yer vermiştir. Ancak yaptığımız inceleme sonucunda felsefi kaynak noktasında Tûsî'yi neredeyse bire bir takip eden Kınalızâde'nin ayet, hadis ve edebi kaynak hususunda aynı hassasiyeti göstermediğini gördük. Dolayısıyla Kınalızâde'nin yararlandığı bu kısımlar Tûsî'nin Kınalızâde'den farklılaşan yönleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Kınalızâde'nin Tûsî'nin yararlanmış olduğu kaynakların yanı sıra bu kaynakları çeşitlendirerek muhtevayı zenginleştirdiğini görmekteyiz. Çeşitlendirilmiş bu kaynaklar ise Kınalızâde'nin Tûsî'den farklılaşan kaynakları olarak karşımıza çıkmaktadır.

İşte bu bölümde Tûsî ve Kınalızâde'nin farklılaşan kaynaklarını aşağıdaki başlıklar altında ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye Özgü Kaynaklar

2.1.1. Felsefi Kaynaklar

Ahlâk-ı Nâsırî İslam ahlâk düşüncesinde doğrudan felsefi ahlâkla ilgili olarak yazılmış ikinci eserdir. Bu alanda yazılmış birinci eserin İbn Miskeveyh'e ait *Tehzîbu'l-Ahlâk* olduğunu belirtmiştik. Tûsî, İbn Miskeveyh gibi felsefi içeriğe sadık kalarak ahlâkî görüşlerini temellendirirken sıkça eski Yunan filozoflarının düşüncelerine yer vermiş ve özellikle Fârâbî, Ebu Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, Kindî gibi İslam filozoflarının fikirlerinden istifade etmiştir. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini model olarak yazılan *Ahlâk-ı Alâî*'de felsefi kaynak noktasında Tûsî'nin eseriyle uyum içerisindedir. Kınalızâde, Tûsî'nin yararlandığı kaynakları birebir takip etmiştir. Bu nedenle felsefi kaynak noktasında

³⁴ bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 165, 259, 294, 304.

³⁵ bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 141, 350, 405, 444, 465, 470, 495, 496, 497, 498.

³⁶ bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 291; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 435.

Tûsî'nin yararlanıp, Kınalızâde'nin yararlanmadığı bir kaynak tespit edilememiştir.

2.1.2. Dinî Kaynaklar

Tûsî, dini kaynak olarak Kur'an'a başvurmuştur. Kitap genelinde 29 ayete yer verildiğini görmekteyiz. Bu ayetlerin 13'ü Tûsî'nin kitaba sonradan ilave ettiği giriş kısmında yer almakta olup, dua içerisine serpiştirilmiş durumdadır. Dolayısıyla bu ayetleri, Tûsî'nin ahlâk konusunu temellendirirken yararlandığı kaynaklar arasında zikredemeyiz. Geriye kalan 16 ayetin birine Tûsî'yi bu kitabın telifine götüren sebebin açıklandığı bölümde, 10 ayete ahlâk terbiyesinin temellendirildiği birinci bölümde, "iki" ayete ev idaresinin anlatıldığı ikinci bölümde, "üç" ayete ise devlet yönetiminin anlatıldığı üçüncü bölümde kaynak olarak başvurulmuştur. Yine dini kaynak olarak hadislere başvuran Tûsî, peygamber adını zikrederek 8 hadise yer vermiştir. Eserin genelinde yaptığımız inceleme sonucu ise peygamber sözü olarak belirtmediği halde, İbn Miskeveyh ve Kınalızâde'nin eserinde peygamber sözü olarak ifade edilen ya da peygamber sözü olduğunu düşündüğümüz "altı" hadis daha tespit ettik. Bu hadislerin "iki"si Tûsî'nin kitaba sonradan ilave ettiği giriş kısmındaki dua içerisinde, "altı" hadis Birinci Bölümde, "iki" hadis İkinci Bölümde ve "dört" hadis ise Üçüncü Bölümde yer almaktadır.

Biz bu bölümde, *Ahlâk-ı Alâî*'de yer almayan, sadece *Ahlâk-ı Nâsirî*'de yer alan dini kaynakları ortaya çıkarmayı amaçladık. Araştırmamız sonucu bu başvuru sayısının çok az sayıda olduğunu tespit ettik. Aşağıdaki tablolarda Kınalızâde'nin başvuru yapmadığı, Tûsî'nin başvuru yaptığı ayet ve hadisler belirtilmektedir. Her ne kadar Tûsî'nin eserine sonradan ilave ettiği giriş kısmının, konuyu temellendirilmek için yazılmış olduğunu düşünmesek de giriş kısmında yer alan duanın kaynağı durumunda olan ve Kınalızâde'nin eserinde yer almayan bu ayet ve hadislere de tabloda yer verdik.

Sadece Tûsî'nin Kaynak Olarak Başvurduğu Ayetler

	Ayetin Geçtiği sure ve ayet No	Ayet Metni	Ayetin <i>Ahlâk-ı Nâsirî</i> 'de Yer aldığı konu	<i>Ahlâk-ı Nâsirî</i> 'deki sayfa no
1	Rûm 30/27	"Yaratmaya başlayan O'dur"	Tûsî'nin Girişi	9
2	Nahl16/2 ve el-Mü'min 40/15. (Ayetlerinin uyarlanmış hali)	"Emrinde ona ruh indirdi"	Tûsî'nin Girişi	9
3	Bakara 2/117	"Ol ve hemen olur"	Tûsî'nin Girişi	9
4	Mu'minûn 23/14	"Sonra biz onu başka bir yaradılışla inşa ettik"	Tûsî'nin Girişi	9

5	Enbiya 21/104	"Ona tekrar geri veririz"	Tûsî'nin Girişi	9
6	Alâk 96/5	"İnsana bilmediğini öğretti"	Tûsî'nin Girişi	9
7	Sebe 34/2	"Salih amel yapın"	Tûsî'nin Girişi	10
8	Fecr 89/28	"Rabbine Dön"	Tûsî'nin Girişi	10
9	Araf 7/34	"Onların eceli çatıştığında ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler."	Tûsî'nin Girişi	10
10	Mü'min 40/16	"Bugün hükümlerlik (mülk) kimindir? Tek ve Kudret sahibi Allah'ndır."	Tûsî'nin Girişi	10
11	Kasas 28/88	"O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır."	Tûsî'nin Girişi	10
12	Bakara 2/269	"Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir."	Kıtabın Telifine Götüren Sebepler	14
13	Secde 32/17	"Yaptıklarına karşılık olarak, onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez."	I. Bölüm: İnsan nefsinin Yetkinliği ve Noksanlığının Açıklanması	48
14	Mu'minûn 23/53	"Her grup kendinde bulunan ile sevinmektedir."	I. Bölüm: Nefsin Hastalıklarının Tedavisinin Erdemsizliklerin Ortadan Kaldırılmasıyla Mümkün Olması	179
15	Yusuf 12/106	"Onların çoğu Allah'a ancak ortak koşarak inanırlar."	III. Bölüm: Devlet Yönetimi İnsanların Toplumlaşma (Temeddün) İhtiyacı	258
16	Sebe 34/13	"Kullarımdan şükredenler pek azdır."	III. Bölüm: Devlet Yönetimi İnsanların Toplumlaşma (Temeddün) İhtiyacı	258

Yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere, Tûsî'nin sonradan ilave ettiği giriş kısmı hariç, Kınalîzâde'nin yararlanmayıp, sadece Tûsî'nin yararlandığı ayet sayısının 5 ile sınırlı kaldığı tespit edilmiştir.

Sadece Tûsî'nin Kaynak Olarak Başvurduğu Hadisler

	Hadis Metni	Hadisin Yer Aldığı Kaynak	Ahlak-ı Nasırî'de Yer Aldığı Bölüm Sayfa No	Ahlâk-ı Nâsirî'deki sayfa no
1	"İnsanın Balçığını kırk kez ellerimle yoğurdum"	Bediüzzaman Furuzanfer Ahadisi Mesnevi İntişârât-ı Emir Kebir Tahran 1381/2002, C.2 s. 178	Giriş	9

2	"Gizli bir hazine idim"	Aclûnî, II,132	Giriş	10
3	"Göklerin ve yerin ayakta durması adalettedir."		Birinci bölüm (Adaletin diğer erdemlere Üstünlüğü)	128
4	"Bana soylarınızla gelmeyin, ameleleriniz ile gelin"		Birinci bölüm Nefs Hastalıklarının Tedavisinin Erdemsizliklerinin Ortadan Kaldırılmasıyla Mümkün Olması	159
5	"Hepiniz Çobansınız ve sürünüzden sorumlusunuz" ³⁷	Buharî, Nikah, 91	İkinci Bölüm Ev idaresi	189
6	"Çirkinin en güzel şeyi, onun dış görünüşüdür."		İkinci Bölüm Hizmetçilerin ve Kölelerin Yönetimi	228
7	"Müslümanlar kendilerinden başkalarına karşı (tek bir el) gibidirler."	Ahmed b. Hanbel II,365 Darîmi, Sünen Ebû Davud,Diyât İbn Mace,Diyâd Nesâi,kasame	Üçüncü Bölüm Toplanma Kısımları ve Devletin Hallerinin Açıklanması	273
8	"Ne mutlu o kimsese ki, insanların kusurlarından ziyade kendi kusurları ile ilgilenirler"		Üçüncü Bölüm Arkadaşlığın Erdem Oluşu ve Arkadaşlarla İlişkinin Niteliği	319

Tûsî'nin, ayet ve hadisler dışında başvuru yaptığı en önemli dini kaynak Gazzâlî'dir. Özellikle nefis hastalıkları ve tedavisinin anlatıldığı bölümde sık sık Gazzâlî'ye kaynak olarak müracaat edilmiş olmasına rağmen sadece bir defa ismen zikredilmiştir. Yine dini kaynak olarak Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir, Hasan Basri gibi İslam büyüklerinin sözlerine de yer vermiştir.³⁸ Ancak bu başvuruların büyük bir çoğunluğu Kınalızâde'nin kaynakları arasında da yer almaktadır.

2.1.3. Edebî Kaynaklar

Tûsî'nin ahlâka dair felsefî bir dil ile yazdığı *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin edebî açıdan yüksek bir değer taşıdığını söylemek mümkün değildir. Eser içerisinde toplamda "on beş" şiire başvurulmuş olup, zaman zaman kısa hikâyelere de

³⁷ Kınalızâde, Tûsî'nin hadis olarak rivayet ettiği bu söze yer vermemiş ama bu sözü ifade edecek açıklamalarda bulunmuştur. Bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 297.

³⁸ Meselâ Hz. Ali'den yapılan rivayetler için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 172, 158,160, 180; Hasan Basrî'den yapılan rivayet için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 138; Ebu Bekir'den yapılan rivayet için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 140; Gazzâlî'den yapılan rivayet için bk. 175.

yer verilmiştir. Ayrıca yazar ismi zikretmeksizin “Kelile ve Dimne”ye atf yapılmıştır.³⁹ Bu atf Kınalızâde’nin eserinde yer almamıştır. Felsefi kaynak noktasında Tûsî’yi birebir takip eden Kınalızâde’nin, edebî kaynak hususunda aynı hassasiyeti göstermediğini daha önceki bölümlerde belirtmiştik. Yaptığımız inceleme sonucu Kınalızâde’nin, Tûsî’nin eserinde yer verdiği hikâyelere yer verdiğini ancak manzum parçalardan sadece “dört” şiiri eserine aldığını görmekteyiz. Dolayısıyla Kınalızâde’nin eserinde yer vermediği manzum parçalar Tûsî’ye özgü başvurulardır.

Tûsî’nin eserine özgü olduğunu düşündüğümüz şiirler aşağıdaki tabloda belirtildiği şekildedir.

Kınalızâde’nin Eserinde Bulunmayıp Tûsî’nin Eserine Özgü Olan Manzumlar

	Şiir Metni	Ahlâk-ı Nâsirî’de Yer aldığı Bölüm	Sayfa No
1	Evlerinde kaldığın müddetçe onlara ayak uydur, Ülkelerinde olduğunda onlar gibi ol	Esere sonradan eklenen giriş	11
2	Nefsime yemin ederim ki o kitap bütün erdemi kendisinde toplamıştır Yaratılmışların yetkinleşmesi için kefiledir Onun müellifi, bunu yazmakla öncesinde gizli olan saf hakikati bütünüyle ortaya çıkarmıştır. Müellif kitabı “Tahare” adıyla isimlendirmiş.	Kitabı Telif götüren Sebebin Zikri	12
3	Nefstir, eğer ihmal edilirse bayağılığa bağlanan, Ve eğer erdemlere doğru uyandırılırsa, tutkun olan	Birinci Bölüm İnsanın bu Âlemde Var Olanların En Şerefli Olmasının Açıklanması	43
4	İnsan gibisini görmedim çeşitlilik arzeden Övgüde, hatta bini bir sayılır	Birinci Bölüm Ahlak Terbiyesi Sanatının sanatların En Şerefli Olması	88
5	Felek verdiğini geri alacak Allah yazısıdır ebedi ancak	Birinci Bölüm Nefsin sağlığının, Erdemlerin Muhafazasıyla Sınırlı Olan Korunması	142
6	Eğer selef olarak gelip geçmiş atalarla iftihar edersen Derlerki: Doğrusun! Ancak, onların çocukları ne kötüdür.	Birinci Bölüm Nefsin hastalıklarının tedavisinin Erdemsizliklerin Ortadan kaldırılmasıyla Mümkün Olması	159

³⁹ Kelile ve Dimne’ye yapılan atıflar için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 326.

7	Ne ciddi şeylere sebep olmuş şakacılık. Bir söz savaşa kaynak olmuş	Birinci Bölüm Nefsin hastalıklarının tedavisinin Erdemsizliklerin Ortadan kaldırılmasıyla Mümkün Olması	160
8	Sabırlının isteğine ulaşması ne kadar da munasip Kapıları devamlı çalanında içeri girmesi	Üçüncü Bölüm Hükümdarlık Yönetimi ve Hükümdarlık Adabı	292
9	Onu senin üstün bakışlarından korurum Yağı şişkin olanı yağlı sanman hususunda	Üçüncü Bölüm Arkadaşlığın Erdem Oluşu ve Arkadaşlarla İlişkinin Niteliği	316
10	Eğer sevgin içinde saklıysa, O zaman gizli şeyi bilen bir arkadaş ara!	Üçüncü Bölüm Arkadaşlığın Erdem Oluşu ve Arkadaşlarla İlişkinin Niteliği	320
11	Ben onların sevgisinin büyüklüğünü bilirim Yine onların hepsi de benim sevgimin büyüklüğünü bilirler Onların arasında ve yanlarında kendimi feda ettim Başımın üzerine yeminler edilirdi Bizi ayırmıncaya, hekes kendi yoluna girdinceye dek Düşmanlar aramıza iftira ile girmeye çalıştılar	Üçüncü Bölüm Arkadaşlığın Erdem Oluşu ve Arkadaşlarla İlişkinin Niteliği	326

2.1.4 Tarihî Kaynaklar

Ahlâk-ı Nâsirî felsefî içeriği ağır basan bir eserdir. Zaman zaman dini ve edebî kaynaklara başvurmuş bulunmasına rağmen tarihi kaynaklardan yararlanmadığını düşünmekteyiz. Eserde İskender'e dair hikâyeler bulunmaktadır. Ancak hikâyeler tarihi bir kaynaktan değil Aristoteles'in eserlerinden alıntı yapılmıştır. Ayrıca bu hikâyelere Kınalızâde'nin de başvuru yaptığını görmekteyiz. Dolayısıyla *Ahlâk-ı Nâsirî*'ye özgü tarihi kaynak bulunmamaktadır.

2.2. *Ahlâk-ı Alâî*'ye Özgü Kaynaklar

Ahlâk-ı Alâî genel olarak daha önce yazılan ahlâk kitapları ile benzerlik gösterse de Kınalızâde onlarda görülmeyecek kadar çok sayıda kaynağa başvurmuştur.⁴⁰ Özellikle eserini oluştururken model aldığı *Ahlâk-ı Nâsirî* ile karşılaştığımızda, bu eseri kaynaklar açısından çok geride bıraktığını söyleye-

⁴⁰ *Ahlâk-ı Alâî*'nin kaynakları hususunda bk. Erdem, Hüsamettin, "Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî'si ve Kaynakları*", Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014).

biliriz. Verdiği sayısız örnek ve birçok hikâye ile muhtevayı zenginleştirmiştir. Aynı zamanda takip ettiği kaynakları güncelleyerek ve geliştirerek içinde yaşadığı çağa uyarlamıştır da diyebiliriz. Eser bu yönüyle özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Düşünürümüzün diğer bir farkı ise, yararlandığı kaynakları belirtme noktasında açık davranmış olmasıdır. Zira günümüz akademik çalışmalarına örnek teşkil edecek şekilde hemen hemen kullandığı bütün kaynaklarının isimlerini vermiştir. Kınalızâde'nin bu tutumu eserin kaynaklarını ortaya koyma noktasında işimizi kolaylaştırmıştır.

Yaptığımız mukayeseli analiz sonucunda elde ettiğimiz verilere göre *Ahlâk-ı Nâsirî*'de bulunmadığı halde, *Ahlâk-ı Alâî*'nin başvurduğu kaynakları aşağıdaki başlıklar altında sıralayacağız.

2.2.1. Felsefi Kaynaklar

Kınalızâde eserini oluştururken Tûsî'yi model almış ve özellikle felsefi anlatımlarda Tûsî'ye sadık kalmıştır. Ancak Tûsî ile fikir ayrılığına düştüğü konularda ya da Tûsî'deki anlatımı eksik gördüğü durumlarda farklı kaynaklara başvurmuştur. Bu başvurular Tûsî'de bulunmayan Kınalızâde'nin şahsen yaptığı özgün başvurular olarak karşımıza çıkmaktadır. Kınalızâde, başvurduğu kaynaklardan bir kısmının ismini zikretmiştir. Bu isimlerin başında İbn Sînâ gelmektedir. İbn Sînâ Tûsî'nin de kaynakları arasında yer almaktadır. Ancak Kınalızâde farklı konularda ve Tûsî'den daha ayrıntılı olarak yaptığı alıntılarla başvuruyu zenginleştirmiştir. Özellikle Cismanî haşr konusunda Tûsî ile ayrılığa düşen Kınalızâde, Tûsî'den farklı olarak, İbn Sina'nın *Şifâ*, *Necât* kitaplarıyla *Meâd* risalesine başvurmuş ve bu başvuruları ismen belirtmiştir.⁴¹ Kınalızâde, yine bu bölümde Tûsî'nin *Tecrid* kitabına atıfta bulunmuştur.⁴² Ayrıca Cismanî elem konusunda Fahreddin Râzî⁴³ ekolünün görüşlerine yer vermiş, Saadettin Taftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinin ismini zikrederek kaynak olarak yararlanmıştır.⁴⁴ Nefs hastalıklarının tedavisi ile ilgili bölümde Tûsî'den farklı olarak Farabî'ye⁴⁵ atıf yaptığını, Devlet yönetimi ve sevgi konusunun ele alındığı bölümde de Tûsî'de eksik gördüğü hususlarda Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'sinden yararlandığını görmekteyiz. Kınalızâde 13 yerde Devvânî'nin adını kullanarak onun görüşlerine yer vermiş, 4 yerde ise *Ahlâk-ı Celâlî*'ye atıf yaparak nakillerde bulunmuştur.⁴⁶ Bunun yanı sıra isim kullanmadan atıf yaptığı da tespit edilmiştir. Özellikle eserin "Son

⁴¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 78, 82.

⁴² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 78.

⁴³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 80-81.

⁴⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 82.

⁴⁵ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 236

⁴⁶ Devvânî'ye yapılan atıf için bk. *Ahlâk-ı Alâî*, 33, 36, 146, 369, 370, 374, 382, 387, 392, 411, 449, 493, 495; *Ahlâk-ı Celâlî*'ye yapılan atıf için bk. *Ahlâk-ı Alâî*, 33, 36, 50, 493.

Söz"ünde, Devvani'den naklettiğini belirttiği "Aristoteles'in Tavsiyeleri" Kınalızâde'nin Tûsî'den farklılaşan özgün başvuruları arasındadır. Yine bu bölümde "Sırru'l-Esrar'a" da atıf yapılmaktadır.⁴⁷ Kınalızâde, kitabın önsözünde Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*' sine de atıf yapmaktadır.⁴⁸ *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi felsefî boyuttan yoksun bulan Kınalızâde'nin, *Ahlâk-ı Muhsinî*'ye sadece kitabının sonunda yer verdiği Abdülhalik Gücdüvanî'nin vasiyetini almak için müracaat ettiğini söyleyebiliriz.

Eski Yunan düşünürlerinin görüşleri her iki eserin ortak felsefi kaynakları arasındadır. Aslında bu kaynaklara ait görüş ve örnekler Kınalızâde'nin ilk elden müracaat ettiği kaynaklardan olmayıp Tûsî vasıtasıyla ulaştığı ikinci el kaynaklardır. Ancak Empedokles⁴⁹, Hermes,⁵⁰ Pisagor,⁵¹ Diyojen⁵², Batlamyus⁵³ gibi Yunan düşünürlerine Tûsî'nin yer vermediğini, Kınalızâde'nin atıf yaptığını görmekteyiz.

2.2.2. Dinî Kaynaklar

Daha önce de belirttiğimiz üzere gerek Tûsî gerekse Kınalızâde eserlerini oluştururken yer yer ayet, hadis ve sahabe sözleri gibi dini kaynaklara başvurmuşlardır. Ancak şu apaçık bir gerçek ki bu kaynaklara başvuru noktasında Kınalızâde Tûsî'yi geride bırakmıştır. Eserin genelinde 170 ayete, 146 hadise yer vermiştir.⁵⁴ "Yüz yetmiş" ayet arasından sadece "on" ayet Tûsî'nin eseri ile ortak kullanılmıştır. Geriye kalan "yüz altmış" ayet Kınalızâde'nin özgün başvuruları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine "yüz kırk altı" hadisten sadece "dört" hadis Tûsî ile ortaktır. Geriye kalan hadisler Kınalızâde'nin özgün başvurularıdır. Kınalızâde'nin eserinde yer alan hadisler hakkında İlyas Canikli "*Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'de Yer Verdiği Rivayetlerin Kaynak Değeri*" adlı çalışmasında Kınalızâde'nin kitabında yer vermiş olduğu rivayetlerin hadis kaynaklarının tespitini yapmıştır. Canikli, *Ahlâk-ı Alâî*'deki hadis sayısını 146 olarak tespit etmiş olup, hadisleri; temel hadis kaynaklarında yer alan, sınırlı sayıdaki hadis kaynağında mevcut olan, hadis kaynakları dışındaki dinî literatürdeki rivayetler ve kaynağı tespit edilemeyenler şeklinde dört ana başlık altında toplamıştır. Bunlardan 85 rivayetin birden fazla temel hadis

⁴⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 495

⁴⁸ Muhsinî'ye atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 33, 36.

⁴⁹ Empedokles'e atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 83.

⁵⁰ Hermes'e atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 83.

⁵¹ Pisagor'a atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 83.

⁵² Diyojen'e atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 137

⁵³ Batlamyus'a atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 83.

⁵⁴ Oktay, "*Kınalızâde Ali Efendi'nin hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri*" adlı makalesinde toplam ayet sayısını 95, toplam hadis sayısını ise 94 olarak bildirmiştir. Araştırmamız sonucunda bu tespitin eksik olduğunu gördük.

kaynağında, 17 rivayetin sınırlı sayıda hadis eserinde, 42 rivayetin hadis kaynakları dışındaki kitaplarda, “iki” rivayetin de şu an itibarıyla kaynağının tespit edilemediğini belirtmiştir.⁵⁵

Kınalızâde'nin eserinde yer verdiği rivayetlerin 100'den fazlasının en az bir hadis kaynağında mevcut olması önemlidir. Bunun dışında kalan hadislerin Hz. Peygamber'e isnadı söz konusu olmasa da kültürel açıdan bir değeri bulunmaktadır.

Ayet ve hadislerin dışında Peygamber ve velilerin söz ve davranışlarına atıfta bulunan Kınalızâde, Tûsî'den farklı olarak tefsir, fıkıh ve kelim âlimlerinin görüşlerinden ve tasavvuf büyüklerinin açıklamalarından da bolca istifade etmiştir.

Biz bu bölümde Tûsî'nin eserini oluştururken yer vermediği, ancak Kınalızâde'nin kaynak olarak başvurduğunu tespit ettiğimiz sahabe sözleri, tefsir, fıkıh ve kelim âlimlerinin isimlerini vermeye çalışacağız. Sayıca çok olması sebebiyle burada tek tek ayet ve hadis metinlerini vermekten kaçındık.

Kınalızâde, Tûsî'den farklı olarak Tevrat'a atıfta bulunmakta; Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Lokman, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. Süleyman, Hz. Davud gibi peygamberlerin sözlerine veya onlarla ilgili haberlere de yer vermektedir.⁵⁶

Tûsî'de yer almayan fakat Kınalızâde'nin başvuru yaptığı sahabe isimleri; Hulefâ-i Raşidinden Hz. Osman, Hz. Ömer⁵⁷ ve Hz. Ayşe, İbn Abbas, Hz. Hamza, Ebu Hüreyre, İbn Mes'ud, Zeyd b. Haris, Abdurrahman b. Avf, Hz. Hasan ve Hüseyin, Abdullah b. Cafer Tayyâr, Ebu Zer Gıfarî, Hz. Bilal, Zeyd

⁵⁵ Canikli, “Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'de Yer Verdiği Rivayetlerin Kaynak Değeri”, 2858-2891.

⁵⁶ Tevrat'a atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 373. Peygamberlere atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Hz. Âdem) 44, 375; (Hz. Nuh) 73, 363, 375; (Hz. İbrahim) 26, 73, 281, 363; (Hz. Musa) 73, 249, 472; (Hz. Harun) 472; (Hz. Lokman) 221, 343; (Hz. Süleyman) 194, 221; (Hz. Davud) 194, 221, 233. Benzer tespitler için bk. Oktay, Ayşe Sıdika, “Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri”, 221.

⁵⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Hz. Osman) 345; (Hz. Ömer) 137, 141, 157, 248, 254, 304, 316, 317, 365, 379, 431, 453; Ebû Bekr ve Hz. Ali'ye atıflar ortaktır. Ancak Kınalızâde'nin başvurusu daha fazladır. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Hz. Ebu Bekir) 235, 280, 453; (Hz. Ali) 111, 134, 166, 184, 362, 408, 437.

bin Haris, Kays bin Sad bin Ubade, Ebu Derdâ, Üsâme bin Zeyd, Ebu Katade, Muaviye ve Ümmü Haram binti Mülhake'dir.⁵⁸

Kınalızâde, Mevlana Muhammed Rûhî'nin *Reşehât*,⁵⁹ Şehabeddin Sühreverdî'nin *Avarifü'l-Maârif*,⁶⁰ Şeyh Necmeddîn Râzî'nin *Mirsâdu'l-İbâd*,⁶¹ Zeynüddîn Havvâfî'nin *Vasayâ-yı Kudsiye*,⁶² Aynülkudât el-Hemedânî'nin tasavvufî bir dille kaleme alınan *Zübdetü'l-Hakâyık*⁶³ adlı eserlerinden yaptığı alıntılarda müellif yanında eser ismini de zikretmiştir.

Hasan Basrî, Mevlana Celaleddin Rûmi, Sadreddin Konevî, İbrahim Havâs, Şeyh Evhaduddîn Kirmânî, Hoca Semerkandî, Hâce Abdullah Ensârî, Hâce Ubeydullah, Şehy Abdullah et-Tusterî, İbn Sîrîn, Beyâzıd Bestâmî, Şeyh Evhaduddîn Kirmânî, Cüneyd-i Bağdadî, Hâce Nasîruddin Abdullah Nakşibendî, Mevlânâ Abdurrahman Câmî, Sadeddin Kaşgarî ve Hâce Abdülhalık Gucduvâni gibi tasavvuf ehline⁶⁴ yaptığı atfları da tasavvufî kaynakları arasında zikredebiliriz.

Kınalızâde, kelim ilimlerindeki çalışmalarıyla tanınan Süfyân-ı Sevrî, Ebû Musa el-Eş'arî gibi âlimlere eser ismi belirtmeden başvuru yapmıştır. Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerh-i Mevakıf* adlı eserinden yaptığı alıntılarda ise müellif yanında eser ismini zikretmiştir.⁶⁵

Kınalızâde, İmam Şâfiî, Ebu Hanife ve Şafi mezhebinin büyük âlimlerinden olan İmam Şemseddin Cezerî gibi fakihlere eser ismi belirtmeden atıfta bulunmuştur. Şafi mezhebi hukukçularından olan İmam Maverdî'nin *Edebü'd Dünya ve'd Din* adlı eseri ile Kâşânî'nin *Bedâyi* adlı eseri ise ismen zikrettiği

⁵⁸ Bazı sahabe için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Hz. Ayşe) 227, 231, 235, 272, 337; (Hz. Abbas) 81, 266; (Hz. Hamza) 229; (Ebû Hüreyre) 241, 324; (İbn Mesud) 220, 288; (Zeyd bin Haris) 324; (Abdurrahman b. Avf) 137; (Hz. Hüseyin) 229, 230, 273; (Abdullah b. Cafer) 271, 273, 312; (Ebu Zer Gıfârî) 305, 453; (Hz. Bilal) 321, 235; (Zeyd bin Haris) 324; (Kays bin sad bin Ubade) 409; (Ebu Derdâ ve Üsâme bin Zeyd) 453; (Ebu Katada) 343; (Muaviye) 110, 271; (Ümmü Haram binti Mülhake) 467.

⁵⁹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 344, 384, 138, 384, 499.

⁶⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 383.

⁶¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 351.

⁶² bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 289.

⁶³ bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 257.

⁶⁴ Söz konusu âlimlere atflar için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Hasan Basrî) 182, 238, 244, 248, 249; (Mevlana Celaleddin) 188, 392, 500; (Sadreddin Konevî) 392; (İbrahim Havâs) 410; (Evhaduddîn Kirmânî) 195; (Hâce Abdullah Ensârî) 102, 208; (Hâce Ubeydullah) 196; (Cüneyd-i Bağdadî) 471; (Hoca Semerkandî) 137; (Şehy Abdullah et-Tusterî) 192; (İbn Sîrîn) 346; (Beyâzıd Bestâmî) 79; (Abdurrahman Cami) 138, 162, 186, 195, 323, 389, 393, 409; (Şeyh Evhaduddîn Kirmânî) 195; (Hâce Nasîruddin Abdullah Nakşibendî) 379; (Sadeddin Kaşgarî) 344; (Hâce Abdülhalık Gucduvâni) 499. Benzer tespitler için bk. Oktay, Ayşe Sıdika, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", 222

⁶⁵ Kelam ilmindeki çalışmaları ile tanınan alimlere yapılan atflar için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Cürçânî) 146; (Süfyân-ı Sevrî) 288; (Ebû Musa el-Eş'arî) 233.

fıkhî kaynaklar arasındadır.⁶⁶ Kâşânî'nin kayınpederi olan Alâeddin es-Semerkindî' de isim belirtmeksizin "Tuhfe sahibi" olarak zikredilmiştir.⁶⁷

Kınalızâde, âlim kadınlardan Kerime-i Merveziyye ve Şehd-i Katibe'ye de atıfta bulunmuştur.⁶⁸ İmam Züfer, Tavus-ı Yemenî, İmam Şa'bî, Mir Buharî, Şeyh Vefâzâde, Şeyhülislâm Ahmet Zende bil, Zeyne'l-Abidin, İmam Necefî, Ka'b İbn Zübeyr, Tavus-ı Yumnî, Hoca Efdalü'd-Dîn Kaşî, Molla Ömer, Şeyh Ali Müezzîn ve hadis ilminde şöhret bulmuş Ebu Asım Nebil ve Abdullah İbn Mübarek,⁶⁹ gibi âlimlere atfettiği sözleri de Kınalızâde'nin eserini oluştururken yararlandığı özgün dini başvurular arasında sayabiliriz.

2.2.3. Edebî Kaynaklar

Ahlâk-ı Alâî'yi, ahlâka dair yazılmış diğer eserlerden ayıran en belirgin özelliği edebî içeriğidir. Eserin neredeyse her sayfasında ve her konu ile alakalı bir veya birkaç manzuma yer verilmektedir. *Ahlâk-ı Alâî*'de beyt, rubâî rubaiyye, mesnevî, mısra, manzum, şiir, kıt'a, Arabiye adıyla yer alan 528 manzumdan bir kısmı, Arapça, bir kısmı Farsça, bir kısmı da Türkçedir. Aynı zamanda Kınalızâde "ben fakir demişti ki", "fakir didi ki" "fakir nazm itmiştim" veya "biz de deriz ki" ifadeleriyle kendi şiirlerine de yer vermiştir. Bu durumda eserin özgünlüğüne katkı sağlamıştır.⁷⁰

Ahlâk-ı Alâî'de yer alan şiirlerin bir kısmı şair isimleriyle birlikte verilmektedir. Bir kısım manzum parçanın ise şairi bilinmemektedir. Eserde bazen bir mutasavvıf, bazen devlet adamı bazen de Hz. Ali gibi tanındık şahsiyetler şair olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiirlerde dikkatimizi çeken bir başka husus ise, şiirlerin anlatılan konu ile doğrudan ilişkili olmasıdır. Çoğu yerde şiirler konuyu pekiştirici bazı yerlerde de toparlayıcı konumdadır. Biz bu bölümde,

⁶⁶ Fıkıh ilmindeki çalışmaları ile tanınan alimler için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Ebu Hanife) 215, 216, 345, 418; (İmam Şâfiî) 188, 248, 301, 482; (İmam Şemseddin Cezerî) 361; İmam Maverdî'ye ve eseri *Edebü'd-Dünya ve'd Din'e* atf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 301, 323, 324; Kâşânî'nin *Bedâ'iyi*'sine atf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 337.

⁶⁷ Alâeddin es-Semerkindî, kızı Fâtıma'yı, "*Tuhfetü'l-fukahâ*" isimli kitabına "*Bedâ'î'u's-şanâ'î*" adlı şerhi yazan Kâşânî ile evlendirmiştir. bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 337. Demirkol, "Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü", 67.

⁶⁸ bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 337.

⁶⁹ Söz konusu âlimlere atflar için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Şeyh Vefâzâde) 406; (İmam Züfer) 216; (İmam Şa'bî) 240, 339; (Tavus-ı Yemenî) 163; (Efdalü'd-Dîn Kaşî) 181; (Ka'b İbn Zübeyr) 272; (Şeyh Ali Müezzîn) 351; (Mir Buhari) 283; (İmam Necefî) 240; (Zeyne'l-Abidin) 310; (Şeyhülislam Ahmed Zende bil) 139; (Ebu Asım Nebil) 216; (Abdullah İbn Mübarek) 254, 216. Benzer tespitler için bk. Oktay, "Kınalızâde Ali Efendî'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", 222.

⁷⁰ Oktay, "Kınalızâde Ali Efendî'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", 223.

eserde yer alan şiir ya da edebî metinlerin kaynaklarını tespit edebildiğimiz kadarıyla aktarmaya çalışacağız.

Aşağıdaki tabloda *Ahlâk-ı Alâî*'nin edebî kaynaklarından ismen atıfta bulunduğu müellif ve eserlerine işaret ettik. Tabloda belirtilen kaynaklar dışında Mustafa Koç'un *Ahlâk-ı Alâî* üzerine (inceleme çeviri yazı tıpkıbasım) çalışmasından tespit edebildiğimiz kaynaklar bulunmaktadır.⁷¹

Kaynak Adı	Müellifin Adı	Eserin Dili	<i>Ahlâk-ı Alâî</i> 'de Yer Aldığı Konu ve Sayfa	Sh. no
<i>el-Müstecâd min fi'l-âti'l-ecvâd</i>	Kâdı Muhsin Tenûhî	Arapça	Birinci Bölüm Cömertlik erdeminin anlatıldığı bölümde Mervanî devleti ve Abbasi Devleti emirlerinin cömertlik hikâyelerinin anlatıldığı bu kitaptan birçok alıntı yapılmış ve kitaba atıfta bulunulmuştur, 277	9
<i>Kitâb-ı Tâcî</i>			Üçüncü Bölüm Yazar İsim zikredilmeden esere atıf yapılmıştır, 464	9
Kaside-i Fira-set			İkinci Bölüm İrkların Huyları ve İnsan Topluluklarının mizaçları başlıklı konu içerisinde 5 defa atıfta bulunulmuş ve birçok alıntı yapılmıştır, 359-368	9
<i>Kitâbu Reşehât</i>	Hoca Safî İbn Hüseyin Vâ'iz Herevî		Birinci Bölüm s.138'da kitab'a atıfta bulunulmuştur. Kitab'ın son söz kısmı 499'da yazar ismiyle birlikte esere atıfta bulunulmuştur.	9
	Firdevsî	Farsça	Üçüncü Bölüm Padişahların hasletlerinin anlatıldığı kısımda Firdevsî'nin <i>Şahnâme</i> 'nin ücretini az bulunca yazdığı hicv yer almaktadır, 439	9
<i>Gülîstan</i>	Sâdi Şirazî	Farsça	İki yerde eser ismi zikredilmiş, 144, 400 On defada Sâdi Şirazî'ye atıfta bulunulmuştur, 132, 187, 326, 331, 332, 371, 378, 404, 443, 471. Belirtilen sayfalar dışında isme	9

⁷¹ Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1042.

			atf yapılmadan Sadî'nin manzumlarına yer verilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eser genelinde <i>Bostan'</i> dan alınan manzum parça sayısı 20 iken, <i>Gülîstan'</i> dan alınan manzum parça sayısı 17'dir.	
<i>Tuhfetü'l Ahrâr</i>	Molla Abdurrahman Câmî	Farsça	Eser genelinde sekiz yerde şairin ismiyle birlikte manzum parçaya yer verilmiştir, 138, 162, 186, 195, 323, 389, 393, 409, 439	10
<i>Divan</i>	Hâce Hâfız	Farsça	Eser genelinde Hâce Hafız'ın 30 kadar beytine yer verilmiştir. 10 tanesinde Hâce Hafız'ın ismi zikredilmiştir, 185, 258, 263, 270, 284, 363, 389 407, 411, 484	10
	Ömer Hayyâm	Farsça	İki yerde şair ismiyle birlikte manzum parçaya yer verilmiştir, 57, 258	10
	Hâce Senâyî Ebîd		Birinci Bölüm Giriş kısmında şair ismi verilmeden manzum parçaya yer verilmiştir, 78. Ölüm korkusunun tedavisi ile ilgili kısımda şair ismiyle birlikte manzum parçaya yer verilmiştir, 185	10
<i>Menâkıb-ı Mevlevî</i>			Birinci Bölüm Yazar ismi zikredilmeden esere atf yapılmıştır, 188	10
<i>Mantıku't Tayr</i> ⁷²	Ferîdüddin Attar	Farsça	Birinci bölüm Yiğitliğin alt Erdemleri konusunda Attar'a atıfta bulunmuş, 91. Konuşmada Meydana Gelen Kusurlar konusunda eser ismiyle beraber atıfta bulunmuştur, 257	14
<i>Gülşen-i Râz</i>	Şebüsterî	Farsça	Birinci Bölüm Konuşmada Meydana Gelen Kusurlar konusunda eser ismiyle beraber atıfta bulunmuştur, 257	48

⁷² Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 291'de bulunan "315" no'lu dipnot ile yer alan beyitin kaynağı olarak *Mantıku't Tayr*'a işaret etmektedir. bk. Koç, (İnceleme), *Ahlâk-ı Alâî*, 1126, "482" no'lu dipnot.

<i>Mîmiyye</i>	Ebu Hafs Ömer bin Fâriz	Arapça	Üçüncü Bölüm Şair ismiyle birlikte eser ismi zikredilerek manzum parçaya yer verilmiştir, 389	179
	Mevlana İbn Yemin		Birinci bölüm, 72 de Mevlana İbn yemin için yazılmış bir beyit, 187 de de İbn Yemin'in bir beytine yer verilmiştir.	258
	Mütenebbi (Arap Şairi) ⁷³		Birinci Bölüm İkiyüzlülük konusunda şair ismiyle birlikte manzum parçaya yer verilmiştir, 253, 356	258
	Ebid Amîri (Arap Şairi)		Birinci Bölüm Şarkı söylemek ve Şiir okumak ile ilgili bölümde, 235	
	Şair Ahtal ⁷⁴		Birinci Bölüm Cimriliğin Tedavisi, 274	
<i>Mucûn ve Mesâhir</i>	Şair İbn Haccac		İkinci Bölüm Ev İdaresi bölümünde şair ismiyle birlikte eser ismine atıfta bulunularak manzuma yer verilmiştir, 311	
	Mir Ali Şir Nevaî		İkinci Bölüm Ev İdaresi bölümünde şar ismiyle birlikte manzum parçaya yer verilmiştir, 317	
	Hâce Nizâmî		Üçüncü Bölüm Devlet Siyaseti adlı bölümde manzum parçayla birlikte isim zikredilmiştir, 418, 421	
	Ebu Mukatil Taberistan padişahı olan Dâî Alevî'nin şairi		İkinci Bölüm Çocuk Eğitimi, 342	
	Halid b. Ahmed		İkinci Bölüm Çocuk Eğitimi, 333	
	İshak Mavsîlî Halife Mutasım'ın Samarra meydanında yaptırdığı köşk için söylediği kaside		İkinci Bölüm Konuşma Adabı, 342	

⁷³ Kınalızâde'nin atıf yaptığı şiiirleri dışında 152'de "127"; 311'de "24"; 387'de "34" ve 388'de "38" dipnot no'lu şiiirlerin el-Mütenebbi'ye ait olduğunu tespit ettik. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1108, 1128.

⁷⁴ Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 250'de "365" dipnot no'lu şiiirinde Ahtal'a ait olduğunu belirtmektedir. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî* 1120, "359" no'lu dipnot.

Tabloda yer alan isimlerin dışında Kınalızâde, Arap şairi,⁷⁵ Acem Şairi,⁷⁶Rum şairi Mevlana zâtî,⁷⁷ Ehl-i Beyt Şairi,⁷⁸ Anadolu Şairi Emir Necati,⁷⁹ Arap edebiyatçısı Ziyad A'cemi,⁸⁰ Arap bilgisi Eksem bin Sayfi,⁸¹ Arap şairi Nabia Ca'dî,⁸² Şair Ebu Firas⁸³ gibi isimlere atfen manzum parçalara yer vermiştir.

Yine eserde Hz. Ali, Hz. Aişe ve Hz. Bilal gibi sahabelere⁸⁴ atfedilen beyitler bulunmaktadır. İmam Şafî, Şafî imamlarından olan İmam Ebû Muhammed Bâkî, İbnü'l-Arabî, Mutasavvıf Hâce Ali Ramitînî ve hadis ilminde şöhret bulmuş Ebu Asım Nebil ve şair olmakla birlikte felsefe ve tasavvufi yönü ağır basan Hâce Efdalüddîn Kâşî gibi tasavvuf ehli ve âlimlerin isimleri şiirleriyle birlikte zikredilmektedir.⁸⁵ Devlet adamlarından, Ebu Bekr bin Sa'd bin Zengî'nin veziri Zahîr Fâryâbî,⁸⁶ Cebele bin Eyhem Gassânî,⁸⁷ Emir Husrev Dehlevî,⁸⁸ Halid bin Yezid

⁷⁵ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 211, 390, 477'de Arap şairi ismiyle manzum parçalara yer vermiştir. Koç, 211'de "268" dipnot no'su ile yer alan ve Arap şairine atfedilen şiirin, Ertad bin Sehye'ye; 390'da "44" dipnot no'su ile yer alan ve Arap şairine atfedilen beyitlerin Ali bin el Abbas er-Rûmî'ye; 477'de "212" dipnot no'su ile yer alan ve Arap şairine atfedilen şiirin ise Miskîn ed-Darimî'ye ait olduğunu belirtmiştir. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1115, 1135, 1144.

⁷⁶ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 179.

⁷⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 449.

⁷⁸ Koç, Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 230'da "315" no'su ile yer alan ve Ehli beyt Şairi diye atfedilen beyitlerin Ebû Ali el-Hasen bin Ali el-Huzâ'î Da'bel'e ait olduğunu belirtmektedir. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1117,"302" no'lu dipnot.

⁷⁹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 305.

⁸⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 251.

⁸¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 325.

⁸² Nabia Ca'dî'nin Hz. Peygamber'in huzurunda okuduğu şiir için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 234.

⁸³ Seyfûddevle'nin amcaoğlu olan Şair Ebu Firas'a yapılan atf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 428. Ayrıca 421'deki "123" dipnot no'lu ve 109'daki "49" dipnot no'lu şiirlerinde Ebû Firas'a ait olduğunu tespit ettik. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1104,1139.

⁸⁴ Bazı sahabelere atfedilen şiirler için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Hz. Ali) 184, (Hz. Aişe) ve (Hz. Bilal) 235.

⁸⁵ İmam Şafî'ye atfedilen beyit için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 482 de ki "228" dipnot nolu şiir; İmam Ebû Muhammed Bâkî'ye yapılan atf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 163; İbn Arabî'ye yapılan atf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 153; Hâce Ali Ramitînî'ye yapılan atf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 134; Ebu Asım Nebil'e yapılan atf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 216; Hâce Efdalüddîn Kâşî'ye yapılan atf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 181

⁸⁶ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 280, 332.

⁸⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 365.

⁸⁸ Birçok Türk Hükümdarının yanında görev alan Mir Husrev Dehlevî Türkçe, Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Hint dili ve edebiyatını da çok iyi bilmesi şöhretini daha da yaygınlaştırmıştır. Kendisine saray şairi ünvanı verilmiştir. Mir Hüsrev Dehlevî'ye atfedilen şiir için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 367, Mustafa Koç, 92'de bulunan "10" dipnot no'lu beyitinde Hüsrev'e ait olduğunu söylemektedir. Bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1103.

bin Muaviye,⁸⁹ Mervan bin Muhammed'in Horasan Valisi Nasr Seyyar⁹⁰ ve Sultan Selim Şah Han'ın⁹¹ manzumları da eserde kendine yer bulmuştur.

Kınalızâde'nin eserinde manzum parçaları atfettiği isimler bunlardır. Bazı şiirleri ise şair ismi zikretmeden nakletmiştir. Şairi belli olmayan bazı şiirlerin kaynağına Mustafa Koç'un *Ahlâk-ı Alâî* üzerine yaptığı inceleme ve çeviri yazı çalışması üzerinde yaptığımız araştırma sonucu ulaştık. Araştırmamızda ulaştığımız şair isimleri de şunlardır:

Mahmud el-Varrak,⁹² Tarafa,⁹³ Fahreddin-i Irâkî,⁹⁴ Enverî (Divan),⁹⁵ Beşşar bin Burd,⁹⁶ Takiyuddîn el Hamevi,⁹⁷ el Mütelemmis,⁹⁸ Ebu'l Feth el Bustî,⁹⁹ Hakânî-i Şirvânî (Divân),¹⁰⁰ İbnü'l İtnâme el Ensâri,¹⁰¹ Davud el-Antakî,¹⁰² Urve b.Hizâm el-Uzrî,¹⁰³ İbn Ebî Cüheyne el Mehbili,¹⁰⁴ Şerik,¹⁰⁵ Sârimuddîn İbrahim bin Sâlih el- Muhtedî el-Hindî el-Yemenî,¹⁰⁶ Ebu'l Hasan et Tihâmî,¹⁰⁷ Ebu Sa'd Ebu'l-hayr,¹⁰⁸ Ali bin el Abbas er-Rûmî,¹⁰⁹ Ebû Ali el-Hasen bin Ali el-Huzâ'î Da'bel,¹¹⁰ Adiy bin Zeyd,¹¹¹ Hasan bin Sabit,¹¹² Mecnun bin Âmir,¹¹³

⁸⁹Eserde edebiyatçı olarak zikredilen Halid bin Yezid bin Muaviye'ye yapılan atf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 315

⁹⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 462.

⁹¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 428.

⁹² *Ahlâk-ı Alâî*, 204' de ki "252" dipnot no'lu şiir, 408'de ki "88" dipnot no'lu şiir ve 470' de ki "203" dipnot no'lu şiirlerin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1114, 1138, 1142.

⁹³ *Ahlâk-ı Alâî*, 407 de ki "86" dipnotlu şiir. Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1138.

⁹⁴ *Ahlâk-ı Alâî*, 413 de ki "102" dipnot no'lu beyitin şairi. Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1138.

⁹⁵ *Ahlâk-ı Alâî*, 428 de ki "138" dipnotlu beyitin şairi. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1140.

⁹⁶ *Ahlâk-ı Alâî*, 407 de ki "84" dipnotlu beyitin şairi. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1137.

⁹⁷ *Ahlâk-ı Alâî*, 486 (243) no'lu beyitin şairi Takiyuddin el Hamevi, Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1145.

⁹⁸ *Ahlâk-ı Alâî*, 484 de ki "236" dip not ile verilen beyitin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1145.

⁹⁹ *Ahlâk-ı Alâî*, 101'de ki "37" dipnot ile verilen şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1104.

¹⁰⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 106' da ki "45" dipnot ile verilen şiir ve 153' de bulunan "128" dipnot no'lu şiirlerin şairi. Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1104, 1108.

¹⁰¹ *Ahlâk-ı Alâî*, 110'da bulunan "54" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1105.

¹⁰² *Ahlâk-ı Alâî*, 149'daki "123" dipnot ile verilen şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1108.

¹⁰³ *Ahlâk-ı Alâî*, 149'daki "124" dipnot ile verilen şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1108.

¹⁰⁴ *Ahlâk-ı Alâî*, 159' da ki "140" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1109

¹⁰⁵ *Ahlâk-ı Alâî*, 165' de yer alan "150" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1109.

¹⁰⁶ *Ahlâk-ı Alâî*, 204' de yer alan "253" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1114.

¹⁰⁷ *Ahlâk-ı Alâî*, 205' de yer alan "256" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1114.

¹⁰⁸ *Ahlâk-ı Alâî*, 205' de yer alan "258" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1114.

¹⁰⁹ *Ahlâk-ı Alâî*, 390'da yer alan "44" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1135.

¹¹⁰ *Ahlâk-ı Alâî*, 230' da yer alan "315" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1117'de "302." dipnot. Kınalızâde, isim vermeden Ehli beyt şairi diye atf yapmıştır.

¹¹¹ *Ahlâk-ı Alâî*, 132' de yer alan "90" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1106, "72" dipnot.

¹¹² *Ahlâk-ı Alâî*, 312'de yer alan "28" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1128.

¹¹³ *Ahlâk-ı Alâî*, 328'de yer alan "59" dipnot no'lu şiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1130.

Salih bin Abdilkuddüs,¹¹⁴ İbnü'ş-şibl el-Bağdâdi,¹¹⁵ Ebu'l Kâsım el-Mukri,¹¹⁶ Miskîn ed-Darimî,¹¹⁷ İbnü'r-Rumî,¹¹⁸ Ebliğ Ebâ Masma,¹¹⁹ Bukeyr bin El-Ahnes,¹²⁰ Amr bin Ma'dikerb.¹²¹

Mustafa Koç'un *Ahlâk-ı Alâî* üzerine (inceleme çeviri yazı tıpkıbasım) çalışması üzerine yaptığımız araştırma sonucu bazı şiiirlerin şairine ve yer aldığı eser isimlerine de ulaştık:

Faşlü'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl Abdullâh b. Abdilâzîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî;¹²² *El-Muhâddarât fi'î Lüga ve'l-edeb*, El-yûsî;¹²³ *Leyla ile Mecnun*, Nizâmî;¹²⁴ *Mahseni Esrar*, Nizâmî;¹²⁵ *Heft Peyker (yedi suret)*, Nizamî;¹²⁶ *Gülşen-i Râz*, Fahreddin Irâkî;¹²⁷ *Mevâiz*, Sadî;¹²⁸ *Divânu'l hamâse*, Ertat bin Sehye;¹²⁹ *Divânu İbni'l, Fârîd*, Ebu Hafs Ömer bin Fariz;¹³⁰ *Enverî Divân*, Enverî.¹³¹

Mustafa Koç, bazı şiiirlerin şairlerini tespit etmiş, şairlerini tespit edemediği bir kısım şiiirlerin de yer aldığı kaynaklara ulaşmıştır:

¹¹⁴ *Ahlâk-ı Alâî*, 336' de yer alan "73" dipnot no'lu şiiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1130.

¹¹⁵ *Ahlâk-ı Alâî*, 350' de yer alan "97" dipnot no'lu şiiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1132.

¹¹⁶ *Ahlâk-ı Alâî*, 449' de ki "170" dipnot no'su ile verilen şiiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1141.

¹¹⁷ *Ahlâk-ı Alâî*, 477' de ki "212" dipnot no'su ile verilen şiiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1144.

¹¹⁸ *Ahlâk-ı Alâî*, 478' de ki "215" dipnot no'su ile verilen şiiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1144.

¹¹⁹ *Ahlâk-ı Alâî*, 480' de ki "220" dipnot no'su ile verilen şiiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1144.

¹²⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 273' de ki "435" dipnot no'su ile verilen şiiirin şairi. Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1124/442.

¹²¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 333' de ki "69" dipnot no'su ile verilen şiiirin şairi. Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1130/79.

¹²² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s.482' de ki "225" dipnot no'su ile verilen şiiirin şairi. Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1144/75.

¹²³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 253' de ki "373" dipnot no'lu ve 421' de ki "122" dipnot no'lu şiiirlerin yer aldığı kitap ve şairi. Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1121,1139.

¹²⁴ *Ahlâk-ı Alâî*, 253' deki "373" dipnot no'lu ve s. 421' de ki "122" dipnot no'lu şiiirlerin yer aldığı kitap ve şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1121, 1139.

¹²⁵ *Ahlâk-ı Alâî*, 501' deki "5" dipnot no'su ile verilen şiiirin yer aldığı kitap ve şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1147.

¹²⁶ *Ahlâk-ı Alâî*, 104' deki "42" dipnot no'su ile verilen şiiirin yer aldığı kitap ve şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1104; *Ahlâk-ı Alâî*, 418' deki "112" dipnot no'su ile verilen şiiirin yer aldığı kitap ve şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1139.

¹²⁷ *Ahlâk-ı Alâî*, 148' deki "121" dipnot no'lu şiiirin yer aldığı eser ve şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1108.

¹²⁸ *Ahlâk-ı Alâî*, 200' de yer alan "238" dipnot no'lu şiiirin yer aldığı eser ve şair şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1113.

¹²⁹ *Ahlâk-ı Alâî*, 211' de yer alan "268" dipnot no'lu şiiirin yer aldığı eser ve şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1115.

¹³⁰ *Ahlâk-ı Alâî*, 389' da yer alan "40" dipnot no'lu şiiirin şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1135 "200" no'lu dipnot.

¹³¹ *Ahlâk-ı Alâî*, 428' deki "138" dipnot no'su ile verilen şiiirin yer aldığı kitap ve şairi. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1140.

İbn Arapşah, *Fâkîhetu'l-hulefâ*,¹³² *el-Mustatraf fi külli fennin mustazraf*,¹³³ *Uyunu'l enba fi tabakâti'l etibba*,¹³⁴ *Tarihu Bağdat*,¹³⁵ *el Vatvat, Gururu'l-hasâisi'l-vâdiha*,¹³⁶ *Feyzu'l-kadîr*,¹³⁷ *Cami'u'l-ulûm ve'l-hikem*,¹³⁸ *Kura'd-dayf*,¹³⁹ *Subhu'l-a'şâ*,¹⁴⁰ *Takiyuddîn el- Hamevî, Hizânetu'l-edeb*,¹⁴¹ *Zehru'l- ekem fi'l emsâli ve'l hikem, El-Muhâddarât fi'i Lüga ve'l-edeb- Elyûsî*.¹⁴²

2.2.4. Tarihi Kaynaklar

Tûsî'nin eserini oluştururken tarihi kaynaklara başvurmadığını daha önceki bölümde belirtmiştik. Kaynak çeşitliliği açısından oldukça zengin olan Kınalızâde'nin eserinde ise yer yer tarihi eserlere de başvuru yaptığını görmekteyiz. Aslında tarihi kaynak olarak zikredeceğimiz bu eserler aynı zamanda eserin edebi zenginliğini de ortaya koymaktadır.

Özellikle Üçüncü Bölümde tarihi kaynaklara başvuru sayısının arttığını görmekteyiz. Devlet Yönetimi ile ilgili bu bölümde hemen her konuyu tarihi kaynaklara dayandırarak anlatan Kınalızâde, çok sayıda hükümdar ve devlet adamı ile ilgili hikâyelere de yer vermiştir. Eserin mukayeseli analizi sonucunda muazzam bir emek ile karşı karşıya geldiğimizi rahatlıkla söyleyebiliriz. Farsça, Arapça ve Türkçe kaynaklardan yararlanılan eserde hikâyelerin özenle seçilmiş, hikâyeler arası sistematik bir düzen kurulmuş olduğunu fark ettik. Örneğin Tûsî'nin Felsefi temellere dayandırarak anlattığı bir konuyu,

¹³² bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 165' de yer alan "152" dipnot no'lu şiirin yer aldığı kaynak için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1109 "133" no'lu dipnot ve *Ahlâk-ı Alâî*, 480' da yer alan "219" dipnot no'lu şiirin yer aldığı kaynak için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1144 "71" no'lu dipnot.

¹³³ *Ahlâk-ı Alâî*, 485' de yer alan "240" dipnot no'lu şiirin yer aldığı kaynak için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1145 "87" no'lu dipnot ve *Ahlâk-ı Alâî*, 165' da yer alan "150" dipnot no'lu şiirin yer aldığı kaynak için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1109 "122" no'lu dipnot.

¹³⁴ *Ahlâk-ı Alâî*, 362' de yer alan "116" dipnot no'lu şiir ve s.462' de yer alan "188" no'lu şiirin yer aldığı kaynak için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1133 "144" no'lu dipnot ve 1142 "34" no'lu dipnot.

¹³⁵ *Ahlâk-ı Alâî*, 458' de yer alan "182" dipnot no'lu şiirin yer aldığı kaynak için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1142 "30" no'lu dipnot ve Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 486' da yer alan "245" dipnot no'lu şiirin yer aldığı kaynak için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1145 "74" no'lu dipnot.

¹³⁶ *Ahlâk-ı Alâî*, 479' da ki "217" dipnot no'su ile verilen şiirin kaynağı. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1144 "68" no'lu dipnot.

¹³⁷ *Ahlâk-ı Alâî*, 478' de ki "215" dipnot no'su ile verilen şiirin yer aldığı kaynak. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1144 "66" no'lu dipnot.

¹³⁸ *Ahlâk-ı Alâî*, 481' de ki "222" dipnot no'su ile verilen şiirin yer aldığı kaynak. bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1144 "74" no'lu dipnot.

¹³⁹ *Ahlâk-ı Alâî*, 482' de yer alan "225" dipnot no'lu şiirin yer aldığı kaynak için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1144 "75" no'lu dipnot ve Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 428' de yer alan "137" dipnot no'lu şiirin yer aldığı kaynak için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1140 "303" no'lu dipnot.

¹⁴⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 485' de ki "240" dipnot no'su ile verilen şiirin şairi. Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1145/87

¹⁴¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 287' de ki "462" dipnot no'su ile verilen şiirin yer aldığı kaynak. Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1125 "471" no'lu dipnot.

¹⁴² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 479 da ki "219" no'lu dipnot ve 482 de ki alıntı için Koç, (İnceleme) *Ahlâk-ı Alâî*, 1144 "70" ve 77. Dipnot.

İskender'den, Orta Asya Türk Hükümdarlarından, Arap ve Fars hükümdarlarından veya peygamber hayatından alıntılar ile pekiştirmekte ve en son Osmanlı hükümdarlarından naklettiği haberler ile de bağlantı kurmaktadır.¹⁴³

Eserde atıf yapılan tarihi isimleri şu şekilde tasnif edebiliriz:

Osmanlı padişahlarından; Sultan Murad, Kanuni Sultan Süleyman, Fatih Sultan Mehmet, Yıldırım Beyazıt ve Kardeşi Musa, Yıldırım Beyazıt oğlu Süleyman Bey ve sık sıkta Sultan Selim Şah'a¹⁴⁴ atıflar yapılmaktadır.

Orta Asya Türk Hükümdarlarından; Timurlenk, Şahrüz Mirza (Timur'un Oğlu), Cengizhan Hülagu, Çerkez Berkük, Kansu Gavri, Azarbaycan padişahı Sultan Yakup, Özbek Hanı Şâhi bey, Sultan Mahmud Sebüktekin, Alaaddin Keykavus'a¹⁴⁵ atıflar yapılmaktadır.

Halife ve Arap devlet adamlarından; Sultan Selehaddin, Harun Reşid, Halife Mu'tezid, Halife Me'mun, Halife Muktedir, Muaviye, Mağrib sultanı Ebu'l Hasan Müzenî, Velid bin Abdülmelik Mervani, Fazl bin Rebi (Halife memun'un kardeşi), Abdullah bin Tahir, Yezid, Seyfü'd Devle, Sultan Saîd Nureddîn Şehîd ve Nureddin Şedid'in komutanı Esedüddin Şirküh, Ömer İbn Abdülaziz, Hişam bin Abdülmelik, Haccac-ı Zalim, Cemaleddin İsfahani, Cebele bin Eyhem Gassanî, Ebû Müslim Horasanî, Seyfüddeve Hemedânî, Sultan Celaleddin Harezşah, Abbasi halifesi Müsterşid, Ebu Cafer Mansur'a¹⁴⁶ atıflar yapılmaktadır.

Arab Kabile Beylerinden Muhelleboğullarından Yezid bin Mühelleb, Bermekoğullarından Cafer bin Yahya Bermeki, Fazl Yahya Bermekî, Mısır Emiri Abdülhamid bin Sa'd ve Ma'n Şeybânî'ye¹⁴⁷ atıflar yapılmaktadır.

Fars hükümdarlarından Kisra Hürmüz, Şah Süca, Kisra Perviz'in Buhay-

¹⁴³ Mesela bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 450-470.

¹⁴⁴ Bazı Osmanlı Padişahlarına yapılan atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Sultan Murat) 30, 469; (Sultan Süleyman) 28, 35, 173, 416; (Fatih Sultan Mehmed) 30, 270, 406, 427, 439; (Yıldırım Beyazıt) 429, 28, 366,471; (Süleyman Bey) 429; (Sultan Selim) 28, 366, 428, 433, 466.

¹⁴⁵ Türk devlet adamlarına yapılan atıf için bk. Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*, (Timur) 320, 379, 432, 433, 434, 460, 465, 466, 469; (Şahrüz Mirza) 433; (Cengizhan Hülagu) 363, 378, 429, 460, 469; (Çerkez Berkük) 366; (Kansu Gavri) 367, 439. Kıpçak asıllı olan Kansu Gavri 1501'de Memlük Hükümdarlığı yapmıştır; (Sultan Yakup) 442; (Özbek Hanı Şâhi Bey) 442; (Sultan Mahmud Sebüktekin) 439; (Alaaddin Keykavus) 35, 438.

¹⁴⁶ Söz konusu yöneticiler için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Sultan Selahaddin) 402, 453; (Harun Reşid) 353, 488; (Halife Mu'tezid) 459; (Halife Me'mun) 435, 458; (Muktedir) 437; (Muaviye) 110,234, 271, 467, 468; (Ebu'l-Hasan Müzenî) 461; (Velid bin Abdülmelik Mervani) 425; (Ömer ibn Abdülaziz) 425, 430; (Nureddin Şedid) 452, 457; (Haccac-ı Zalim) 247, 274, 437, 488; (Cemaleddin İsfahani) 278; (Cebele bin Eyhem Gassanî) 365; (Ebû Müslim Horasanî) 459; (Seyfüddeve Hemedânî) 428; (Sultan Celaleddin Harezşah) 428; (Müsterşid) 468; (Ebu Cafer Mansur) 458.

¹⁴⁷ Arap kabile ve beyleri için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Muhalleboğulları) ve (Bermekoğulları) 274; (Abdülhamid bin Sa'd) ve (Ma'n Şeybânî) 276.

rican adlı sınır beyi, Adîl Nûşirevan, K r Behram, Atabek Sa'd bin Zengî Sulgar  ve veziri Amid ddin Esad;¹⁴⁸ Acem Irak'ının padişahı R kn ddevele Hasan bin Büveyh Deylem , Samani Hükümdarı Nasr bin Ahmed S m n 'ye atıflar yapılmaktadır.¹⁴⁹

Kınalızâde'nin atıfta bulunduğu veya sözlerine başvuru yaptığı bu isimlerin yanısıra tarihi kaynak ismi zikrettiğini de görmekteyiz. Yaptığımız inceleme sonucu tespit edebildiğimiz kadarıyla Kınalızâde'nin atıf yaptığı tarihi kaynakları aşağıdaki tabloda belirttik.

	Eserin Adı	Yazarın Adı	Eserin Konusu	Ahlâk-ı Al�'de eser isminin geçtiği konu ve sayfa no
1	Kitâbu'r Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn	Őihabeddin Ebu Ő�me Abdurrahman İbn İsmail	Nureddin Şehid ile Sel�haddin Eyy�bi dönemlerinin ayrıntılı tarihidir	�c�nc� Bölüm Nureddin Şedid ve Selahattin Eyyubi'nin hayatını öğrenmek isteyenler için atıfta bulunulmuş, 403.
2	Târihu'l-kâmil ¹⁵⁰	İbnü'l-Esir Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali İbn Ebi'l-Kerem Muhammed el-Cezerî	Nureddin Şedid'in tarih ve sireti	Birinci Bölüm: 278-279 Cimrilik'in tedavisinde eser ismi zikredilmeden müellif ismi ile � ayrı hikâyeye yer verilmiştir. �c�nc� bölüm 452'de ise sadece müellif ismi zikredilmiştir.
3	<i>Őiret-i Sal�hiyyetih</i>	Kâdı Bahaeddin İbn Őedd�d	Sultan Selahaddin'in sireti	�c�nc� Bölüm Sultan Selahaddin'in vefatıyla ilgili alıntı, 402
4		İbn Halikan	Nureddin Şedid'in tarih ve sireti	�c�nc� Bölüm: Sadece isme atıf yapılmıştır, 452
5	<i>Şahnâme</i> (Eserde kralların yakını sultanların dostu tarih kitabı olarak zikredilmektedir.)	Firdevsî		�c�nc� Bölüm Hükümdarların Hasletleri, 432, 439

¹⁴⁸ Fars hükümdarları ve devlet adamlarına yapılan atıf için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Al i*, (Kısra Hürmüz) 447; (Şah S ca) 484; (Kısra Perviz'in Buhayrican adlı sınır beyi) 316; (Nûşirevan) 34, 336, 489, (G nahk r Yezdigerd oğlu K r Behram) 335; (Atabek Sa'd bin Zengî Sulgar  ve veziri Amid ddin Esad) 279.

¹⁴⁹ R kn ddevele Hasan bin Büveyh Deylem  için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Al i*, 449; Nasr bin Ahmed Saman  için bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Al i*, 464.

¹⁵⁰ İbn Esir'in eser ismi için bk. Şemseddin G n ltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları, İslâm'da Tarih ve Müverrihler*, 151-163. 310 A.A., III: 12

6	Târihî Cihan- Çuşâ	Vezir Melik Cü- veynî	Türk Tarihi	Üçüncü Bölüm Devlet Yönetimi, 378
7	<i>Tarihi Güzide</i>	Hace Hamdullah Kazvinî Müstevfi		İkinci Bölüm Evlilik ve eş eğitimi, 319
8	<i>Tevarih'i Timur</i>	İbn Arapşah		İkinci Bölüm Evlilik ve eş eğitimi, 320 Üçüncü Bölüm Devlet yönetimi, 465
9	<i>Tahkik fi Şirâi-r Râkik</i>	TDV İslam Ansik- lopedisinde, İbn Nübâte el'mısırî'nin eser- leri arasında zikre- dilmektedir.		İkinci Bölüm Irkların Huyuları ve İn- san Topluluklarının mi- zaçları başlıklı konu içe- risinde 4 defa atıfta bu- lunulmuş ve alıntı yapılmış- tır, 361-362-364-368
10	Murûcû'z-zeheb	Mes'ûdî'nin		Üçüncü Bölüm Adil Padişahın Gözet- mesi Gereken Kanunla- rın anlatıldığı bölümde eser ismiyle birlikte zik- redilmiştir, 458
11		Sükridân diye isimlendirilen ya- zar hakkında bir bilgiye ulaşılama- mıştır.		Üçüncü Bölüm Eser ismi verilmeden zikredilmiş, 461
12	<i>el-Müstecâd min fi'lâti'l-ecvâd</i> (Mervani devleti ve Abbasi dev- leti emirlerinin cömertlik hikâyeleri)	Kâdı Muhsin Tenûhî		Birinci Bölüm Cimriliğin Tedavisinde, 277

Sonuç

Nasîruddin Tûsî, İslam ahlak felsefesi tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Onun *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eseri, kendisinden önceki filozofların bu alanda ortaya koydukları görüş ve açıklamaları, konusuna göre tamamen veya özetle ihtiva etmesinin yanı sıra ahlak düşüncesine felsefi bir temel sağlama ve sistematik oluşturma şeklinde önemli katkılarda bulunmuştur. Hatta İslam ahlak düşüncesinin Tûsî sonrasında gelişimi *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi esas almıştır. Bu eseri model ve esas olarak yazılmış ahlak felsefesi eserlerinden biri de büyük Osmanlı âlim ve düşünürü Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sidir. Bu çalışmamızda *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Alâî*'nin mukayeseli kaynak analizini yapmaya çalıştık.

Çalışmamızda öncelikle Tûsî ve Kınalızâde'nin eserlerinde atıf yaptığı kaynakları tespit ettik. İki eser arasında yaptığımız mukayeseli analiz sonucu

ortak atfı yapılan kaynakları belirledik. Kullanılan farklı kaynakları ise Tûsî ve Kınalızâde'ye özgü başvurular olarak listeledik. *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Ahlâk-ı Alâî*'de başvurulan kaynakları felsefî, dinî, edebî ve tarihî olmak üzere dört başlık altında ele aldık.

Felsefî kaynaklara baktığımızda, Tûsî'nin, *Ahlâk-ı Nâsirî*'de ana kaynak olarak İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ından yararlandığını görmekteyiz. Özellikle birinci bölümde Antik Yunan filozof ve bilginlerinin görüşlerine de *Tehzîbü'l-Ahlâk* üzerinden ulaşmıştır. Ancak nefis teorisini incelerken İbn Miskeveyh'ten farklı olarak doğrudan İbn Sînâ'dan, özellikle *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'tan yararlandığı görülmektedir. İbn Miskeveyh'in eksik bıraktığını düşünerek kendisinin ilave ettiği İkinci ve üçüncü bölümde ise İbn Miskeveyh'in kullanmadığı kaynaklara ulaşarak biraz daha özgün bir inşada bulunduğu anlaşılmaktadır. Tûsî bu bölümde Aristoteles, Fârâbî ve İbn Mukaffa gibi düşünürlerin eserlerine başvurmuş, sevgi konusunda sadece *Tehzîb*'deki bilgilerle yetinmemiş, yer yer Aristoteles ve İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanmıştır. Kınalızâde ise eserini oluştururken temel felsefî kaynak olarak Tûsî'yi model almıştır. Tûsî'nin yararlandığı felsefî kaynakların hemen hepsine eserinde yer vermiştir. Ancak Tûsî ile fikir ayrılığına düştüğü hususlarda ve Tûsî'yi eksik bulduğu noktalarda farklı felsefî kaynaklardan da yararlanmış. Bu kaynakların başında Devvânî gelmektedir. Tûsî ve Devvânî aracılığıyla başvurduğu kaynaklar dışında İbn Sînâ'nın *Şifâ*, *Necât* ve *Meâd* eserleri ile Tûsî'nin *Tecrid* kitabı ve Taftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'i de Kınalızâde'nin felsefî-kelâmî kaynakları arasında yer almaktadır.

Dinî kaynaklar açısından bakıldığında Tûsî, eserinin genelinde 29 ayet ve 14 hadise yer vermiştir. İbn Miskeveyh'ten farklı olarak felsefî literatürde ele alınan üç nefsi, Kur'an'daki nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainne ile eşleştirmiştir. Nefs hastalıklarının tedavisi konusunda Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali, Hasan Basri ve Gazzâlî'nin sözlerinden iktibaslar yapmıştır. Ancak Tûsî'nin başvurduğu bu kaynaklara Kınalızâde'nin de başvurduğunu görmekteyiz. Hatta Kınalızâde, yaptığı başvuru sayısı ile Tûsî'yi çok geride bırakmıştır. Kınalızâde, eserinde 170 ayet, 146 hadise başvurmuş olup, bunlardan 10 ayet ve 4 hadis Tûsî'nin eseriyle ortak kullanılmıştır. Yine her iki eserde ortak kullanılan peygamber ve sahabe ismine yapılan atıfların sayıca çok daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Her iki eserin başvurduğu kaynaklardan biri de Gazzâlî'dir. Tûsî'de sadece bir yerde Gazzâlî'nin ismen zikredildiği, buna karşılık Kınalızâde'nin 32 yerde Gazzâlî'ye, "dört" yerde Gazzâlî'nin *İhyâ'*sına atıfta bulunduğunu tespit ettik. Tûsî'nin dini kaynak kullanımını bunlarla sınırlı kalmaktadır. Ancak Kınalızâde'nin bu kaynaklar dışında tasavvuf büyüklerine, fıkıh, hadis kelâm âlimlerinin sözlerine atıflar

yaptığını ve bazı dini eserlere de başvuru yaptığını tespit ettik. Bu başvurulardan *Reşehât*, *Avarifü'l-Maârif*, *Mirsâdu'l-İbâd*, *Vasayâ-yı Kudsiye*, *Zübdetü'l-Hakâyık*, *Şerh-i Mevâkıf*, *Edebü'd Dünâya ve'd-Din*, *Bedâyi* adlı eserleri Kınalızâde'nin dinî kaynakları arasında önemli bir yer tutmaktadır.

Sonuç olarak Kınalızâde ve Tûsî'nin ortak kullandığı dini kaynaklar bulunmakla beraber Kınalızâde'nin dinî kaynaklarının Tûsî'nin dini kaynaklarından mukayese kabul etmeyecek kadar çok olduğu görülmektedir.

Her iki eseri edebî açıdan incelediğimizde, felsefî içeriği ağır basan *Ahlâk-ı Nâsirî*'de sadece 15 manzuma ve birkaç kısa hikâyeye başvurulduğunu tespit etmekteyiz. Kınalızâde'nin, *Ahlâk-ı Alâî*'si ise edebî kaynak kullanımı noktasında alanda yazılmış tüm diğer eserlerden çok ileri seviyededir. *Ahlâk-ı Alâî*'de Türkçe, Farsça ve Arapça yazılmış toplam 528 manzum yer almaktadır. Nakledilen şiirlerin çoğu nispetsiz olsa da bazıları bizzat Molla Câmî, Sâdi Şirâzî, Hâce Hâfız, Ömer Hayyâm, Hâce Senâyî, Attar gibi şair isimleriyle birlikte anılmıştır. Hatta eserde Hz. Ali, Hz. Aişe ve Hz. Bilal gibi sahabeler; İmam Şafiî, İmam Ebû Muhammed Bâkî, İbnü'l-Arabî, Mutasavvıf Hâce Ali Ramitinî ve hadis ilminde şöhret bulmuş Ebu Asım Nebil ve şair olmakla birlikte felsefî ve tasavvufî yönü ağır basan Hâce Efdalüddîn Kâşî gibi tasavvuf ehli ve âlimler ile bazı devlet adamlarının isimleri, şiirleriyle birlikte zikredilmektedir. *Ahlâk-ı Alâî*'de, manzumlar dışında ibret dolu hikâyelerin anlatıldığı mensur edebî ürünler de bulunmaktadır. Bu isimler dışında *Ahlâk-ı Alâî*'de nispetsiz olan şiirlerin kaynağı hususunda Mustafa Koç'un *Ahlâk-ı Alâî* üzerine (İnceleme-Çeviriyazı-Tıpkıbasım) çalışmasından yararlandık. Araştırmamız sonucu bazı şiirlerin şairine, bazı şiirlerin ise yer aldığı kaynak isimlerine ulaştık.

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* içerisinde yer alan beyit sayısı ve kaynak çeşitliliğiyle okuyucularına edebî bir ziyafette bulunduğunu söyleyebiliriz. Eserde birçok farklı kültürden, farklı dilden edebî metne yer verilmesi, bir Osmanlı alimi ve düşünürü olarak Kınalızâde'nin entelektüel donanımını ve edebî gücünü gözler önüne sermektedir.

Tarihi kaynak noktasında ise; *Ahlâk-ı Nâsirî*'de tarihi bir kaynak bulunmadığı sonucuna ulaştık. İskender'e ait kısa birkaç hikâyenin tarihi bir kaynaktan değil, Aristo'nun eserlerinden alıntı yapıldığını tespit ettik. Aynı zamanda İskender'e ve Halife Me'mun'a ait kısa hikâyelerin Kınalızâde'nin eserinde de yer aldığını gördük. Kınalızâde ise dinî ve edebî kaynak çeşitliliğini tarihî kaynak noktasında da devam ettirmektedir. Özellikle üçüncü bölümde tarihî kaynaklara başvuru sayısının arttığını görmekteyiz. Devlet yönetimi ile ilgili bölümde Tûsî'nin felsefî kaynaklara dayandırarak anlattığı hemen her konuya, tarihî kaynakları da ekleyen Kınalızâde, çok sayıda hükümdar ve

devlet adamı ile ilgili hikâyelere yer vermiştir. Farsça, Arapça ve Türkçe kaynaklardan yararlanılan eserde hikâyelerin özenle seçilmiş, hikâyeler arası sistematik bir düzen kurulmuş olduğunu fark ettik. Örneğin Tûsî'nin felsefî temellere dayandırarak anlattığı bir konuyu, aynı zamanda İskender'den, Orta Asya Türk hükümdarlarından, Arap ve Fars hükümdarlarından veya peygamber hayatından alıntılar ile pekiştirmekte ve bazı Osmanlı hükümdarlarından naklettiği olaylarla da bağlantı kurmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn, Târihu'l-kâmil, Sîret-i Salâhiyyetih, Şahnâme, Tarihi Güzide, Tevarih-i Timur, Tahkik fi Şirâi-r Râkik, Murûcü'z-zehab, el-Müstecâd min fi'lâti'l-ecvâd, Târih-i Cihan-guşâ* gibi eserler Kınalızâde'nin yararlandığı tarihî kaynaklar arasında yer almaktadır.

Bu tarihî kaynaklar dışında eser genelinde Osmanlı padişahlarından, Orta Asya devletleri ve Türk hükümdarlarından, halife ve Arap devlet adamlarından, Arap kabile beylerinden, Fars ve Acem hükümdarlarından birçok tarihî isme atıf yapılmaktadır.

Kaynaklarını karşılaştırdığımız iki âlim ve düşünür, ihtisas bakımından tam bir uyuşma içinde değillerdir. Tûsî'nin felsefe, matematik ve tabiat bilimleri ihtisasına karşılık, Kınalızâde şer'î ilimlerde ihtisas yapmıştır. Onları buluşturan disiplin ahlakıdır. Her birinin ahlak kitabı, ihtisas alanlarıyla uyumlu olarak şekillenmiştir. Felsefî içeriği öne çıkan Tûsî'nin eseri kendisinden sonraki ahlak kitaplarına model olsa da felsefî içeriğinden ödün vermeden dini, edebi, tarihi bilgisini adeta metne işleyen Kınalızâde'nin Tûsî'ye oranla katbekat fazla kaynağa başvurduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Anay, Harun. "*Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*". İÜ. SBE, Doktora Tezi, 2014.
- Arkan, Hülya. "*Nasîruddin Tûsî ve Kınalızâde'nin Mutluluk Anlayışlarının Mukayeseli Analizi*". Yüksek Lisans tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2018.
- Canikli, İlyas. "*Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'de Yer Verdiği Rivayetlerin Kaynak Değeri*". İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 6, no. 5 (2017): 2858-2891.
- Demirkol, Murat. "*Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü*". Eskiye 33 (Güz 2016).
- Demirkol, Murat. *Nasireddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Demirkol, Murat. *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2010.

- Doğan, Mutlu. “İbn Sînâ'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Erdem, Hüsamettin. “Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alaî'si ve Kaynakları”, Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Gafarov, Anar. “Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Gazzalî. *El-Munkızu Mine'd-Dalâl*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Basımevi, 1960.
- Gazzalî. *İhyâu Ulumiddin*. Çev. Mehmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1990.
- İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*. çev. Abdulkadir Şener. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınevi, 2000.
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Sadeleştiren: Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Koç, Mustafa. “(İnceleme-Çeviriyazı-Tıpkıbasım)”. *Ahlâk-ı Alâî*. Kınalızâde Ali Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Oktay, Ayşe Sıdika. “Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri” *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 12, no. 1 (2002): 185-233.
- Oktay, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Sünter, Emel “Ebu Bekr Râzî ve Felsefî Görüşleri”. Yüksek Lisans Tezi SÜSBE, 2014.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlak-ı Nasirî*. çev. Anar Gafarov vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Tûsî, Nasîruddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. Tahran: hş. 1379.

İNSANIN CEZA VE MÜKÂFATI HAK ETMESİ BAĞLAMINDA EŞ'ARÎ'NİN KESB KURAMI*

Bayram Çınar

Dr., MEB Öğretmen

kocacinarby@gmail.com

Orcid: 0000-0002-4886-7610

Öz

İslam kültür geleneğinde insan edimlerine ilişkin değerlendirmelerden biri de "kesb" kavramı etrafındaki bir öneridir. Eş'arî ekolün "kesb" yorumu kavrama ilişkin yorumlardan sadece biridir. Eş'arî 'den daha önceki bir zamana dayanan "kesb" kavramının İslam geleneğindeki yaygın kullanımı ise bu ekol tarafından yapılmıştır. Kesb kavramına dayandırılan Eş'arî teolojik okuma "Allah'ın insan eylemlerini yarattığı" tezine dayanmaktadır. Öte yandan Eş'arî ekol insan eylemlerinin mecazen olsa bile insana nispet etmeleri insanın ahirette hesap verecek olmasına teolojik imkân aramak amacına dönüktür.

Eş'arî ekolün, "kesb" teorisi bağlamında oluşturduğu teolojik dilde onların Allah algısının belirleyici olduğu görülür. Teolojik tüm söylemlerini Tanrı tasavvurları çerçevesinde şekillendirmiş Eş'arî gelenek teosantrik bir algı geliştirmiştir. Sebeplilik ilkesini daha esnek yorumlayan Eş'arî ekolün, bu anlayışları da Tanrı tasavvura dayanır. Zira bu ekole göre Allah'a zorunluluk nispet edilemez. Çünkü sebebin sonucu gerektirdiği bir evren algısında, Tanrıyı teolojik olarak tespit etmeye imkân yoktur. Bu yüzden onlar sebep-sonuç ilişkisini bir zorunluluk değil bir imkân ve potansiyel görürler.

Ceza-mükâfat kuramı tanrı tasavvurları ile bağlantılı olduğu gibi, kulluk teorisi ve tanrının peygamber göndermesinin de dilemeye bağlı görülmesi de onların Tanrı tasavvurları ile ilişkilidir.

Bu algılarının bir sonucu olarak Eş'arî ekolün kesb yorumu, insanın teolojik konumunu ortaya çıkarmaktan uzak görülmüş ve İslam teolojik geleneğinde eleştirilere muhatap olmuştur. Özellikle insanın yapmaya güç yetiremeyeceği eylemleri teolojik açıdan mümkün görmelerinden dolayı bu ekol, kulluğun teolojik gerekçelerini göz ardı etmekle suçlanmışlardır.

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 31 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 15 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Çınar, Bayram. "İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş'Arî'nin Kesb Kuramı". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623748>

Bu çalışmada Eş'arîlerin "kesb" kuramına yükledikleri anlam ve kavramı yorumlarken daha özgürlükçü bir söylem geliştirmelerinin önündeki teolojik engelleri ortaya koyma gayreti güdeceğiz. Amacımız bir ekolün savunusu yapmak ya da görüşleri sebebiyle yermek değil, bir teolojik soruna ilişkin iddialarını ve konuya ilişkin çözüm önerilerini ortaya çıkarmaktır.

Anahtar kelimeler: Kelam, Kesb, İnsan iradesi, İnsan fiilli, Eş'arî

AN EVALUATION OF ASHARÎ'S "KESB" THEORY IN THE CONTEXT THAT HUMAN IS PUNISH AND AWARD

Abstract

The concept of "kesb" has been one of the suggestions for a solution to the crisis that emerged in the context of human acts in the Islamic cultural tradition. One of these efforts, which suggests to be a more interim solution proposal, has emerged as the interpretation of "kesb", a Qur'anic concept, by the Ash'arî school. The widespread use of the concept of "kesb" in Islamic theology, which dates back to a time earlier than al-Asharî, was made by this school. This theological reading, which is based on the concept of Kesb, is based on the thesis that "God creates human actions". On the other hand, they argue that human actions can be attributed to it, even if metaphorically. Their attempts can be seen as an attempt to seek theological opportunities for man to be accountable in the hereafter, according to Islamic belief.

The Ash'arî school reveals that in the theological language that it has created in the context of the "kesb" theory, the perception of God in question is determinant. As a school, they developed a theocentric perception that shaped all their theological discourses within the framework of god imaginations. The Ash'ari school, which interprets the reasoning principle more flexibly in the universe, bases this understanding on the imagination of God. Because according to this school, necessity cannot be attributed to Allah. As such, it is naturally impossible to see and show God theologically in the perception of the universe that the Cause necessarily requires. Therefore, they chose to interpret the cause-effect relationship not as a necessity, but as a possibility and a potential.

The theory of punishment-rewarding of the school in question is related to their imagination of god, as well as the theory of servitude, whether or not God is obliged to send a prophet or not in the context of their imagination of God.

The Ash'arî sect, which perceives that the only creator in the universe is God, also avoided attributing action to human beings due to this understanding. On the other hand, they tried to interpret the theological crisis that developed due to the problem of explaining man's actions in the Hereafter within the framework of the "kesb" theory. The Kesb interpretation of the Ash'arî

school has been seen as far from revealing the theological position of man and has been criticized in the Islamic theological tradition. This school was criticized for ignoring the theological grounds of servitude, especially because of their understanding of the theologically possible actions that man cannot afford to do.

As a result, the Ash'arî school has made comments on theological problems with a theocentric theology construct. Their theological priorities are to overthrow and sanctify God. Even if their priorities sometimes limit the possibilities of theological solution, there is no doubt that they have developed a theological language. "Kasb" theory is also a requirement of the theological language that this school put forward as a result of its efforts to solve theological problems.

In this study, it will be aimed to associate the meaning that the Asharî school attributes to the "kasb" theory in relation to human actions and the theological obstacles to the development of a more libertarian discourse while the Asharî school interprets this concept. Our aim is not to defend a school or to criticize a school because of its views, but to reveal their claims regarding a theological problem and their solution proposals.

Keywords: Kalam, Kasb, Human will, Human action, al-Asharî.

Giriş

İslam geleneğinde insanın eyleminin bireye nispetinin anlamı ve bunun sonuçlarına ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmış ve bu konuda temelde *cebri* ve *tefoizci* olmak üzere iki söylem belirleyici olmuştur. *Cebri* görüş, bireye fiil nispet etmekten kaçınarak sorunu Allah'ta çözme çabasını öne çıkarmıştır. Buna karşı *tefoizci* yaklaşım insanı tüm edimlerinin yegâne sorumlusu olarak gören bir yaklaşım sergilemiştir. *Cebri* akım yaklaşımında insanın konumunu belirlemede sorunlar yaşamışken, *tefoizci* görüş ise Allah'ın insan fiillerine ilişkin teolojik konumunu tespit etmekte yeterli görülmemiş ve çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur.

Söz konusu teolojik yaklaşımların kendi teorilerinde izah etmekte zorlandıkları konulardaki söylem boşluklarını doldurmak konusunda farklı iddialar gündeme gelmiştir. Bunlardan biri de *kesb* kavramı merkezinde olmuştur.

Kesb teorisi farklı okumalara tabi tutulmuş, bunlardan biri de Eş'arî okuma olmuştur. İnsan fiillerine ilişkin Cebri okumada insanın payını ortaya çıkarmayı amaçlayan yorumda insanın etkisinin gösterilebildiği şüphelidir. İnsanın, fiilleri ile kurulan zayıf irtibat sebebiyle, insana tanınan imkânlar ile ahiret sorumluluğunun karşılanıp karşılanamayacağı tartışmalı hale gelmiştir.

Kesb teorisine ilişkin çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır bu yüzden bizim çalışmamızda kesb kavramının sağladığı perspektifte neden daha özgürlükçü yorumlara gidilmediğine ilişkin teolojik gerekçelere odaklanılmıştır.

Kesb Kuramının Hak Ediş Bağlamında Tartışılması

Eş'arî gelenek kesbi; *"kendisiyle bir faydanın elde edildiği ya da bir zararın ortadan kaldırıldığı şey"* olarak sunar (el-Ensârî, 2010, 806). İnsan fiillerini Allah'a nispet eden Eş'arîler, kesb anlayışlarını da bu yaklaşımları ile bağlantılı bir değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Onlar yaratmanın sadece Allah'a mahsus olduğundan hareketle, insanın fiilinin yaratıcısı olarak kabul edilemeyeceğini varsayarak, "kesb" kavramını anlamlandırmışlardır (Eş'arî, 1955: 47-56). Kavramın bu ekol açısından anahtar bir rol üstlenmesi; sözlük anlamına paralel olarak Kur'an'da *kazanmak* anlamında kullanılması ile bağlantılıdır (İsfehanî, 2009: 709, 710). *"...Kendi kesbinizin cezası olan azabı tadın"* (el-A'râf 7/39) ayeti bu anlayışın alanda yerleşmesinde etkili olmuştur. Bu anlamıyla *muktesib*; ceza ya da mükâfatı hak eden, bunlara hak kazanan anlamına gelir (İsfehanî, 2009: 710). Çünkü kesb kavramı, nötr olup, hem negatif hem de pozitif fiiller için ortak kullanılır. Böylece kişi hem mükâfatı hem de i'kâbı bu kavramla bağlantılı olarak hak edebilir hale gelir (İsfehanî, 2009: 710). Kavramın bu zengin açılıma imkân tanıyan tarafının bu ekol tarafından değerlendirildiği ise şüphelidir. Çünkü ekolün temel kabulleri bu kavramsal zenginliğin alana yansımaya imkân vermemiştir.

Bu kavramın Eş'arî ekol tarafından keşfedilip kelama kazandırılmış olmadığı kesin olmakla birlikte, ilk kez kimin kavramı alanda kullandığı net değildir (Ünverdi, 2015: 71-100). Kavramın alandaki kullanımı bu ekol öncesi bir zaman dilimini işaret ettiği ise kesindir (Ebu Hanife: 1979, 4; Eş'arî, 1980: 1/93). Öte yandan kesb kavramının yaygın kullanımının Eş'arî ekol tarafından yapıldığı iddia edilmiştir (Abrahamov, 2011, 187-200).

Eş'arî'ye göre âlemde oluşa konu olan her şey, sadece Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla oluşmaktadır. Allah'ın irade etmediği bir şeyi insanın yapması ise bu ekol açısından düşünülmemeyeceği için kesb de Allah'ın yaratması ile olur (Eş'arî, 1955, 47). Zira onlara göre Sâffât suresi 96. ayeti; *"Oysa Allah sizi de yaptığımız şeyleri de yaratmıştır"* anlamı taşır. Oysa onların bu yorumu çeşitli eleştirilere konu olmuş, bu eleştiriler Eş'arî'nin kendi eserlerine de yansımıştır. Bu yorumları ile onlar, kâbih fiilleri de Allah'a nispet etmek durumunda kalmışlardır (Eş'arî, 1955: 69, 84). Çünkü her fiilin "iyi kötü ayrımı yapılmaksızın" yaratıcısı bu ekole göre Allah'tır. Oysa Mu'tezile'ye göre; Allah'a hakiki manada kâbih nispet edenin mümin kalmasına imkân yoktur (Hayyat, 1993: 85, 86).

İnsanın sorumluluğunu izah etmek ve ahiret sorgusunu anlamlı kılmak için Eş'arîlerin alanda kullandıkları *kesb* teorisinin belirsizliği, çeşitli eleştirilere konu olmuştur (Van Ess: 2019, 172). Alana genişlik kazandırmak amacıyla Eş'arî ekol *iktisabi fiil* ile *ıztırarî fiili* ayırma yoluna da giderler. Dolayısıyla onlar, insanın fiil alanını, *kesbi* ve *zorunlu* ya da *ıztırarî* fiil şeklinde bir okuma yaparlar (Eş'arî, 1955: 75). Fakat bu ayırımın pratik bir değeri olduğu, ekolün insan fiillerine ilişkin görüşleri sebebiyle şüphelidir. Zira her iki fiilin de nispeti gerçekte Allah'adır. Öte yandan *iktisabi* fiilin insana nispeti mecazî iken, *ıztırarî* fiilin ise insana nispeti yoktur (Eş'arî, 1955: 77).

Ekol dışı yapılan eleştirilere ek olarak Eş'arî ekol içerisinde de *kesb* teorisinin ikna ediciliğine ilişkin, teksesliliğin sağlanmış olduğu da söylenemez. Özellikle Cüveynî'nin ekolün genel söylemine mesafeli davrandığı ve muhalif söyleme yaklaştığı dile getirilmiştir. Bu eleştirilerin birinde Cüveynî kast edilerek "Şeyh, *risaletu'n-Nizamiye'* de, bizden [Eş'arî ekol] ayrı, kendine bir mezhep ihdas etmiştir" denilmiştir (el-Ensârî, 2010: 903). Cüveynî'nin, söz konusu eserinde, ekolün *kesb* ile bağlantılı merkezi söylemlerine, gerçekten ciddi eleştiriler yaptığı görülür (Cuveynî, 1992: 43, 44). Cüveynî'nin konuya ilişkin eleştirisi, insan fiillerine *kesb* teorisinde anlamlı bir değer yüklenmemiş olması ve bu teorisinin insanın ahiret sorumluluğunu izah etmekten uzak bir görünümde olması yönündedir (Cuveynî, 1992: 44,45). Zira ona göre; *kesb* teorisinin bu ekol içindeki anlaşılma biçimi teklifi anlamsız, peygamberlerin gönderilmesini ise abes hale getirmiştir (Cuveynî, 1992: 45). Benzeri eleştiriler, ekol dışından da Eş'arîlere yöneltilmiştir (İbn Rûşd, 1964: 188).

Kesb teorisi, Allah'ın yegâne yaratıcı oluşu ile dini teklifin doğurduğu insan sorumluluğu arasındaki tanımsız bölgenin tanımlanması çabasının bir gereği olarak İslam Kelamına dâhil olmuştur. Fakat bu boşluğu Eş'arî kabuldeki hali ile izah etmiş olduğu şüphelidir. Bu durumun ekolün temel zihinsel parametreleri ile ilişkili olduğu varsayılabilir. Bu temel zihinsel altyapılardan bazıları;

Eş'arîlere göre sebebin sonucu gerektirmesinin zorunlu değil, mümkündür. Onların bu anlayışları, cezanın ve mükâfatın, tekliften ayrı olduğu şeklindeki bir değerlendirmeyi ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden teklif ve cezanın (karşılık) ayrı değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Eş'arî kelamında *sebepe-sonuç* ilişkisinin zorunlu görülmemesi, onların evreni determinist bir yaklaşımla ele almaması sonucunu doğurmuştur. Bu yargının en temel nedeni; onların Allah'ın fiillerinde zorunluluğu onaylamaması ile ilintilidir. Zira evrende bir zorunluluğa onay veren determinist yaklaşımlar, bu ilkenin gereği olarak Allah'a da bir zorunluluk nispet etmişlerdir (Boutroux, 1998, 152). Onların bu teolojik endişeleri ise bu ekol mensuplarının determinist teolojik yorumu onaylamamalarını beraberinde getirmiştir

(Abrahamov, 2009, 115-141). Dolayısıyla “*theory of causality*” bu ekolün evren algısı sebebiyle, onların teolojik algularıyla çelişir. Çünkü zorunluluğu gerektiren ve tercihi ortadan kaldıran nedensellik, onlara tanrının fiillerini izah etme imkânı bahşetmez (Abrahamov, 2009: 115-141). Bu yüzden onların konuya ilişkin tercihi, *ayrıklık* ilkesinin kabulüdür. Bu ilkeye göre; sebep sonucu zorunlu olarak ortaya çıkarmaz. İkisi birbirinden ayrı şeylerdir. Bu ekolün önemli temsilcilerinden Gazzâlî'nin konuya ilişkin yaklaşımı bu yüzden *ayrıklık ilkesidir*. O'na göre sebep-sonuç ilişkisini andıran durumlar, ardışık yaratılmalardan ibarettir (Gazzâlî, 2014, 336). Zira bu ekolün anlayışında her bir varlığın yaratılması ayrıdır. Bu yaklaşım ise ekolün Allah'ı tenzih çabaları temellidir (İbn Fûrek, 1987: 131).

Gazzâlî'nin, neden-sonuç ilişkisinin ayrıklığını savunan yaklaşımına göre: “Öncelikle neden(sebe) ve eser(sonuç) arasında zorunlu bir ilişki olduğuna dair kanıt yoktur. Aksine nedensiz olarak da eser mevcut olabilir. Buna ilişkin ise bir sürü gerekçemiz var. Evrende neden sonuç ilişkisini andıran durumlar ise Allah'ın eşyayı ezeli takdiri ve tedbiri ile yaratmasıdır. Zira Allah iki şeyi ardışık yaratabilmektedir. Bu ise sebep sonuç değil *iktirandır*.” (Griffel, 2012: 244). O'nun, bu anlayışıyla, tanrı fiillerini yorumlamaya imkânı aradığına şüphe yoktur. Zira sebebin müsebbibi gerektirmesini onaylamak, dilediğini yapan bir tanrıyı savunmaya imkân vermez. Onun, sebepler teorisini onaylaması, Allah'ın sınırsız irade ve kudretini de sınırlamayı gerektirecektir. Dolayısıyla sebep ile sebepli arasındaki zorunlulukta Allah, kudret ve irade açısından sınırlandırılmış olacaktır. Söz konusu bu *takdis* anlayışı, onun sebep-sonuç teorisini onaylamasını engellemiş görünüyor. Buna karşın Gazzâlî, “evrende süre-giden düzenin her bir parçasını Allah, ayrı ayrı ve *sadece dilediği için yaratıyor*”, anlayışını daha savunulabilir bulmuştur (Gazzâlî, 2014: 336-341). İlet-malul arasındaki ilişkiyi de *zorunlu* değil olası ve mümkün olarak yorumlayan Eş'arî gelenek, “illetin malulü gerektirmesi vacip değil, caiz ve mümkündür” şeklinde bir yoruma gider (Gazzâlî, 2012: 182).

Teosantrik bir anlayış ile Allah'ın evrende dilediğini yapan olduğuna odaklanan bu teolojik okuma, İnsanın ahiretteki konumunu da bu temel algı ile bağlantılı ele almıştır. Böylece oluşan tabloda; iradesi dışında hiçbir kıstasa bağlı olmaksızın; Allah'ın kullarından dilediğini cennete, dilediğini cehenneme koyacağına ilişkin teolojik bir değerlendirme yapılabilmektedir. Onların konuya ilişkin bu yorumu da Allah tasavvurlarının oluşturduğu denklemin sonuç cümlesidir. Zira mutlak kudret ve irade sahibi olan Allah, “*keyfe mâ yaşâ keyfe mâ yürüd*” dir.

Bu yüzden insan fiillerine ilişkin Eş'arî yorum, insanın ahireti hak ettiğini söylemeye imkân vermez. Zira bu ekole göre insanın fiillerine nispeti meca-

zendir. Adına insan fiilli denilen eylemlerin, gerçek öznesi ise Allah'tır. İnsana fiilin nispeti ise söz konusu fiile mahal olması itibarıyla (Gazzâlî, 2012, 153). Bu bağlamda Eş'arî'nin konuya ilişkin ulaştığı söylem "*i'kabu'l-kafirine min Allah'i tealâ adlun, ve sevabu'l-müminine min Allahi fadlun*" şeklindedir (İbn Fûrek, 1987: 99).

Eş'arî ekolün, Mu'tezile'den daha farklı bir sonuca ulaşmasına imkân veren bu teolojik değerlendirmesi, kendi sistematigi içerisinde birçok teolojik öncülü barındırır. Bu öncüller, söz konusu ekolün sorun alanlarına ilişkin çözüm önerilerini besleyen kaynaklardır. Bu anlayışlarının bir neticesi olarak Eş'arî ekolün konuya yaklaşımı; Allah'ın fiillerine ilişkin zorunluluktan söz edilemeyeceğidir. Bu durumda geriye kalan seçenek "fail-i muhtar" "keyfe mâ yeşâ keyfe mâ yurîd" bir tanrı algısıdır. Bu anlayışın oluşturduğu zeminde ise evrende ardışık ve sebebin sonucu doğurduğu bir denklemi bu ekolün desteklememesi sonucunu doğurmuştur. Zira bunun kabulü durumunda Allah'ın iradesinin kısıtlanacağı varsayılmıştır.

Öte yandan O'nun fiilleri ile ilgili, adalet dışılıktan ve zulüm den de söz edilemez. Çünkü söz konusu ekol; Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisinde, farklı parametrelerden hareket etmiş, her durumda Allah'ın hükmünün adil olduğu sonucuna ulaşmıştır. Onların adalet tasavvurunu besleyen temel algılarından biri olan *zulüm*; "hakkı olmadığı halde başkasının tasarruf alanında tasarrufta bulunmak" şeklinde tanımlanmıştır (Cürçânî, 1985: 148). Buna göre, evrende Allah dışında tasarruf sahibi olmadığı için, onun fiilleri için zulümden de söz edilemez. Gazzâlî algısında, yaratmada yegâne olan Allah'ın, mülkü dışında mülk sahibi tasavvur olunamayacağı için, onun maliki olmadığı bir alan da düşünülmemiştir (Gazzâlî, 2003: 22). Mülk sahibinin kendi mülkünde haddi aşması da bu yaklaşımda varsayılmadığı için, Allah'ın zalim olamayacağı da onun teorisinde bir yargı olarak onaylanmıştır (Gazzâlî, 2003: 22). Bu yönüyle, ekolün iç tutarlılığından söz edilebilir. Zira "Mülk sahibi mülkünde her şeye hak sahibidir, dilediğini yapabilir."¹ Evren ise bir bütün olarak Allah tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın mülküdür. O halde; Allah evrende her türlü hak sahibidir. Buna bağlı olarak da Allah'ın evrende her türlü tasarrufa hakkı vardır. Dolayısıyla Eş'arî anlayışta hiç kimsenin Allah üzerinde hakkı olduğu söylenemez.

¹ "*Mâlîki'l-mülki yetesarrafu fi mülkihi keyfe yeşâ*" (eş-Şevkânî, 1414, 1/465) yaklaşımı, bu ekolün konuyu değerlendirme biçimini ifade eder. Bu durumda olan birinin fiillerinde ise zulüm ve haksızlıktan söz edilemez. Eş'arîler bu anlayışı Allah fiillerine ilişkin varsaymış görünüyörlar.

Gazzâlî, bu yaklaşımının gereği olarak, kullarının itaatlerine karşılık, Allah onlara sevap² vermek ve onları cennetle ödüllendirmek zorunda da değildir sonucuna ulaşır (Gazzâlî, 2012, 154). Fakat O, lütuf ve kereminin gereği olarak kullara sevap veriyor değerlendirmesi yapar (Gazzâlî, 2003: 34; Şevkânî, 1414: 1/465). Gazzâlî, “yaratmak zorunda olmadığı halde yaratan; zulüm etme kudreti ve hakkı varken rahmeti ile muamele eden Allah” anlayışı çerçevesinde, Allah’ın fiillerinde zorunlu değil, *fail-i muhtar* olduğunu dile getirir. Kimseye karşı *bir zorunluluğu olmadığı için, sorumluluğu da olmayan* bir Allah fikrine de buradan ulaşır.

Bu ekolün anlayışından Allah, insanları kendisine itaat ettiklerinden dolayı ödüllendirmek veya itaatsizlik ettiklerinden dolayı cezalandırmak zorunda da değildir (Gazzâlî, 2012, 153). Aksine, Allah itaat edenleri dilerse ödüllendirir, dilerse cezalandırır. Görüldüğü gibi evrene ilişkin bu ekol içerisinde benimsenen *zorunsuzluk* teorisi, Allah –âlem ilişkisinde de bir parametre olarak görülmüştür. Buna göre denilebilir ki muhtemelen onlar *zorunsuzluk* teorisini Allah’a âlemde alan açmak amacıyla benimsemişlerdi ve bu ilkeyi teolojik algılarının temel anlayışlarından biri olarak görüyorlardı.

Gazzâlî, Allah’ın kullarına ceza ve mükâfat vermek zorunda değildir anlayışını, efendi-köle hukukundan hareketle yorumlamaktadır. O’na göre “köle her durumda görevini yerine getirmekle mükelleftir. Efendinin köleyi görevini yaptığı için ödüllendirmesi ise gerekmez” (Gazzâlî, 2003: 221,250; Gazzâlî, 2012: 152; Gazzâlî, ts: 362-365). İnsanın fiillerinden dolayı övülmesi veya yerilmesi de bu bakış açısına göre doğru değildir. Zira Eş’arî teoriye göre, insan bu fiillerin faili değil, sadece mahallidir (Gazzâlî, 2012: 153). Dolayısıyla Mu’tezili teorinin önemli bileşenlerinde olan yerilmeye müstahak olma-medhi hak etme, bu ekol açısından işlevsizdir.

Tüm bu öncüllerin beslediği bir zeminde, “kul cenneti fiilleri ile hak edebilir mi?” tartışması, anlamsızlaşır. Dolayısıyla Eş’arî ekolde, “insan itaat ve fiilleri ile cenneti hak edemez, cennet; Allah’ın inanan ve itaat gösteren bireye ihsandır” şeklinde sonuca bağlanmıştır.

Eş’arî ekolün istihkak teorisine alternatif bir teolojik yaklaşımı savunmasına imkân tanıyan diğer bazı görüşleri ise; *fazl* ve *ihsanın* gereği olarak fiilde bulunan Allah’ın, eylemlerinde adaletin sorgulanmasına ihtimalin olmamasıdır. Zira adaleti aşacak şekilde *rahmet* ilkesinin gereği kullarına davranan Allah’ın fiilleri için zulümden söz edilemez. Rahmeti gereği bir fiilde bulunana “neden böyle...” diye sorulmasına ise zaten ihtimal yoktur. Çünkü O, aslında

² Sevap kavramı, nötr bir anlama karşılık gelir (Ali-İmran 3/148, 195) negatif fiile nispeti de bu yönüyle mümkün olduğu gibi, pozitif fiile de nispet edilebilir. Kavram asıl itibarı ile karşılık anlamına gelir. Nitekim Ali-İmran 195. ayette *hişn* nitelemesi ile birlikte kullanılarak, pozitif anlama kavuşmuş görünmektedir. Fakat kavramın pozitif eyleme nispet edilmesi ise daha yaygındır.

bu şekilde davranmak zorunda değildir, yaptığı her ne ise onu fazlının ve rahmetinin gereği yapmaktadır (Gazzâlî, 2003: 33). Bu yorum Allah'ın zulüm işlemeceği ilkesinin Eş'arî kuramdaki ahlaki zeminini oluşturur.

Eş'ari teoride; Allah'a ilişkin *zorunsuzluk* tasavvurunun gereği olarak "hiçbir şey yapmak ve yaratmak zorunda olmayan Allah " algısına ; " dilettiğini yapan Allah" yargısı eşlik etmiştir denilebilir.

Böylece oluşturulan kompozisyonda insanın daha belirgin bir yer alması ise bu yüzden mümkün olamamıştır. Yine aynı sebepten insanın potansiyeli ve imkânını göz önünde bulunduran, yaklaşımlar bu ekolde gündeme gelmemiştir.

Öte yandan bu ekolün algısından "Allah'ın kullarını güç yetirebilecekleri işlerle mükellef kılması mümkün olduğu gibi, onları güç yetiremeyecekleri işlerle de mükellef tutabilme hakkı vardır" (Gazzâlî, 2012: 137-166). *Teklif-i mâ lâ yutâkı* mümkün gören dindarlık anlayışının, Eş'arî teoride gündeme gelmesi, onların Allah tasavvurlarının gereğidir. Onların evrendeki zorunsuzluk algıları, Allah'ın fiillerine ilişkin bir gerekliliği öngörmemeleri biri birini besleyen iki algıdır. Fakat bu algılardan hangisinin ötekini tetiklediğini tespit etmek mümkün olmasa bile, Allah'a zorunluluk yüklememek yönündeki kanatın daha derin olması sebebiyle, bunun öncül olduğunun varsayılması, kuvvetle muhtemeldir. Sebep her ne olursa olsun onların bu vurgusu, insanın potansiyelini göz ardı etmeye imkân verdiği gibi Allah'ın fiillerinde bir sınırlamaya tabi tutulamayacağına ilişkin bir anlayışı beslediği ise açıktır. Zira Eş'arî'den yapılan nakil onun *teklif-i mâ lâ yutâkı* onayladığı şeklindedir (Cüveynî, 1978: 102). *Teklif-i mâ lâ yutâkı* bu ekolün onaylaması, Allah'ın güç yetirileni yaratmak "zorunda olmaması" vurgu amacı taşıdığı, bu cümlelerin hemen ardından, "şeriatın hiçbir bildirimini, takat getirilemeyen bir talebi içermez" şeklinde gelmesi sebebiyledir (Cüveynî, 1978: 102,103). "Allah'ın suç işlemekten uzak bir kuluna acı çektirmeye kâdir olması" da bu ekolde konu bağlamında tartışılmıştır. Onların ifadeleri; "Allah'ın, kullarının *menâfi'* ve *mesâlihi* gözetmek zorunda değildir" demenin bir başka yoludur (Gazzâlî, 2012, 137-166).

Onların Allah'a zorunluluk yüklememek konusundaki metodolojik yaklaşımlarının bir sonucu olarak istihkak kuramını görmezden gelmiş, değerlendirmek gereği duymamışlardır. Bu metodolojik tutumun bir diğer yansıması ise "Allah peygamber göndermek zorunda değildir" şeklinde bir anlayışı savunmalarını gerektirmiştir (Gazzâlî, 2012: 137-166). Allah'a zorunluluk yüklemekten kaçınan bu teoloji yaklaşım, teklif ile peygamberlik kurumunun varsayılan ilişkisini de bu anlayışları ile tartışmaya açmış olmaktadır.

Onlar ahiret ve dünya ilişkisini farklı parametrelere dayandırmışlardır. Özellikle onların sebep-sonuç ilişkisini zorunlu değil, olası (mümkün) gören

anlayışları, teklif (sorumluluk) ile ceza-ödül ilişkisini de zorunlu değil olası görmelerini gerektirmiştir. Bu durum ise istihkâk teorisini bu ekol algısında işlevsizleştirmiştir. Bu görüşün karşısında yer alan istihkak teorisi Mu'tezile tarafından "Adalet" ve "el-Va'd ve'l-va'id" ilkesi bağlamında savunulan kuramdır.

Sonuç

Eş'arî ekolün Allah tasavvuruna bir sonuç cümlesi olarak, insanın ahiretteki konumu, onun dünyadaki edimlerinin sonucudur demeleri, ortaya koydukları kesb kavramına karşın mümkün olamamıştır. Bu yüzden de onlar sorunu Allah'ta çözmek durumunda kalmışlardır. Onların bu algıları "İnsan fiilleri ile cenneti hak edemez, Allah dilediği kulunu cennete dilediğini ise cehenneme koyar" şekliye metinlere yansımıştır.

İnsana sorumluluğunu yüklemek konusunda Eş'arî'nin kesb kavramına yaptığı yorumun yetersizliği, insan fiillerine yüklenen anlamın insanın ahiretteki durumunu izah etmekte yetersiz kalmasını gerektirmiştir. Eş'arî ekolün izah ettiği hali ile kesb, cebri kader okumasına yapılmış bir ekleme ve açılım penceresi olarak görülmüştür. Fakat kavramı daha özgürlükçü yorumlama şekli ondan beklenen sorumluluğu yerine getirmesine imkân verecektir. Bu yüzden Mâtürîdî kesb okuması, Eş'arî okumadan farklılık gösterir ve tefvizci kader okumasına Eş'arî'den daha yakındır. Buna karşın Eş'arî, cebri kader yorumuna daha yakın bir mevzi tercih etmiştir.

Öte yandan Eş'arî kesb yorumunun çok haklı gerekçeleri olabilir. Zira teolojik okumalar, farklı bileşenleri olan birçok parametreyi hesaba katmayı gerektiren denklemlerdir. Eş'arî ekolün Allah algısı, onların kesb kavramına ilişkin yorumlarında belirleyici olmuş ve insan sorumluluğuna daha fazla vurgu yapan yorumların ortaya çıkmasına imkân vermemiştir denilebilir. Ekol içi söylemin tutarlılığını korumak, Allah'ın hükümlerlik/iktidar alanından taviz vermemek yönündeki kararlı tutumları, "mükellef olarak insanın" teolojik olarak ortaya çıkarılabilmesine imkân vermemiştir. Sonuç olarak kurulan teolojik denklemde çözüm; dilediğini yapan *fail-i muhtar* bir Allah'ın dilediğini cennete dilediğini cehenneme koyduğu şekliye çözüme bağlanarak ekol içi tutarlılığa sadakat gösterildiği gibi, ekolün Allah tasavvuru da onların kesb yorumlarında korunduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. (2009). "Gazalî'nin Nedensellik Teorisi çev. Yaşar Türkben". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2 (1), 115-141.
- Abrahamov, Binyamin. (2011). "Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi çev. Hayrettin Güdekli". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, 187-200.

- Boutroux, Emile. (1998). *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*. çev. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. (1985). *Tarifât*. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî. (1992). *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs.
- Cuveynî, Ebu'l-Meâlî. (1978). *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdülazim ed-Dib. Devha: Câmîiatu Katar.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. (1979). *el Fıkhü'l-ekber*. Haydarabad: Meclisu'd-Dairetu Me'arif el Osmaniye.
- el-Ensârî, Ebu'l-Kâsım. (2010). *el-Ğunye fi'l-keîâm*. thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî. Kahire: Dâru's-Selâm.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Abdullah. (1414). *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk-Beyrut: Dâr İbn Kesir.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. (1955). *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye.
- Eş'arî Ebu'l-Hasan. (1980). *Makalatü'l-İslâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter 2 cilt. Wiesbaden.
- Ess, Josef Van. (2019). *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam"* çev. Gwendolin Goldbloom. Leiden-Boston: Brill.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. (2012). *el-İktisad fi'l İtikad* çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. (ts.). "Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi thk. İbrahim Emin Muhammed". *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. (2003). *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*. nşr. Abdulhâmid el- Urvânî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l- Kalem-Daru's-Şâmiye.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. (2014). *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Griffel, Frank. (2012). *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. (1993). *el-İntisar*. thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku's-Şarkiya.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. (1987). *Mücerradü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık.
- İbn Rüşd, Ebu Velid. (1964). *el-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*. ed. Mahmud Kâsım. Beyrut: Dâru'l- Kutubu'l-İlmiye.

- İsfehanî, Ragıb. (2009). *Mufredâtî'l elfazi'l-Kur'an*. thk.Safvan Adnan Davudî.
Dimeşk: Daru'l-Kalem.
- Ünverdi Veysi. (2015). "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi".
Diyanet İlmî Dergi 51 (1), 71-100.

KONFÜÇYÜŞÇÜ AHLAK İLE İSLAM AHLAKININ MUKAYESESİ*

Rahim Ay

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

rahimay@ybu.edu.tr

Orcid: 0000-0002-7267-5205

Öz

Dinlerde inançlar kadar onların bireysel ve sosyal hayattaki tezahürleri olan ahlaki davranışlar da önemlidir. Hatta dinlerin birincil misyonlarının insanlara dünyada mutlu yaşamının yollarını göstermek ve ahirette de bu mutluluğu kalıcı kılmak olduğu söylenebilir. İslam ile bir Çin dini olan Konfüçyüçülük inançlar konusunda farklılık gösterebilir de ahlak sistemleri açısından birbirine çok benzemektedir. Biz bu makalede iki dini, ahlak sistemleri, amaçları ve bireyin bireysel ve sosyal hayatındaki etkileri itibarıyla karşılaştırmayı amaçladık. İki dinin ahlaki erdemlerinin büyük ölçüde birbirine benzediğini ama bazı sosyal ve siyasal erdemlerde kısmi farklılıklar gösterdiğini tespit ettik. Öncelikle iki ahlak sistemi ödevin kaynağı ve müeyyide bakımından önemli farklılıklar göstermektedir. İslam'ın Allah kaynaklı bir din olması ve her ahlaki eylemin dünyevi sonuç ve yaptırımı dışında uhrevi karşılık ve yaptırımının da olması, dindarın davranışları üzerinde önemli bir kontrol mekanizması kurmaktadır. Konfüçyüçülükte bu eğitim ve sosyal müeyyide şeklinde belirmektedir. İki dinde de eğitim önemsenmektedir. İslam düşüncesinde daha sonra felsefenin etkisiyle gelişen fazilet ahlakına ait bazı kavramlara Konfüçyüs ahlakında da raslamak mümkündür. Bu ahlak teorisi, hem Antik Yunan hem de Doğu düşüncesinden etkilendiği için İslam'ın naslarında görülmeyen bazı unsurlar taşımaktadır. Bu haliyle Antik Yunan ve Doğu din ve düşünceleriyle ortak noktalara sahip olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Konfüçyüçülük, İslam, Ahlak, Eğitim, Erdem

COMPARISON BETWEEN CONFUCIAN ETHICS AND ISLAMIC ETHICS

Abstract

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 29 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 15 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Ay, Rahim. "Konfüçyüçü Ahlak ile İslam Ahlakının Mukayesesi". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623754>

The moral behaviours which are personal and social manifestation of the beliefs are as important as beliefs in religions. It can be argued that the primary mission of the religions is to show people the way to live happily in this world and to ensure continuity of the happiness in the afterlife. Even though Islam and Confucianism differ from each other in their beliefs, their moral systems are similar. The aim of this paper is to compare these two religions with regard to their moral systems, aims, and their impact on the individual's personal and social life. We concluded that the moral values of the two religions are substantially similar and social and political virtues exhibit partial differences.

Firstly, two moral systems have differences in deontology and sanction. The fact that Islam is an divine religion and each moral action has an ethereal consequence and sanction besides wordly consequence and sanction establishes an important control mechanism on the behaviors of the pious person. This exhibits itself as education and social sanction in Confucianism. The high value assigned to the moral education by the Confucian moral teachings is an advantage. The same emphasis on the education can be seen in Islam through the Prophet's exemplifying role. However, the texts do not clearly state how to adapt this education to people in different stages of their development and with different aptitudes. This was addressed through developing virtue ethics based on Ancient Greek philosophy since the 8th century.

It can be observed that two moral teachings are similar in terms of the personal virtues such as truthfulness, honesty, mercy, justice, generosity, humility, contentment, forgiveness, and courage. Regarding the social and political virtues such as prudence, kindness, and etiquette, Confucian moral is more clear and explicit. The empathy formularized as "wishing for others that which you wish for yourself" is emphasized strongly in both Confucius's and Prophet Muhammad's (saw) statements. While the Quran puts an emphasis on the sincerity with an understanding of it as ikhlas, sincerity in personal relationships are more prominent in Confucius' sayings. Duties for parents and other family members is important in both teachings. However the Confucian moral teaching provides more clear and illustrative statements for virtues related to etiquette such as poise and kindness.

The discussion on whether the good and bad are intrinsic qualities of things or values assigned by the God's commands is a challenging problem in determining the roles and responsibilities of people in Islamic ethics. Nevertheless, the virtue ethics developed by the Muslim philosophers partially overcome these challenges through making moral habits an educational subject and placing happiness as aim. Viewing ethics as an real inherent human phenomenon without transcendental connection in Confucian teaching provides

an advantage in terms of practicality. While Islam is a global divine religion, it possesses some features of the cultural context it was first revealed and implemented. The same can be said about Confucianism. By logical reasoning, it can be argued that the differences between Islamic ethics and Confucian ethics are influenced by these cultural features. In that case, an aspect might be an advantage for one and disadvantage for the other.

Some concepts of the virtue ethics in Islamic thought developed by the influence of philosophy can be found in Confucian ethics. This moral theory includes elements that are not found in Islamic writing as it was influenced by Ancient Greek and Eastern thoughts. Thus, the virtue ethics developed by the Muslim philosophers has commonalities with Ancient Greek and Eastern thoughts.

Keywords: Confucianism, Islam, Ethics, Education, Virtue

Giriş

Konfüçyüs (ö. MÖ. 479), bir din kurucusu veya reformcu olarak ortaya çıkmamış, dini ve ahlaki sistemini geçmişle bağlarını koruyarak kurmuştur. O, Çin geleneğindeki yönetimle ilgili bilgileri toplamış, sosyal hayat ve törenlerle ilgili hususları bir araya getirmiş, yaşayan ahlak ve geleneklerin devamını sağlamaya çalışmış, böylece atalar kültürüne dayalı Çin medeniyetini ortaya koymuş ve kadim Çin dinini sosyal hayatta etkili olacak şekilde canlandırmıştır (Fettahoğlu, 2003: 311).

Konfüçyüsçülük ya da Konfüçyanizm, Uzak Doğu dinlerinden sayılmakla birlikte güçlü ilahi bağlantısı ve uhrevi hedefi olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam tarzı bir din değildir. Konfüçyüsçülükte diğer bazı inanç sistemlerinin aksine tanrılar panteonu, rahiplik, mabet ya da kutsal kitap inancı yoktur. Bundan dolayı Çinliler Konfüçyüsçülüğü "Okul" ya da "Bilginler Doktrini" diye adlandırmışlardır. Konfüçyüs, kendisini ilahi bir kudretin elçisi ve bir din kurucusu olarak görmemiş, tabiatüstü varlıklar ve ruhlardan da bahsetmemiştir. Ölüm sonrası hayatta da pek ilgilenmemiştir (Güç, 2007: 387). Çinlilerin Konfüçyüs'ü milli öğretmenleri olarak yüceltmelerinin ve ona müstesna bir yer vermelerinin en önemli sebebi, onun insancılığa dayalı ve tabiatüstü tavassuta yer vermeyen sağduyu ahlakıdır. Bir diğer sebep, onun memur zümresi için öncelikle bir ahlaki düsturlar bütünü olmasıdır. Çinlilerin nazarında siyaset ve ahlak aynı şeydi (Suzuki, 2012: 79).

Konfüçyüs, insan duygularını yetkinleştirmek ve birlik halinde halkın refahını sürdürmek için kültürü canlandırmayı bir araç olarak kullanmıştır. Miras yoluyla iktidara gelmiş insanların tutkularının değil, akılcı, adil ve insanca duyarlılıkların yönlendirdiği toplumsal bir düzeni öngörmüş ve yöne-

ticilerin kişisel çıkarlarını insanlık ve adaletin üzerinde tutmalarından doğacak sakıncalara dikkat çekmiştir. Konfüçyüs, kamu ve kişi vicdanının eğitim yoluyla yeniden canlandırılabilceğine inanmıştır.

Konfüçyüs'e göre bir milletin işleri ancak zekâ ve duyguları bilinçli kültürle geliştirilmiş eğitilmiş insanların yüksek katkısıyla yürütülebilir. İnsanların sosyoloji, edebiyat, müzik, felsefe, görgü kuralları, tarih ve siyaset bilimini öğrenip incelemek suretiyle derinleşmelerine rehberlik etmiştir. Bu yolla insan, sosyal sorumluluk üstlenmek için hazırlanmış olur. Böyle bir eğitim, yüksek toplumsal statü içinde doğanlar için yüksek anlamlar taşıırken, halktan bireyler için toplumun gelişiminde etkin bir rol üstlenmesini sağlayacak bireysel bir başarı sayılmaktadır.

Konfüçyüs, adil hükümetin restorasyonunu ve erdemli örnek insanın yetiştirilmesini savunmuştur. Bu amaçla örnek bireyin erdemlerinin özellikle yönetici sınıf tarafından ortaya konmasının önemine inanmıştır. Konfüçyüs'ün düşüncesinde örnek insanın nitelikleri sadece aristokratlarda değil, insanca özelliklere sahip herkeste bulunabilir. Konfüçyüs, eğitimin olduğu yerde sınıfın bulunmayacağını düşünüyordu. Konfüçyüs, bu gelişmenin araçlarını daha geniş halk kesimlerine ulaştırarak daha kolay kazanılmasını sağlamaya uğraşmıştır.

Konfüçyüs, sosyal düzenin ahlaki temelini insanca erdemine dayanması inanıyordu. Konfüçyüs insancalığı insanları sevmek olarak tanımlasa da bu defa sevgiden neyi kastettiğini söylemez. Konfüçyüs'ün bu suskunluğu, insan olmanın ve insanları sevmenin ne demek olduğu sorusuna duyduğu saygıya ve herkesin insancalığa kendi deneyimiyle yaklaşması gerektiği düşüncesine işaret etmektedir.

Konfüçyüs, insanlar adına düşünmeyeceğini vurgulamakta, onların kendi başlarına düşünmelerini beklemekteydi. Değişleri olabildiğince genel ve soyut olsa da uyarıcı göndermeler taşımaktaydı. Mesela insanca olmanın ne anlama geldiğini anlatırken tamamen toplumsal kavramlarla konuşmaktaydı: evde saygılı, insan ilişkilerinde sadakatli, işinde ciddi olmak. Bu niteliklerin gerçekleşme biçimi uygulandığı kültüre bağlı olsa da erdemler kültüre bağlı değildir.

Soyut insanlık erdeminin herkesi kapsayacak şekilde evrensel olarak uyarlanabilir olması gerekir. Konfüçyüs'e göre kişi bilgi sahibi olmadan insanca olamaz. Konfüçyüs'ün sık sık atıf yaptığı beş erdem vardır: saygı, yüce gönüllülük, doğruluk, içtenlik ve cömertlik.

Konfüçyüs düşüncesinde her insanın eylemi diğer insanları da etkiler. İnsanca olanlar, kendilerini oluşturmaya çalışırken başkalarını da oluştururlar. Başarıya ulaşmaya çalışırken başkalarını da başarıya ulaştırırlar. Yakınlarından ders çıkarabilirler. Bunlar insancalığın yöntemleridir. Yeterince insan

böyle erdemli davrandığı takdirde toplumun sorunları çözüme kavuşturulabilir. Yine de Konfüçyüs, insanlığın iyileşebilmesi için yüzyıllık iyi bir yönetimin gerekli olduğunu düşünmekteydi.

Konfüçyüs, tarafından vurgulanan bir diğer erdem adalettir. Bu kavram, görev ve ilke ile yakın ilişki içindedir. O, adalet ve görev iddialarıyla hareket ettiği halde yarar ile güdülenen yöneticilerin toplumun ahlaki dokusunu bozduğunu düşünmekteydi. Görev kavramı, iktidarların diktatörlüklerine ahlaki zemin hazırlama riski taşımaktadır. Hâlbuki Konfüçyüs diktatörlük ve despotizme karşıydı. Onun görev ile kastettiği şey, adalete bağlılıktı. O hiçbir zaman çıkarları uğruna dalkavukluğa yanaşmamış, gücü yettiği sürece çalışmayı asla bırakmamıştır. Rahat evini ve ailesini terk ederek 14 yıl boyunca Çin'i kültürel manada canlandırmak için uğraşmıştır.

Konfüçyüsçü ahlak öğretisinde bir de insanlık ve adalete bağımlı olmakla birlikte onların derecesinde olmayan görgü erdemi vardır. Onun törensel kurallar anlamına da gelen görgü anlayışı, gündelik yaşamda uygun davranış kalıplarını, evlilik ve yas gibi toplumsal ayinlerin icrasını ve uluslararası ilişkiler ve resmi ortamlarda protokolleri içermektedir. Konfüçyüs, bireysel ve kolektif duygunun bir aracı olarak görgü kurallarına sosyal hayatın dokusundaki yeri sebebiyle büyük önem vermektedir.

Konfüçyüs saygıyı görgünün temelini yerleştirmekte, nezaketi ise saygı ve düşünceliliğin bir göstergesi olarak görmektedir. Bundan dolayı görgü kurallarına dayalı öğretileri sadece ayin şekillerini değil, aynı zamanda ayinlerin ruhunu ve nezaketi esas almaktaydı. Konfüçyüsçü ahlakın içselleştirilip yerleşmesi ancak eğitimle mümkündür.

Konfüçyüs'ün pragmatik ahlak evreninde her şeyi birbirine bağlayan tutkal, doğruluk ya da güvenilirlik, adalet, nezaket ve bilgelik erdemlerinin tamamında ifade edilen sadakattir. Ona göre güven, bir ulusun yaşamında temel erdemdir. Siyasal ve entelektüel önderler ne kadar güvenilir iseler halkın güvenini de o ölçüde kazanabilirler. Konfüçyüs öğretisinde her birey, güven ve doğası itibarıyla insanlık, adalet, nezaket ve bilgelik nitelikleriyle doğru olacağı insanlık potansiyeline sahip olur (Cleary, 2009: 15-20).

Biz bu çalışmada önce Konfüçyüsçü ahlakı belli başlıklar altında ortaya koyacağız, ardından Kur'an ayetleri ve Peygamber hadislerine dayanarak İslam ahlakını ana ilkeleriyle vereceğiz. Sonra iki ahlak sistemini karşılaştırarak değerlendireceğiz.

1. Konfüçyüsçü Ahlak

1) Erdem ve Üstün İnsan

Konfüçyüsçü ahlakın belli başlı temel kavramları ve öne çıkan erdemleri vardır. İdealize edilen, eğitim yoluyla yetiştirilmek istenen iyi insanın övülen

üstün davranış ve tutumu “erdem” kavramıyla ifade edilir. Konfüçyüs’ün konuşmalarında büyük ve üstün insan nitelendirmelerinde atıfta bulunulan kişi erdemleri kendisinde toplamış, yetkin kişiliğe kavuşmuş insandır. Burada biz, Konfüçyüs’ün erdemi ve erdemli insanı nasıl tarif ve tasvir ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Konfüçyüs’e atfedilen metinlerde erdemi çeşitli yönleriyle parçalı olarak tanımlayan ve açıklayan pasajlar bulunsa da kuşatıcı bir mantıksal tanım yer almamaktadır. Böyle bir beklenti, olaylar üzerine eğitici amaçlı olarak söylenmiş cümlelerden oluşan klasik metinlerde karşılanmayabilir. Ancak pasajlar yan yana getirildiğinde erdem ve erdemli insana dair kapsayıcı bir tarif ve tasvirin ortaya konduğu görülmektedir. Konfüçyüsçü ahlakta erdemli insan çoğu zaman büyük ve üstün insan kavramlarıyla ifade edilmektedir.

Konfüçyüs, “Erdem nedir?” sorusuna “Yurdundan yuvandan uzakta olduğun zaman hatırlı bir konuğu ağırlyormuş gibi davranman, hoşlanmadığın bir şeyi başkalarına aktarmaman, ülkende ve evinde düşmanlığı barındırmamandır.” diye cevap vermiştir (Konfüçyüs, 1998: VI/29). Bu tanımda saygı, nezaket ve barışçıl tutum öne çıkmaktadır. Konfüçyüs düşüncesinde kişinin beş ahlaki özelliği yaşamına uygulayabilmesine kusursuz erdem denir. Bunlar ağırbaşlılık, cömertlik, içtenlik, doğruluk, saygıdır. Ağırbaşlı insan saygısızlık görmez, cömert insan her şeyi elde eder, içten ve samimi olan kişi insanları kazanır. Doğru insana herkes güvenir ve saygılı birey başkalarını kendi hizmetinde kolayca çalıştırabilir. Konfüçyüs’e göre, Tsang Wu-chun’un bilgisini, Kung-cho’nun tok gözlülüğünü, Pienli Chu-ang’ın cesaretini, Tsan Ch’iu’nun çeşitli yeteneklerini elde etmiş bir insan, bir de tören kurallarına uyar ve müziğe bağlılık gösterirse “kusursuz insan” olur (Konfüçyüs, 1998: XVII/6, XIV/13).

Büyük ve üstün insan, uzaktan bakıldığında ciddi, yanına varıldığında yumuşak, konuştuğunda inandırıcıdır (Konfüçyüs, 1998: XIX/9). Konfüçyüs’ün yetiştirmek istediği büyük ve üstün insan, olaylara vukufiyet açısından gözlerinin iyi görmesi ve kulaklarının iyi işitmesi yanında yumuşak yüzlü, saygılı, konuşmasında samimi, işinde dikkatli, kuşkuya düştüğünde nasıl soru soracağını bilen, kızdığında güçlükleri ve kazanç sözü konusunda doğruluğu dikkate alan bir kimsedir (Konfüçyüs, 1998: XVI/10). Konfüçyüs, üstün insan ile ünlü insanın birbirine karıştırılmamasını ister. Üstün insan, sağlam karakterli, dürüst ve doğruluğa aşıktır. O, insanların sözlerini tartar, kişiliklerini inceler ve onlara karşı alçakgönüllü davranır. Bu niteliklere sahip üstün insan ülkesi ve kabilesi içinde tanınır. Ünlü insan da ülkesi ve kabile içinde tanınır ama o görünüşte erdemli olup üstün insanın doğallıkla sergilediği erdemler onda iğreti durur. Erdemli insan başkalarını sevebilir. (Konfüçyüs, 1998: XII/20, IV/4).

Başkalarını aramakla meşgul olan küçük insanın aksine büyük ve üstün insan kendini bulmaya çalışır. Erdemli insan evrensel düşünür, kendisini araçsallaştırmaz (Konfüçyüs, 1998: XV/20, II/12, 14). İradeli bilginler ve erdemli insanlar, erdemlerine zarar verecek yaşantılardan uzak durmakla kalmaz, erdemlerini daha mükemmel hale getirmek için hayatlarını verirler. Konfüçyüs, erdemini akıl ile güçleneceğini düşünür. Ona göre erdemli insanlar endişeden, akıllılar korkudan uzaktır. Kişi, geniş bilgi sahibi olmadan, sağlam ve samimi bir amaca yönelmeden, derin düşünmeden ve ciddi olarak araştırma yapmadan erdemli olamaz. Akıllı ve bilgili kimseler hareketli ve neşeli iken, erdemliler sakin ve uzun ömürlüdür (Konfüçyüs, 1998: XV/8, XIV/30, VI/21, XIX/6).

Konfüçyüs, yararlı yetenekler ve kültürün örnek insanın kişilik kimyası açısından ifade ettiği değeri inceler. Buna göre, bir kişinin yararlı yetenekleri kültüründen çoksa o köylüdür. Kültürü yararlı yeteneklerinden çoksa tahsilidir. Kişi ancak yararlı yetenekler ve kültüre birlikte sahipse örnek insan olabilir. (Konfüçyüs, 1998: VI/30)

Birey, toplum ve devleti uyumlu unsurlar olarak gören Konfüçyüs, iyi vatandaş idealinde erdem ve eğitimin yasalar ve cezalardan daha etkili olduğunu düşünür. Yasalarla yönetilen ve cezalarla yola getirilmek istenen halk, cezalardan kurtulmanın bir yolunu bulacak ve bundan dolayı hiç utanmayacaktır. Ama erdemlerle yönetilen ve eğitimle yola getirilen halk, kazandığı utanma duygusunun etkisiyle devlete ve sosyal yapıya aykırı tutum ve davranışlardan gönüllü olarak kaçınacaktır. Akıllı insan, halkın adaleti için çalıştığı ve ruhlara saygılı olduğu halde onlardan uzak kalmasını bilir (Konfüçyüs, 1998: II/3, VI/20).

Konfüçyüsçü ahlak sisteminde erdemleri kazanma ve koruma da önemlidir. İnsanlar yaratılıştan aynıdır, ancak yaşam deneyimleriyle birbirinden ayrılırlar. Erdem ulaşılamayacak bir değer değildir. Erdemli olmak isteyen kişi ona kolayca erişebilir. Erdemli olmak isteyen yönetici, tıpkı iyi iş yapmak isteyen bir işçinin aletlerini tanıyıp onları yerli yerinde kullanması gibi en değerli memurları seçmeli ve en erdemli bilginler ile arkadaşlık etmelidir (Konfüçyüs, 1998: XVII/3, VII/29, XV/9). Erdemli insan hiçbir zaman erdemden ayrılmaz, erdemden başka bir şeye değer vermez. Erdemsizlerden uzak durmak, erdemini koruması açısından son derece önemlidir (Konfüçyüs, 1998: IV/5, IV/6). İyilik yapmayı sevip de öğrenmekten hoşlanmamak insanı basitliğe götürür. Bilgi edinmeyi sevip de öğrenmekten haz etmemek insanı gevşekliğe götürür. İçtenliği sevip de öğrenmekten uzak durmak insanı kötü sonuca götürür. Doğruluğu sevip de öğrenmekten yana çaba harcamamak insanı karışıklığa götürür. Güçlü olmayı sevip de öğrenmeye yanaşmamak insanı vahşete sürükler (Konfüçyüs, 1998: XVII/8).

Konfüçyüs, erdemi iyi işlememeyi, öğrenilen şey üzerinde yeterince durmamayı, doğruluğa karşı ilgisiz kalmayı ve kötü şeyler duymaya hazırlıklı olmamayı erdemli kişiye yakıştırmaz. Erdeme dayanan irade, nefret uyandıran davranışlara yönelmez. Erdemsiz kişiler, yoksulluk, sıkıntı ve eğlenceye uzun süre karşı koyamazlar (Konfüçyüs, 1998: VII/3 IV/3, IV/2).

2) Eğitim ve Öğretim

Konfüçyüs düşüncesinde ahlak ile eğitim iç içedir. Kendisini öğretmen olarak gören Konfüçyüs'ün eğitim ve öğretime konu olan birincil alan ahlak ve toplum kurallarıdır. Konfüçyüs'ün sözlerine dayanarak onun eğitim felsefesini ve yöntemini ortaya koymak mümkündür. Fakat bu makalenin kapsam ve sınırlılığı eğitimi sadece ahlak ile ilişkili olarak ele almaya uygundur.

İnsanlar yaratılıştta aynı olduklarını, ancak yaşam deneyimleriyle birbirinden ayırdıklarını düşünen ve açıkça "Eğilmeyen kişi görmedim" diyen Konfüçyüs, bununla herkesin erdemli olabileme imkân ve istidadına sahip olduğunu ima ediyor görünse de insanların eğitime elverişlilik bakımından büyük farklılıklar gösterdiklerini kabul etmektedir. Ona göre çürük tahta işlenmez, gübreden yapılmış duvara mala çalışmaz. Eğitime elverişli olmayı eğitmek için boşuna zaman kaybetmeye gerek yoktur (Konfüçyüs, 1998: XVII/3, V/10, V/9). Bilgi ancak istekli olana öğretilir ve bu alanda yalnızca becerisini ortaya koyan kimsye yardım edilebilir. Konfüçyüs'e göre bir öğrenciye yeni bilgiler öğretebilmek için daha önce öğretilenleri öğrenmiş olması şarttır (Konfüçyüs, 1998: XI/8).

Konfüçyüs, kendisinin doğuştan bilgili olmadığını, gelenekle aktarılan bilgi mirasına ve eğitime dayandığını itiraf etmekten çekinmez. Şiirin zekâ gelişiminde ve kültürün özümsemesinde önemli olduğunu düşünen Konfüçyüs'e göre insanın kişiliği eğitim ve toplum kurallarıyla oluşur, müzik ile yetkinleşir. Şiirler zihni çalıştırır, insanın kendisini denetlemesine yardımcı olur, kişiye sosyal insan olma sanatını öğretir, onu nefret duygularından arındırır. Şiirler sayesinde insan, aile içinde babasına olan görevini, aile dışındaysa prensine yükümlülüklerini öğrenir (Konfüçyüs, 1998: VII/19, VIII/8, XVI/13, XVII/9).

Öğrenmenin düşünmeye, kararların bilgiye dayanması gerekir. Düşünmeden öğrenmek zaman kaybıdır; bir şeyi öğrenmeden fikir ileri sürmek ise tehlikelidir. Konfüçyüs, eğitimde dinlemenin ve iyi olanı seçip izlemenin önemine dikkat çeker. Bilgi konusunda şeffaflığı önemseyen Konfüçyüs, kişinin bir şeyi biliyorsa bunu göstermesini, bilmiyorsa bilgisizliğini kabul etmesini ister. Çünkü bilmediğini bilen kişi öğrenme yolunda adım atar. Eski bilgisini yeni şeyler öğrenerek geliştiren kişi, başkalarına öğretmen olabilir (Konfüçyüs, 1998: II/11, 15, 16, VII/27).

Konfüçyüs, eğitimin sonuçları üzerinde de görüşlerini belirtir. Eğitimli ve hakikat peşinde olan üstün insan, kıtlık ve yoksulluktan korkmaz. Çünkü bilgisi sayesinde o bu badireleri aşmasını bilir. Üstün insanı kaygılandıran tek şey, hakikati öğrenememektir. Yüksek sınıfa mensup bir kimse iyi öğrenim görürse insanları sever. Aşağı sınıfa mensup bir kişi ise iyi öğrenim gördüğü takdirde kolayca yönetilir (Konfüçyüs, 1998: XV/30, XVII/4).

3) Doğruluk ve Dürüstlük

Konfüçyüsçü ahlakta doğruluk diğer bütün erdemler için zaruri olan temel erdemdir. Doğruluğun bir yansıması olan dürüstlük de aynı şekilde önemlidir.

Konfüçyüs, doğruluğu insanların dünyadaki varlık sebebi olarak görmektedir. Bir insan doğru yoldan ayrıldığı halde iyi bir yaşam sürebiliyorsa ölümden kurtuluşu şans eserdir. Büyük ve üstün insan doğruluğu en yüksek değer olarak kabul eder. Üstün insan doğru olmadığı halde cesur ise asi olur, ama küçük insan olmadığı halde cesur ise haydut olur. Doğruluğu seven üstün insan, sağlam karakterli ve dürüsttür (Konfüçyüs, 1998: VI/17, XVII/23, XII/20).

Doğruya sadakat Konfüçyüsçü ahlakta birinci ilkedir. Kişi doğruluğa bağlı kalarak erdemi yüceltir. İnsanın doğru yoldan ölüm pahasına ayrılması istenir. Büyük ve üstün insan her şeyde doğruluğu ilke edinir ve bunu tören kurallarına uygun olarak hayata geçirir, alçakgönüllülükle kurar ve içtenlikle yürütür. Kültürü iyice inceleyip tören kurallarına bağlı kalan insan doğrudan sapmaz. Konfüçyüs, gayretli ama dürüst olmayan, doğru sözlü ama güvenilir olmayan, safdil ama içten olmayan kimseleri erdem açısından kusurlu olarak değerlendirir (Konfüçyüs, 1998: VIII/13, XII/10, XV/18, XII/15, VIII/16).

Konfüçyüsçü ahlakta bütün erdemler doğruluk ekseninde birbiriyle sıkı bir bağ içindedir. İnsan sözlerinde samimi ve doğru, davranışlarında saygılı ve dikkatli ise onun davranışı vahşi kabileler arasında bile beğenilir. Tam tersine sözlerinde içten ve doğru, davranışlarında saygılı ve dikkatli değil ise bu insan komşuları tarafından bile beğenilmez. Dünyada beş erdemi yaşamına uygulayabilen insan kusursuz erdemlidir: Ağırbaşlılık, cömertlik, içtenlik, doğruluk, saygı. Ağırbaşlı saygı görür, cömert her şeyi elde eder, samimi insan gönülleri fetheder, doğru kişi herkesin güvenini kazanır, saygılı insan başkalarını hizmetinde çalıştırabilir. Gerçeği sevenler bilenlerden, gerçekten zevk alanlar ise onu sevenlerden daha üstündür (Konfüçyüs, 1998: XV/5, XVII/6, VI/18).

Konfüçyüs'e göre doğruluk, hükümet yönetiminde bulunması gereken ayrılmaz bir vasıftır. Eğer bir devlet adamı doğru davranırsa hükümet yönet-

mekte hiçbir güçlük çekmez. Eğer kendisi doğru yolda gitmiyorsa başkalarının davranışlarını düzeltmenin hiçbir faydası yoktur. Bir hükümdarın davranışları doğruysa hükümet işlerini buyruk vermeden de yürütebilir. Eğer kendisi dürüst davranmazsa ne kadar buyruk çıkarırsa çıkarsın kimse uymaz. Halkının kendisine bağlı kalmasını isteyen bir yöneticinin asla doğruluktan ayrılmaması, varsa yanlışlarını hemen düzeltmesi gerekir. Konfüçyüs, memleket yönetimini halkın doğru yola sevk edilmesi ile özdeşleştirir. Hükümdar halkı doğrulukla yönetirse hiç kimse doğru davranmamaya cesaret edemez. Hükümet için zaruri olan gıda, askeri malzeme ve halkın hükümdarına duyduğu güvenden vazgeçilemeyecek yegâne unsur halkın hükümdarına güvenidir. Gerektiğinde birinci sırada askeri malzemenin, ikinci sırada gıdadan vazgeçilebilir; ancak eğer halk hükümdarına güvenmezse o devlet ayakta kalamaz (Konfüçyüs, 1998: XIII/13, XIII/6, II/19, XII/17, XII/7).

Konfüçyüs, dürüstlüğün güzel konuşmadan daha iyi ve yararlı olduğunu belirtir. Başkalarını güzel sözlerle oyalayan kişi genellikle sevilmaz. Üstün insan aldatılabilir, ancak o kimseyi aldatmaz ve tuzağa düşürmez. Zenginlik ve onur doğru yoldan kazanılmamışsa kısa sürede kaybedilir. Dürüst davranmayan insan, kendisini yoksulluk ve düşkünlükten kurtaramaz. Konfüçyüs, kendisinden sirke isteyen bir kişiye kendisinde olmadığını söyleyip komşusundan alarak veren Wei-shang'ın bu tutumunu dürüstlükle bağdaştırmamıştır (Konfüçyüs, 1998: V/4, VI/24, IV/5, V/23). Buradan Konfüçyüsçü ahlakta yalan ve sahtekârlığa hiçbir şekilde onay verilmediği sonucunu çıkarmaktayız.

4) Saygı

Konfüçyüs, saygıyı kusursuz erdemın temel şartlarından biri saymakta ve kişiyi örnek insan yapan dört erdemden biri olarak kabul etmektedir. Dünyada beş erdemi, ağırbaşlılık, cömertlik, içtenlik, doğruluk ve saygıyı yaşamına uygulayabilmeye kusursuz erdem denir. Kişi ağırbaşlı olursa saygısızlık görmez, cömertçe verirse her şeyi elde eder, içtenlik gösterirse insanları kazanır, doğru olursa kendisine güvenilir, saygılı davranırsa başkalarını hizmetinde çalıştırabilir. Bir öğrencisi Konfüçyüs'ü "nazik ama titiz, inatçı ama yumuşak başlı, yüce ama korkunç olmayan saygılı ve ölçülü bir kimse" olarak tasvir etmiştir. O, öğrencilerinden Tzu-ch'an'ı örnek insan yapan dört niteliğin alçakgönüllük, büyüklere saygıyla hizmet, halka karşı nezaket ve çalışanlarına adalet olduğunu söylemiştir. Konfüçyüs'ün nazarında saygı, doğruluk ve samimiyet ile birlikte kişiyi bütün insanların gözünde saygın hale getiren bir erdemdir. Ona göre eğer insan, sözlerinde içten ve doğru, davranışlarında saygılı ve dikkatli değilse bu kişi komşuları tarafından bile beğenilmez (Konfüçyüs, 1998: XVII/6, VII/37, V/15, XV/5).

Konfüçyüs, bir kişinin uzun süre tanınmadan arkadaş edinilmemesi, ona başından itibaren saygılı davranılması gerektiğini belirtir. Halkın birbirine göstermesi gereken saygı kadar yöneticilerin halka gösterdiği saygı da önemlidir. Saygılı bir yönetici halkını basit bir yolla yönetse bile insanlar ona duyduğu saygı ve güven sebebiyle onun davranışını iyi niyetle benimser. Aile içi ilişkilerde nezaketi tavsiye eden Konfüçyüs, bir aile üyesinin diğer aile fertleri tarafından sözlerine aldırış edilmediğini gördüğünde bile saygıyı elden bırakmamasını öğütler (Konfüçyüs, 1998: V/16, VI/1, IV/18).

Konfüçyüs, erkek kardeşleri olmadığı için üzülen bir öğrencisine, üstün insanın saygı göstererek herkesin saygısını kazanacağını, törenlere bağlılığı sayesinde tüm insanların ona kardeş gibi davranacağını söylemiştir. Konfüçyüs bir konuşmasında öğrencilerine şöyle demiştir: Hui bana onun babasıymışım gibi saygı gösterdi. Fakat ben ona oğlummuş gibi davranmadım. Kusura benim değil, sizindir, öğrencilerim.” Konfüçyüs burada öğrencilerin öğretmenlerine karşı yüksek saygılarını onaylamakla birlikte kendisinin tüm öğrencilerine sevgi ve ilgide adalet adına eşit davranmak zorunda olduğunu vurgulamaktadır. Konfüçyüs, üç kişiyle birlikte bir şeyler yaptığında onlara sanki kendi öğretmenleriymiş gibi davrandığını, onların iyi taraflarını seçerek izlediğini, kötü tarafları varsa bunları değiştirmeye çalıştığını ifade etmiştir. (Konfüçyüs, 1998: XII/5, XI/10, VII/21).

Konfüçyüs'ün öğrencileri, üstatlarının, yas tutan birinin yanında iken yemekten hiçbir zaman karnını doyurarak kalkmadığını, ağladığı günlerde asla şarkı söylemediğini nakletmişlerdir. Bu tutum, saygının boyutlarını göstermesi açısından çok önemlidir. Konfüçyüs genel olarak tüm insanlara gösterilmesi gereken saygı dışında bir de ruhlara ve kutsal insanlara saygıdan bahsetmektedir. Onun akıllı diye nitelediği insan, halkın adaleti için çalışır ruhlara saygı gösterir ama bununla birlikte onlardan uzak kalır. Ona göre büyük ve üstün insan üç şeyden; göğün buyruğundan, büyük adamlardan ve kutsal insanların sözlerinden korkar. Küçük insanlar göğün buyruğunu bilmedikleri için korkmazlar, büyük adamlara saygıları yoktur ve kutsal insanların sözleriyle alay ederler (Konfüçyüs, 1998: VII/9, VI/20, XVI/8).

5) Empati

Empati, Konfüçyüsçü ahlakın en güçlü içsel motivasyonudur. Bu ilke, Kantçı ödev ahlakındaki “Aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.” (Kant, 1999: 37-38) ilke ile de uyuşmaktadır. “Hiçbiriniz kendisi için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe gerçek mümin olamaz.” (Buhari, İman: 7) hadisi, empatinin İslam'da da yüksek bir ahlaki değer olduğunu göstermektedir. Konfüçyüs, empati ilkesini “Bana yapılmamasını istemediğim şeyleri başkasına yapmam.” cümlesiyle özetlemiştir (Konfüçyüs, 1998: V/11).

Konfüçyüs, empatiyi üstün erdemın ayrılmaz parçası olarak konumlandırmıştır. Bu konudaki öğüdü şöyledir: “Ülke dışına çıktığın zaman herkese sanki büyük bir misafiri karşılıyormuş gibi davran. Halkına, sanki bir kurban bayramında görevliymişsin gibi hizmet et. Kendine yapılmasını istemediğin şeyleri başkasına yapma. Memleketinde ve ailende senden şikâyet edilmesine meydan verme.” Kişinin tüm yaşamına rehber olabilecek ilkeyi “karşılıklı davranış” sözcüğü ile ifade etmiş ve insanın kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmaması gerektiğini vurgulamıştır (Konfüçyüs, 1998: XII/2, XV/22).

6) Samimiyet

Konfüçyüs, samimiyet yani içtenliği büyük ve üstün insan olmanın şartları arasında sayar. Kişinin konuşmasındaki içtenlik ve ciddiyet onun üstünlüğüne delalet eder. Yaşlılara rahatlık sağlamak, arkadaşlara içtenlikle ve gençlere nezaketle davranmak Konfüçyüs'ün değişik yaş gruplarındaki insanlarla ilişkide gözettiği bir ilkedir (Konfüçyüs, 1998: XI/20, V/25).

Daha önce saygı ve doğruluk bağlamında da değinildiği gibi, kişi, yaşamına ağırbaşlılık, cömertlik, içtenlik, doğruluk ve saygıyı uygulayabildiği takdirde kusursuz erdem derecesine yükselir. Samimiyet kişiye, diğer insanların gönüllerini kazandırır. Büyük ve üstün insan her hususta doğruluğu ilke edinir, bunu tören kurallarına uygun biçimde hayatına geçirir, alçakgönüllülikle kurar ve içtenlikle yürütür. Üstün insanın içtenliği onun yüz ifadesine yansır. İnsanın başkalarıyla ilişkilerinde sadık ve içten olması gerekir. Sözlerinde samimi ve doğru, davranışlarında saygılı ve dikkatli olan bir kişi, bulunduğu her ortamda saygı ve itibar görür. Samimiyet, doğruluk, saygı ve dikkatten yoksun olan kişi ise komşularından bile değer görmez. (Konfüçyüs, 1998: XVII/6, XV/18, VIII/4, XIII/19, XV/5).

Riya, dalkavukluk ve mürailik samimiyetle bağdaşmaz. Kurnazlık, abartılı saygı ve düşmanlığı gizleyip yapay olarak güleryüz göstermek, Konfüçyüs'ün çirkin bulduğu bir davranış tarzıdır. Bir şeye sahip olmadığı halde sahipmiş gibi davranmak, boş olduğu halde kendini doluymuş gibi göstermek, sıkışık olmasına rağmen serbestmiş gibi görünmek, doğruluk ve içtenliğe aykırı bir ruh halidir. Büyük ve üstün insan naziktir ama yaltaklanmaz. Küçük insan ise tam tersine yaltaklanır ama nazik değildir. Konfüçyüs, kendine ait olmayan ölüye kurban sunmayı dalkavukluk olarak niteler (Konfüçyüs, 1998: V/24, VII/25, XIII/23, II/24).

Konfüçyüs'e göre içtenlikle ve toplumsal kurallara uygun olarak yönetilen bir ülkede karışıklık çıkmaz. İçtenlikliğin olduğu yönetimde düzen ve asayiş kendiliğinden sağlanır (Konfüçyüs, 1998: IV/13).

7) Tevazu

Konfüçyüsçü ahlakta tevazu yani alçakgönüllük, kişiyi örnek, büyük ve üstün insan yapan temel erdemlerden biridir. Konfüçyüs, bir konuşmasında kendisini alçakgönüllü, yemeği unutacak kadar çalışkan, üzüntülerini neşe ile dağıtan, yaşlandığını bile fark etmeyen biri olarak tanıtmıştır. Onun alçakgönüllülüğünü şu ifadesinden anlamak mümkündür: “Edebiyatta sanırım başkaları ile aynı düzeydeyim. Fakat büyük ve üstün insanın sahip olduğu şeylere henüz ulaşmış değilim.” Konfüçyüs, erdeme yakın huyları dayanıklılık, katlanma, sadelik ve alçakgönüllülük olarak sıralamıştır. Her konuda doğruluğu ilke edinen büyük ve üstün insan, bunu tören kurallarına uygun biçimde, alçakgönüllülük ve içtenlikle yürütür (Konfüçyüs, 1998: VII/15, VII/18, VII/31, XIII/27, XV/18).

Konfüçyüs’e göre insan, küçük yaşta tevazuu huy edinmez, gençliğinde yararlı işler yapmaz, yaşlılığında da bunları devam ettirmezse o bulaşıcı bir hastalıktan başka bir şey değildir. Alçakgönüllü olmayan bir kişi, konuşurken iyi sözler söylemekte zorlanır (Konfüçyüs, 1998: XIV/46, XIV/21).

8) Nezaket

Konfüçyüs, nezaketi, Tzu-ch’an’ı örnek insan yapan dört nitelik arasında saymıştır. Bunlar, davranışlarda alçakgönüllük, büyüklere saygıyla hizmet, halka karşı nezaket ve çalışanlara karşı adalettir. Bir öğrencisi, Konfüçyüs’ü tanıtırken onun hakkında nazik ama titiz, inatçı ama yumuşak başlı, yüce ama korkunç olmayan, saygılı ve ölçülü nitelemesini yapmıştır. Konfüçyüs’e göre büyük ve üstün insan naziktir ama yaltaklanmaz; küçük insan ise yaltaklanır ama nazik değildir. Büyük ve üstün insan, dikkatsiz ve düşüncesiz davranışlardan sakınır, yüz ifadesinde içtenlik vardır, kaba ve adi sözlerden uzak durur (Konfüçyüs, 1998: V/15, VII/37, XIII/23, VIII/4).

Konfüçyüsçü ahlakta bireyin aile üyelerine, kişinin arkadaşlarına, yetişkinin gençlere, hükümdarın halkına nazik davranması gerektiği özellikle vurgulanır. Bu çerçevede “Ailenize hizmet ederken eleştirilerinizde nazik olun, sözlerinize aldırış etmediklerini görseniz bile saygıyı elden bırakmayın.” öğütünde bulunur. Arkadaşlara kırıcı söz söylemek arkadaşlığın bozulmasına sebep olur. Yaşlılara rahatlık sağlamak; arkadaşlara içtenlikle, gençlere nezaketle davranmak gerekir. Hükümdar, halkını ağırbaşlılıkla yönetir, ailesine bağlı ve herkese nazik davranırsa halk ona bağlılık gösterir. (Konfüçyüs, 1998: IV/18, IV/26, V/25, II/20).

9) Görgü ve Tören Kurallarına Uyuma

Konfüçyüsçü ahlakta görgü ve tören kurallarına bağlılık erdemin vazgeçilmez şartı olarak kabul edilir. Bundan dolayı tören kurallarına uymadan gösterilen saygı sıkıcı bir davranış, ihtiyat korkaklık, cesaret taşkınlık, doğru-

luk boğuculuk olur. Kültürü öğrenip tören kurallarına bağlı kalan insan doğrudan sapmaz. Konfüçyüs'e göre bir kişinin kendi nefesine egemen olup toplum kurallarına bağlı kalması onun erdemli olduğunu gösterir. Kişi, toplum kurallarına uygun olmayan davranış ve konuşmalardan uzak durarak erdemi korur. Büyük ve üstün insan, doğruluğu ancak görgü ve tören kurallarına uyarak, alçakgönüllü ve samimi davranarak hayata geçirebilir. Hükümdarlar bile tören kurallarına uydukları takdirde halkı daha kolay çalıştırırlar (Konfüçyüs, 1998: VIII/2, XII/15, XII/1, XV/18, VI/25, XIV/44).

10) Konuşma Adabı

Konuşma adabı, genel görgü kuralları içinde önemli bir yer tutar. Konuşma kişinin aynasıdır. Bir söz insanı akıllı da gösterebilir, budala da gösterebilir. Bu yüzden kişinin söz söylerken çok dikkat etmesi gerekir. Konuşma edepi içinde az ve yerinde konuşmanın özel bir yeri vardır. Konuşmadaki içtenlik ve ciddiyet de kişinin erdemliliğini yansıtan bir emaredir. Konuşma esnasında toplum kurallarına riayet etmek gerekir. Erdemli insan doğru konuşur ama her doğru konuşan erdemli olmayabilir. Doğru sözü değerli kılan yerindedir. Konfüçyüs, büyük ve üstün insanın uzaktan bakıldığında ciddi, yanına varıldığında yumuşak, konuştuğunda inandırıcı olduğunu belirtmiştir (Konfüçyüs, 1998: XIX/25, XI/12, XI/20, XII/1, XIV/5, XIX/9).

Konuşmada muhatabın durumu ve konuşmanın bağlamı da önemlidir. Kişi, konuşmaya değer bir insanla konuşmazsa onu kaybeder; konuşmaya değmez bir insanla konuşursa sözlerini boşa harcamış olur. Akıllı insan, ne değerliyi kaybeder ne de sözlerini boşa harcar. Yeteneği ortanın üstünde olan insanlarla yüksek konular hakkında konuşulabilir, ama ortanın altında olan kimselerle konuşulamaz. Konfüçyüs, büyük ve üstün insanın yanında bulunan bir kişinin konuşma ile ilgili olarak kaçınması gereken üç yanıştan bahseder: Konuşmaması gereken yerde konuşmak aceleciliktir. Konuşması gerektiği halde konuşmamak sözü gizlemektir. Büyüğünün yüzüne bakmadan konuşmak körlüktür (Konfüçyüs, 1998: XV/7, VI/19, XVI/6).

Konfüçyüs, sözün doğru ve güzel olması kadar muhataplarda uyandırdığı etkinin de önemli olduğunu düşünür. Bir hükümdarın sözleri iyiye ve hiç kimse ona karşı çıkmıyorsa bu güzel bir durumdur. Eğer sözleri iyi olmadığı halde hiç kimse karşı çıkmıyorsa bu sözler ülkeyi yıkar (Konfüçyüs, 1998: XIII/13).

11) Anne Baba ve Aile Fertlerine Karşı Görevler

Pierre, Konfüçyüsçü ahlakta beş insan topluluğu içindeki fertlerin birbirlerine karşı görevlerinin önemli bir yer işgal ettiğini belirtmektedir. Hükümdar ile tebaa arasındaki görevler, baba ile oğul arasındaki görevler, koca ile karı arasındaki görevler, kardeşler arasındaki görevler ve arkadaşlar arasındaki görevler. Genelde ise ahlak, bütün insanlar arasındaki karşılıklı görevleri

kapsar (Pierre, 2016: 109). Biz, burada baba ile oğul, koca ile karı, büyük kardeş ile diğer kardeşler arasındaki görevleri aynı başlık altında ele alacağız.

Anne ve babaya itaat, saygı ve hizmet bu erdemlerin başında gelir. Kişi anne ve babasına itaatini ancak onlara duyduğu gerçek sevgi ve bağlılıkla gösterebilir. Anne ve babaya sevgi ve bağlılığın somut gereği, onların yiyecek ve içeceklerini önlerine koymak, hayattayken onlara adaba uygun bir şekilde hizmet etmek, öldüklerinde onları törenlere göre defnetmek ve onlar için kurban sunmaktır. Bununla birlikte anne babaya sadakat, ailenin geçimini sağlamaktan ibaret değildir. Saygı olmadıktan sonra bunu köpekler ve atlar da yapar. Konfüçyüs, aile fertlerine hizmet ederken eleştiride nazik olmayı, sözlerine aldırış etmediklerini gördüğünde bile saygıyı elden bırakmamayı öğütler. (Konfüçyüs, 1998: II/5, II/8, II/7, IV/18).

Konfüçyüs, kişinin ailesi hayattayken uzak diyarlara gitmesini uygun görmez, gitmeye mecbur olduğunda da yerini belli etmesini önerir. Ona göre üç yıl anne babasının yolundan giden kişi, anne ve babasına bağlılığını ispatlamış olur. Anne babaya bağlılık için öğrencilerinden Min Tzu-ch'ien'i örnek verir. Öyle ki diğer insanlar da onun hakkında anne babası ve kardeşlerinin söylediklerinden başka bir şey söyleyemezler. Büyük ve üstün insan akrabalarına iyi davranır (Konfüçyüs, 1998: IV/19, IV/20, XI/4, VIII/2).

Konfüçyüs, bir karşılaştırma esnasında kendi ülkesinde babanın oğlu tarafından işlenen hatayı üstüne aldığı ve oğlun, babasının hatasını gizlediğini belirtmiş; bu tutumda saklı olan doğruluğa dikkat çekmiştir (Konfüçyüs, 1998: XIII/13). Bunu hamiyet ve aile içi dayanışmanın gereği saymak mümkündür.

12) Sevgi ve İyilikseverlik

Konfüçyüsçü ahlakta sevgi, dostluk ve iyilikseverlik arasında sıkı bir bağ vardır. Konfüçyüs'ün bağlamına göre vurgu yaptığı erdemler bazen farklılık göstermektedir. Sevgi ve doğruluk kavramları bunun en bariz örnekleridir. Nitekim Konfüçyüs, "İyilikseverlik nedir?" sorusuna "Bütün insanları sevmektir." diye cevap vermiştir. Sevginin gereği olarak dürüst insanlara değer verip onları el üstünde tutmak dürüst olmayanların da dürüst olmalarını sağlayabilir. Kişinin içindeki şeyleri başkalarına vermesine iyilikseverlik sanatı denir. İyiliksever insan kendisini geliştirirken başkalarını da geliştirmek ister, kendi bilgisini artırırken başkalarının bilgisini de artırmaya çalışır (Konfüçyüs, 1998: XII/22, VI/28).

Konfüçyüs, sadakat ve iyilikseverliğin yüksek etki gücüne vurgu yapmıştır. İnsanı titiz bir çalışmaya yönlendirmeyen sevgiden söz edilemez. Dostlarına sadık olan kimsenin onlara doğru yolda gitmeleri için öğüt vermesi gerekir. İyiliksever olmadığı için insanları sevmeyen biri düzensizliğe yol açabilir. İnsanların birbirini sevmeleri kadar birinden nefret etmeleri de

sosyal hayat açısından önemli bir göstergedir. (Konfüçyüs, 1998: (IV/15, XIV/8, VIII/10, XV/26).

Üstün insan, başkalarının iyi taraflarını geliştirmek için desteklerken, kötü taraflarının gelişmesine rıza göstermez. Başkaları için asla kötü niyetli olmamak gerekir. Konfüçyüs'e göre kişinin sevdiği insanın yaşamasını, nefret ettiği insanın ölmesini istemesi sevgiyle bağdaşmaz. Çünkü bu kötülüktür. O, üç kişiyle birlikte bir çalışma yaparken onlara sanki öğretmenleriymiş gibi davranmış, onların iyi taraflarını alıp izlediğini, kötü tarafları varsa değiştirmeye çalıştığını belirtmiştir. Konfüçyüs'e göre insan iradesini doğru ilkeler için kullanmalı, erdemli şeyleri kazanmaya çalışmalı, kendini iyiliğe adanmalıdır. Sevgi ve iyilikseverlikte kötülüğe de iyilikle karşılık vermek esastır (Konfüçyüs, 1998: XII/16, II/2, XII/10, VII/21, VII/6, XIV/36).

13) Cömertlik

Konfüçyüsçü ahlakta cömertlik kişinin diğer insanlara karşı sevgi ve iyilikseverliğinin somut tezahürüdür. Konfüçyüs, dünyada beş erdemi yaşamına uygulayabilen kimseyi kusursuz erdemli olarak nitelemiştir. Bu erdemler ağırbaşlılık, cömertlik, içtenlik, doğruluk ve saygıdır. İnsan, cömertliği ile her şeyi elde edebilir. Bir kişi, yetenekli ve iyi olduğu halde kibirli ve cimri ise onun diğer yeteneklerine göz atmaya bile değmez (Konfüçyüs, 1998: XVII/6, VIII/12).

Tzu-kung'un "Halka armağanlar dağıtan ve yardım eden bir kişiye iyiliksever denebilir mi?" sorusu karşısında Konfüçyüs, böyle birinin iyiliksever olmanın da ötesinde kutsal insanlarla aynı özelliklere sahip olduğunu söylemiştir. O, "Benden ders almak için kuru bir et parçası getiren birine bilgi vermekten hiçbir zaman kaçınmam." diyerek cömertliğe daha fazlasıyla karşılık verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hırsızlarla başı dertte olan Chi K'ang, ne yapması gerektiğini sorunca Konfüçyüs: "Eğer siz açgözlü olmasaydınız onlar ödül verseniz bile çalmazlardı." diyerek karşılık vermiştir (Konfüçyüs, 1998: VI/28, VII/7, XII/18). Bu cevabı, sadece kendini düşünmeyip diğer insanlara da vermesi halinde insanların hırsızlığa yönelmeyecekleri şeklinde yorumlamak mümkündür.

14) Cesaret

Konfüçyüs, cesaretin doğruluk, sevgi ve nezaket gibi erdemlerle desteklenmesi halinde kişiyi yüksek erdem sahibi yapacağını düşünür. Üstün insanın ne endişesi ne de korkusu vardır. Eğer bir insan vicdanen yanlış bir şey yapmadığından emin ise korkup kaygılanması için hiçbir sebep yoktur. Büyük ve üstün insan doğruluğu en yüksek değer olarak kabul eder. Büyük insan cesur olduğu halde doğruluktan mahrum ise asi olur. Küçük insan, cesur olduğu halde doğru değil ise haydut olur. Konfüçyüs, "Kusursuz insan nasıldır?" sorusuna şu cevabı vermiştir: "Tsang Wu-chun'un bilgisini, Kung-

cho'nun tok gözlülüğünü, Pienli Chu-ang'ın cesaretini, Tsan Ch'iu'nun çeşitli yeteneklerini elde etmiş bir insan düşün. Bunlara tören kuralları ve müziğe bağlılık da eklenirse işte böyle bir kişiye kusursuz denebilir." Doğruyu görüp de uygulamamak korkaklıktır. Cesur olup da yoksulluktan nefret eden ve insanları sevmeyen bir kişi karışıklık çıkarabilir. (Konfüçyüs, 1998: XII/4, XVII/23, XIV/13, II/24, VIII/10).

15) Adalet

Adalet, Konfüçyüsçü ahlakın temel sütunlarından biridir. Konfüçyüs, öğrencisi Tzu-ch'an'ın davranışlarında alçakgönüllü, büyüklerine saygılı, halka karşı nazik ve işçilerine karşı adil olması sebebiyle örnek insan olduğunu belirtmiştir. Dünya ile ona bağlanmadan ilişki kurmanın yolu başkalarına adil davranmaktan geçer. Konfüçyüs, kanaat ve adaletini ifade etmek için şöyle demiştir: "Yiyecek pirincim, içecek suyum ve kolumu dayayacak bir yastığım var. Ben bunlarla mutluymum. Adaletsiz yoldan elde edilen zenginlik ve mevki benim gözümde uçuşan bulutlar gibidir." O, bir kişinin adil bir ülke yönetiminin hizmetinde çalışırken sadece ücreti düşünmesiyle ve adaletsiz bir yönetiminin hizmetinde çalışırken sadece ücreti düşünmesini eşit derecede utanç olarak değerlendirir. Adil bir ülkenin hizmetinde çalışmak yerine adaletsiz bir ülkenin hizmetinde çalışmak da utançtır. Ona göre akıllı insan, halkın adaleti için çalışır ve ruhlara saygılı davranır ama yine de onlardan uzak durur. Konfüçyüs doğruluk ve adaletin gereği olarak ağ ile balık avlamayı ve kuşlar uykudayken ok atıp vurmaya yasaklamıştır (Konfüçyüs, 1998: V/15, IV/21, VII/15, XIV/1, VI/20, VII/26).

16) İtidal

Konfüçyüsçü ahlak aslında bir itidal ve denge ahlakıdır. Konfüçyüs hiçbir hususta ifrat veya tefrit yönünde aşırıya kaçmayı doğru bulmaz. O, aşırıya kaçmayı yok olmakla bir tutmuştur. Büyük ve üstün insan, dünyada bir şeye ne düşkünlük gösterir ne de onu küçümser. Aynı şekilde o, birini ne sözlerinden ötürü yüceltir, ne de onun için güzel sözler söylemekten vazgeçer. Konfüçyüs, her şeyde ileri giden Shih ile hiçbir şeye erişemeyen Shang'ın durumları sorulduğunda ileri gitmek ile geri kalmak arasında bir fark olmadığını söyleyerek itidale dikkat çekmiştir. Bir öğrencisi, onun hakkında "Üstadımız nazik ama titiz, inatçı ama yumuşak başlı, yüce ama korkunç olmayan, saygılı ve ölçülü bir kimse" olduğunu söylemiştir (Konfüçyüs, 1998: VII/5, IV/10, XV/21, XI/15, VII/37).

Konfüçyüs, orta yolu izleyen bir insan bulamamaktan yakınmıştır. Ona göre insan çalışkan olduğu kadar ihtiyatlı da olmalıdır. Çünkü çalışkan insan ilerler ve gerçeği bulur; ihtiyatlı insan kendini yanlıştan korur. Büyük ve üstün insan, davranışlarında olduğu kadar düşüncelerinde de sınırı aşmaz. Kişi üstün insan mertebesine ancak incelik ve temel maddeyi eşitlemesi halinde

ulaşabilir. Fazla taşkınlık itaatsizliğe, cimrilik de bayağılığa yol açar. Konfüçyüs, her ikisini de aşırılık olarak görmekte birlikte bayağılığın itaatsizlikten ehven olduğunu belirtir. Sonunda başarıya ulaşamama ihtimalini dikkate alarak büyük iddialarda bulunmamak gerekir (Konfüçyüs, 1998: XIII/21, XIV/28, VI/16, VII/35, IV/22).

17) İhtiyat ve Tedbir

İhtiyat, kişiyi itibarını sarsacak yanlışlara düşmekten koruyan bir zırh gibidir. İletişim kazalarının önüne geçmek, ağır eleştirilere maruz kalmamak ve can veya mal kaybı gibi zararlara uğramamak için kişinin ihtiyatlı, tedbirli ve dikkatli olması gerekir. Konfüçyüs bu konuda çok değerli özlü sözler söylemiştir. İhtiyatlı davranan kişinin kaybı az olur. Büyük ve üstün insan, sözlerinde ihtiyatlı ama davranışlarında hızlıdır. O, yapabileceğinden fazlasını söylemeye utanır. Çok dinleyen ve şüphelendiği noktaları bir tarafa bırakarak ihtiyatlı konuşan kişinin yanışı az olur. Kişi tehlikelerden uzaklaşır ve davranışlarında ihtiyatlı olursa pişman olmaz. Söz ve davranış hatası ne kadar az olursa kişi o kadar kazançlı olur. Bir kişide çalışkanlık ile ihtiyat birlikte bulunursa ancak o zaman orta yolda yürüdüğünden söz edilebilir. Çalışkanlık ilerlemeyi sağlarken, ihtiyat kişiyi yanlıştan korur (Konfüçyüs, 1998: IV/25, XII/3, XIV/29, II/17, XIII/21).

İhtiyat, tedbir ve teyakkuz daha çok siyasi ve askeri görevlerde bulunan kişilerin ihtiyaç duyduğu vasıflardır. Konfüçyüs'e göre ülke iyi yönetilirken devlet hizmetinde görev almak, kötü yönetilirken suç ve utançtan uzak kalmak uygundur. Hükümdara yanışını söyleyen onun gözünden düşer. İyi yönetim zamanında hem sözler hem de davranışlar en geniş sınırlar içinde özgürdür. Kötü yönetim zamanında ise davranışlar en geniş sınırlar içinde özgürdür ama konuşmalarda ihtiyatlı olmak gerekir. Konfüçyüs, tehlikeli ülkelere gitmez, karışıklık içindeki yerlerde bulunmaz, kendini ancak doğru ilkelere egemen olduğu ülkede gösterir, bu ilkelerin olmadığı yerde gizlerdi. Konfüçyüs, "Devlet ordularını yönetecek olsanız yanınıza kimi alırsınız?" sorusuna şu cevabı vermiştir: "Kaplana silahsız saldırı, nehri kayıksız geçmeye çalışanı ve ölmekten yana hiçbir endişe duymayanı yanıma almam. Benimle beraber ancak sorumluluğu anlayan ve hazırladığı planları seve seve uygulayabilen kişinin gelmesine izin veririm." (Konfüçyüs, 1998: V/1, IV/26, XIV/4, VIII/13, VII/10).

Hastalanan filozof Tsang öğrencilerini çağırıp şiir kitabından onlara şu hikmetli sözleri okumuştur: "Sanki derin bir uçurumun kenarında ya da ince buz üstündeymişiz gibi sezgili ve ihtiyatlı olmalıyız. İşte ben de böyleyim. Bundan sonra bana zarar verecek şeylerden nasıl kaçacağımı bilirim. Ah benim küçük çocuklarım." Konfüçyüs, oruç, savaş ve hastalık karşısında daima ihtiyatlı davranmıştır. Chi Wen, üç kere düşündükten sonra işe başladı.

Bunu duyan Konfüçyüs, iki kere düşünmenin yeterli olduğunu söylemiştir. İhtiyat ve tedbir konusunda öyle bir duyarlılık oluşmuş olmalı ki bazı öğrencilerinin erdeme aykırı davranmamak için bir gün ile üç ay arasında farklı sürelerde düşündüklerinden bahsetmiştir. Ona göre yeterince uzakgörüşlü olmayan insan kısa süre içinde mutlaka üzüntü ile karşılaşır (Konfüçyüs, 1998: VIII/3, VII/12, V/19, VI/5, XV/10).

18) Sabır, Sebat ve Tahammül

Sabır, sebat ve tahammül farklı anlamlara gelmekle birlikte kişinin kararlılık ve özdenetiminde birbirini tamamlayan vasıflardır. Sabır ve anlayış, öncelikle yükü ve yolu ağır olan bilginlerde bulunması gereken erdemlerdir. Konfüçyüs, erdeme yakın niteliklerin dayanıklılık, katlanma, sadelik ve alçakgönüllülük olduğunu belirtmiştir. Güçlükleri yenmeyi birinci görev olarak kabul eden ve ödülü sonraya bırakan kişiye erdemli denir. Konfüçyüs'e göre küçük şeyler karşısında sabırsızlık büyük planları bozar. Şikâyet etmeden fakirliğe katlanmak zordur. Gurursuz kişiler kolayca zengin olurlar. Büyük ve üstün insan yokluğa katlanır ama küçük insan yokluk içinde olduğu zaman daha fazlasını ister ve özdenetimini yitirir (Konfüçyüs, 1998: VIII/7, XIII/27, VI/20, XV/25, XIV/11, XV/1).

Konfüçyüs'e göre bir kişinin kendi nefesine egemen olup toplum kurallarına bağlı kalması onun erdemliliğini gösterir. Büyük ve üstün insan, delikanlılık çağında şehvetini engeller, bedensel gücü geliştirdiğinde kavgadan geri durur, ihtiyarlayıp hayvani duyguları yok olduğu zaman açgözlülük etmez. Konfüçyüs, özdenetimde herkesin başarılı olamayabileceğini kabul ettiği için yaşadığı şehrin dışında olduğu bir sırada "Bırakın beni geri döneyim. Okulundaki çocuklar dikkatsiz ve düşüncesiz. Şimdiye kadar bilgi edinmeye çalıştılar ama kendilerini nasıl yöneteceklerini öğrenemediler." demiştir (Konfüçyüs, 1998: XII/1, XVI/7, V/21).

19) Ağırbaşlılık

Daha önce de bahsedildiği gibi, kişinin yaşamına uyguladığında kusursuz erdem sahibi olacağı beş erdemden başında ağırbaşlılık gelir. Ağırbaşlı insan saygısızlık görmez. Büyük ve üstün insan ağırbaşlıdır ama kendini beğenmiş değildir. Küçük insan ise kendini beğenir ama ağırbaşlı değildir. İnsan özellikle görevi başındayken ağırbaşlılığı elden bırakmamalıdır. Üstün erdem sahibi, herkese, sanki ülke dışında büyük bir misafiri karşıyormuş gibi davranır. Böyle birinden ne memleketinde ne de ailesi içinde kimse şikâyetçi olmaz. Konuşmada içtenlik ve ciddiyet kişiyi üstün ve saygın insan yapar. Hükmüdar, halkını ağırbaşlılıkla yönetir, ailesine bağlı olur ve herkese nazik davranırsa halk ona bağlılık gösterir (Konfüçyüs, 1998: XVII/6, XVII/26, XIII/19, XII/2, XI/20, II/20).

20) Kanaat ve Sadelik

Kanaat, zıddı erdemsizlikler olan açgözlülük ve bencillik ile birlikte değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Konfüçyüs, kendi kanaatkârlığını “Yiyecek pirincim, içecek suyum ve kolumu dayayacak bir yastığım var. Ben bunlarla mutluym. Haksız yoldan elde edilen zenginlik ve mevki benim gözümde uçuşan bulutlar gibidir.” diyerek açıklamıştır. Kusursuz insanı tarif ettiği konuşmasında kanaate Kung-cho'nun tok gözlülüğünü örnek vermiştir. Bir kâse pirinç, küçük bir kadeh içki, bir yoksul kulübesi ile yetinen öğrencisi Hui'yi bu kanaatkâlığundan dolayı övmüş, onun yoksulluk içindeyken bile neşesini kaybetmediğini belirtmiştir. (Konfüçyüs, 1998: VII/15, XIV/13, VI/9).

Konfüçyüs, kendi çıkarını ve rahatını düşünmenin küçük insanlara özgü bir haslet olduğunu belirtmiştir. Düşük karakterli insanların, yitirme korkusuna kapıldıkları zaman yapmayacakları kötülük yoktur. Küçük şeylerden yararlanmaya çalışmak büyük işlerin yapılmasını önler. Her zaman kendi çıkarını gözeten kişi çok çabuk düşman kazanır. Başkalarından çok şey istemeyen insan özünü kötülüklerden uzak tutar. Büyük ve üstün insan, kendini, delikanlılıkta şehvetten, güçlendiğinde kavgadan, yaşlandığında açgözlülükten alıkoyar. İnsan, yüksek bir makama sahip olamadığı için endişelenmek yerine o makama layık olamayacağı için endişelense daha iyi olur. Konfüçyüs, insan ruhunu kaplayan menfaatçiliği anlatmak için “Karşılığını beklemeden üç yıl çalışan bir insan bulmak zordur.” demiştir (Konfüçyüs, 1998: IV/11, XVII/15, XIII/17, IV/12, XV/14, XVI/7, IV/14, VIII/11).

Konfüçyüs, erdeme yakın vasıflar arasında sadeliğe de yer verir. O, yöneticilik yapan Yü'yü sade yemek yemesi, hafif içkiler içmesi, törenler dışında eski elbiseler giymesi ve küçük bir kulübede yaşaması sebebiyle kusursuz bir insan olarak niteleyip övmüştür. Konfüçyüs'e göre iyi insanlar, dünya ile ona bağlanmadan ilişki kurarlar. Dünyaya bağlanmamanın yolu başkalarına adil davranmaktan geçer (Konfüçyüs, 1998: XIII/27, VIII/21, IV/21).

21) Yüksek Himmet ve Yüce Ruhluluk

Yüksek himmet ve yüce ruhluluk, kazandıklarıyla şımarmayan, kaybettiklerine üzülmeyen insanların sahip olduğu bir erdemdir. Bu erdem yüksek cesaret ve kanaat gerektirir. Üstün insanın ne endişesi ne de korkusu vardır. Eğer bir insan vicdanen yanlış bir şey yapmadığından emin ise kaygılanıp korkması için hiçbir sebep yoktur. Konfüçyüs, T'ai-po'yu yüksek himmet örneği olarak göstermiştir. Zira o, üç kere tahtı reddetmiştir. Bunu o kadar sessizce yapmıştır ki halkın bundan ne haberi olmuş ne de bu davranışından dolayı halk onu övmüştür. Verdiği bir diğer örnek Tbu-wen'dür. Tbu-wen, üç defa bakan olup görevden alınmış, ancak ne göreve gelişinde sevincini, ne de

atıldığında üzüntüsünü belli etmiştir. İş yaparken acele etmemeli, küçük şeylerden yararlanmaya çalışmamalıdır. Çünkü acelecilik en iyinin yapılmasını, küçük şeylerden yararlanmaya çalışmak da büyük işlerin yapılmasını önler. Konfüçyüs, yüksek himmet sahibi birini “O bir prensin sarayına layıktır; küçük şeylere önem vermez.” diyerek övmüştür. Kişi kendisine yapılan kötü davranışlara aldırılmazsa fazla düşmanı olmaz (Konfüçyüs, 1998: XII/4, VIII/1, XIII/17, V/18, VI/1, V/22).

22) Arkadaşlık

Konfüçyüsçü ahlakta beş ilişki grubundan biri de arkadaşlar arası ilişkidir. Arkadaşlık konusunda birinci kural, bir kişiyi uzun bir tanıma sürecinden sonra iyice emin olduktan sonra arkadaş edinmektir. Arkadaş edinilecek kişiye daha baştan saygılı davranmak gerekir. Konfüçyüs’e göre dürüst, içten ve anlayışlı arkadaş yararlı iken ikiyüzlü, kurnaz ve çok konuşan arkadaş zararlıdır. Konfüçyüs, kişinin arkadaşlarına karşı samimi olmasını ve doğruyu konuşmasını, onları iyiliğe yöneltmesini tavsiye etmiş ancak uyarıyı dikkate almadıkları takdirde kendini küçük düşürmemek için ısrarcı olmamasını öğütlemiştir. Arkadaşlara kırıcı söz söylemek arkadaşlığın bozulmasına yol açar. Konfüçyüs, arkadaş canlısı olmayı keyifli bir eğlence çeşidi olarak görür. O, yaşlılara hizmet etmeyi, arkadaşlara içtenlikle ve gençlere nezaketle davranmayı ilke edinmiştir (Konfüçyüs, 1998: V/16, XVI/4, XII/23, IV/26, XVI/5, V/25).

23) Sadakat

Konfüçyüs, sadakati doğrudan bir erdem olarak görmez. Sadakat, bağlılığa konu olan kişi veya ilkeye göre değer kazanır. Ona göre, üç defa bakan olup görevden alınan Tbu-wen’un göreve gelişinde sevincini, atıldığında üzüntüsünü belli etmemiş olması bir sadakat iken erdem değildir. Bununla birlikte o, doğruya sadakati ve bağlılığı birinci ilke olarak almayı, doğruluktan ayrılmamayı öğütlemektedir. Konfüçyüs’e göre kişi, içtenlik ve sadakatle öğrenmeye çalışmalı, ölümle karşılaşsa bile doğru yoldan ayrılmamalıdır. Anne babaya sadakat, ailenin geçimini sağlamaktan ibaret değildir, saygısız sadakatin köpekler ve atların sadakatinden farkı yoktur. Dostlarına sadık olan kişi, onların doğru yolda yürümeleri için öğüt vermektен geri durmaz (Konfüçyüs, 1998: V/18, XII/10, VIII/13, II/7, XIV/8).

24) Komşuluk

Konfüçyüs, erdemini olduğu yerde kalmamasını, komşulara da faydalı olmasını tavsiye eder. Komşuluğu erdemli davranışlar güzelleştirir. Konfüçyüs, bütün komşuları tarafından sevilen bir insan hakkında ne düşündüğü sorulunca onun hakkında aynı fikre sahip olmayabileceklerini söylemiştir. Komşuları tarafından nefret edilen bir kimse hakkında ne düşündüğü sorulduğunda ise onun kötü olduğu yönünde aynı fikre sahip olmayabileceklerini

belirtmiştir. Onun iyi komşular tarafından sevilirken, kötü komşuların ondan nefret edebileceğini söylemiştir. Yüan Size, Konfüçyüs'ün yardımıyla bir şehre vali olunca üstat ona maaş olarak 900 ölçü buğday vermiş, fakat o almak istememiştir. Buna karşılık Konfüçyüs ona: "Bunu geri çevirme, al, komşularına dağıt, köylere ve kentlere gönder." demiştir. (Konfüçyüs, 1998: IV/23, IV/1, XIII/24, VI/3).

25) Çalışkanlık

Konfüçyüsçü ahlakta çalışkanlık önemlidir. Konfüçyüs'e göre üstün insan, önce iş yapar, sonra konuşur. Erdemli insan, yavaş konuşur, hızlı hareket eder. Konfüçyüs, sessizce bilgi edinmeyi, usanmadan öğrenmeyi ve yorulmadan çalışmayı çok sevdiğini belirtmiştir. Öğrencileri, onun bir işle meşgul olduğu zaman çok rahat ve neşeli olduğunu nakletmişlerdir. İtidal adına o, kişinin hem çalışkan hem de ihtiyatlı olmasını önerir. Çünkü çalışkanlık insanın ilerlemesini sağlarken, ihtiyat onu yanlıştan korur. Konfüçyüs, devlet memuru olan bir öğrencisine "Göreve çağrıldığın zaman işlerini ihmal etme, çağrılmadığın zaman dinlenmeye çekil." diye tavsiyede bulunmuştur. Kişinin işinde başarılı olması ancak inacıyla mümkündür. Bizzat çalışmak kadar işlere dair planlama yapmak da önemlidir. (Konfüçyüs, 1998: II/13, IV/24, VII/2, VII/4, XIII/21, VII/10, II/22, XV/15).

Herkes yatkın olduğu işi yaparsa başarılı olur. Konfüçyüs, bazı öğrencilerinin devlet hizmetinde görev almasıyla ilgili olarak sorulan sorulara şöyle cevap vermiştir: "Chung-yu, kararlarında aceleci değildir, bir görev alması yararlıdır. Ts'ze, akıllı bir insandır, bir görev alması yararlıdır. Ch'in, yetenekli bir insandır, devlet hizmetine girmesinde sakınca yoktur." Ayrıca o, kişinin sevdiği işi yapması gerektiğine kendisiyle ilgili şu değerlendirmesiyle dikkat çekmiştir: "Zenginliği elde etmeden başarıya ulaşacağımı bilsem, gerekirse arabacı olurum. Fakat bunda başarılı olamazsam sevdiğim işi yaparım." (Konfüçyüs, 1998: V/6, VI/6, VII/11).

26) Erdemli Yönetim

Konfüçyüsçü ahlakta devlet erdemli ve ehliyetli kişiler tarafından yönetilmesinin büyük önemi vardır. Çünkü halkın ahlakının iyi veya kötü olmasında yöneticiler son derece etkilidir. Adair, Konfüçyüs öğretisinde liderin taşıması gereken beş temel özelliğin coşku, doğruluk, zorlu ama adil olma, samimiyet ve tevazu olduğunu belirtmektedir (Adair, 2014: 97-148).

Konfüçyüs, ülkesini erdemle yöneten kişinin kutup yıldızı gibi saygın ve değerli olduğunu belirtir. Ülke toplumsal kurallara uygun bir şekilde içtenlikle yönetilirse karışıklık çıkmaz. İçtenlikli yönetimde kurallara gerek duyulmaz. Bir prensin davranışları doğruysa buyruk vermeden de hükümet işlerini yürütebilir. Eğer kendisi dürüst davranmazsa ne kadar buyruk çıkarırsa çıkarsın kimse uymaz. Bir yönetici aşırı harcama yapmadan yararlı olabilirse,

halkına bıkkınlık vermeyecek görevler verirse, istediği şeyi açgözlülük yapmadan alabilirse, gururlu olmadan saygınlık kazanırsa, ürkütücü olmadan yüce olabilirse halkını iyi yönetebilir. Memleketi yönetmek demek, halkı doğru yola götürmek demektir. Eğer halk doğrulukla yönetilirse doğru davranmamaya kimse cesaret edemez. Eğer halk kanunlarla yönetilir ve cezalarla yola getirilmek istenirse onlar kendilerini cezadan kurtaracak yollar ararlar ve hiç utanç duymazlar. Erdemle yönetilir ve eğitimle yola getirilmek istenirse utanırlar ve iyi olmaya çalışırlar (Konfüçyüs, 1998: II/1, IV/13, XIII/6, XX/2, XII/17, II/3).

Hükümdarlar kurallara uyarsa halkı daha kolay çalıştırır. Bir ülke iyi yönetiliyorsa yoksulluk ve düşkünlüğün bulunması utanç vericidir. Kötü yönetiliyorsa da zenginlik ve onur gibi şeyler utanç vericidir. Bir yönetim iyi olduğu zaman hem sözler hem de davranışlar en geniş sınırlar içinde özgürdür. Yönetim kötü olduğunda davranışlar en geniş sınırlar içinde özgürdür ama konuşmalarda ihtiyatlı olmak gerekir. Ülkede doğru ilkeler egemen olduğu zaman halk arasında anlaşmazlıklar olmaz (Konfüçyüs, 1998: XIV/44, VIII/13, XIV/4, XVI/2).

27) İnsanları Tanıma ve İlişki Kurma Yöntemi

Bir insanın kişiliği ancak onun davranışlarına bakarak ve dinlediklerine kulak kabartarak anlaşılabilir (Konfüçyüs, 1998: II/10).

“Eskiden insanların sözlerini dinler, yaptıklarına inanırdım. Şimdi ise sözlerini dinliyorum, yaptıklarını seyrediyorum.” (Konfüçyüs, 1998: V/9).

İnsanların yanlışları, üyesi oldukları sınıfın belirgin niteliğidir. Bir insanın erdemli olup olmadığı kusurları görülünce anlaşılabilir (Konfüçyüs, 1998: IV/7).

İnsan, çok incelediği kişiyi bir süre sonra beğenmemeye başlar (Konfüçyüs, 1998: XV/23).

Değerli bir insan gördüğümüzde ona özenmeliyiz, değersiz bir insan gördüğümüzde dönüp kendimize bakmalıyız (Konfüçyüs, 1998: IV/16).

İnsanların beni tanımamasından dolayı endişe etmem, kendi yeteneksizliğimden dolayı endişe ederim (Konfüçyüs, 1998: XIV/32).

Büyük ve üstün insan, dikkatsiz ve düşüncesiz davranışlardan sakınır, içtenliği yüz ifadesinden anlaşılır, kaba ve adi sözlerden uzak durur (Konfüçyüs, 1998: VIII/4).

Büyük ve üstün insana hizmet etmek kolay ama onu hoşnut etmek zordur. Eğer onu doğruluktan uzak şeylerle hoşnut etmeye çalışırsak o bundan hoşlanmaz. İş yaptırdığı insanları yeteneklerine göre çalıştırır. Küçük insana hizmet etmek zor, ama onu hoşnut etmek kolaydır. Onu doğrulukla bağdaşmayan şeylerle hoşnut etmeye çalışsan bile o bundan hoşlanacaktır (Konfüçyüs, 1998: XIII/25).

İnsanlar arasında genç kızlar ile hizmetçilere karşı doğru davranışı belirlemek çok zordur. Eğer onlara yakınlık gösterecek olursanız alçakgönüllülüklerini yitirirler. Uzak duracak olursanız kızlar (Konfüçyüs, 1998: XVII/25).

28) Kötü Ahlak Nasıl Düzeltilir?

Daha önceki maddelerde erdemleri incelerken yer yer onların zıddı olan kötü huy ve davranışlara da değinilmiştir. Değinilmemiş olan bazı kötü huy-lara da burada değineceğiz.

Nefret: Konfüçyüs, Tzu-kung'un "Büyük ve üstün insan nefret eder mi?" sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Evet, o başkalarının kötülüğünü isteyenlerden nefret eder. Aşağılarda olup da üstlerine iftira edenleri sevmez. Sonra cesur olup da törenlere önem vermeyenlerden hoşlanmaz. Küstah olanlardan, anlaşmalarında içten pazarlıklı davrananlardan nefret eder." (Konfüçyüs, 1998: XVII/24).

İhanet: Tzu-lu, bir hükümdara nasıl hizmet edeceğini sorunca Konfüçyüs "Onu gücendirmek zorunda olsan da ona asla ihanet etme." diye cevap vermiştir (Konfüçyüs, 1998: XIV/18).

İkiyüzlülük: İkiyüzlülük erdemi sarsar; zekice konuşma erdemi engeller; küçük şeylere karşı sabırsız olmak büyük planları bozar (Konfüçyüs, 1998: XV/25).

Kibir: Bir kişi, Chou Dükü gibi yetenekli ve iyi olup da kibirli ve cimri ise onun diğer yeteneklerine göz atmaya bile değmez (Konfüçyüs, 1998: VIII/12).

İftira: Kafanda yer eden iftiralar ve insanı tedirgin eden iğrenmelerden kendini uzak tutabiliyor ve onlardan etkilenmiyorsan akıllı ve uzak görüşlüsündür (Konfüçyüs, 1998: XII/6).

Kurnazlık: Aldatıcı sözler ve kurnazca davranışlar erdemle bağdaşmaz (Konfüçyüs, 1998: XVII/17).

Fan Ch'ih, erdemi nasıl yüceltebileceğimizi, kötü davranışlarımızı nasıl düzeltebileceğimizi, yanlışları nasıl anlayabileceğimizi sorunca Konfüçyüs şu cevabı vermiştir: "Önce gerekeni yap, başarıyı sonra düşün. Bu, erdemi yüceltme yolu değil midir? Kendisinin zayıf taraflarını anlatmak ama başkalarının kötülüklerini söylememek. İşte bu, kötülüğü düzeltmek değil midir? Ufak bir öfkeyle kendini tutamayıp yakınlarına zarar verip onların başını derde sokma. Bu yanlış değil de nedir?" Konfüçyüs'e göre kişi, üstün olma isteği, övünme, açgözlülük, saldırganlık ve hırsı yok ettiği zaman erdemli olmuş olmaz. Buradan onun ayrıca erdemleri kazanması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bir insan yanlışları olup da bunları düzeltmezse hataları benimsemiş demektir (Konfüçyüs, 1998: XII/21, XIV/2, XV/28).

2. İslam Ahlakı

İslam ahlakının iki ana kaynağı Kur'an ve Hz. Muhammed'in sünnetidir. Ancak İslam ilim tarihinde dinî naslarla sınırlı olmaksızın, hatta Antik Yunan

filozoflarının teorilerini esas alarak ahlak felsefesi geliştirilmiştir. İbn Miskeveyh, Nasiruddin Tûsî ve Kınalızâde Ali Efendi'nin ahlak kitaplarında en gelişmiş haliyle ortaya konan bu ahlak, büyük ölçüde nassa dayalı ahlak ile örtüşse de felsefi temelli ahlakta erdemlerin oluşumu ve ahlakın amacı naslara dayalı ahlaktan bazı farklılıklar göstermektedir (Demirkol, 2018: 96). Biz burada İslam ahlakının belli başlı güzel huy ve davranışlarını yalnızca Kur'an ayetleri ve Peygamber hadislerine dayalı olarak sıralayıp örneklendireceğiz.

İslam dininin dayandığı ilahi kitap olan Kur'an, bağlamına uygun olarak surelere serpiştirilmiş çok sayıda ahlaki mesaj barındırmaktadır. Aşağıda bunları belli başlıklar altında zikredeceğiz. Ancak "Muhakkak ki sen büyük bir ahlak üzeresin" (Kalem, 68/4) ayeti ile dinin tebliğcisi olan Hz. Muhammed'in ahlaki misyonu özellikle vurgulanmıştır. Aynı şekilde Hz. Muhammed peygamber olarak görevlendirilme sebebini "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim" (İbn Hanbel, 1992: 2/381) hadisi ile vurgulamıştır. "Sizin en hayırlınız, ahlakı en güzel olanınızdır." (Buhari, Edeb: 39) hadisi ile de Müslümanlar için ahlakın önemine işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in hadisleri ve onun ashabının uygulama ve rivayetleri de İslam ahlakının önemli kaynakları arasında yer almaktadır. İslam'ın iyi davranma konusundaki hassasiyetini şu ayet açıkça vurgulamaktadır: "İyilik ile kötülük bir değildir. Sen kötülüğe iyi davranarak karşılık ver. Bir de bakarsın ki, seninle O zaman aranızda düşmanlık bulunan kişinin sana yakın bir dost olduğunu görürsün." (Fussilet, 41/34)

1) Doğruluk ve Dürüstlük

"Sana emredildiği gibi dosdoğru ol. Seninle birlikte tevbe edenler de dosdoğru olsunlar. Hak ölçülerini aşmayın. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızı görmektedir." (Hud, 11/112).

"Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu. Ölçüde haddi aşmayın. Adaletle tartın, teraziyi eksik yapmayın." (Rahman, 55/7-9).

"Onlar, emanetlerine riayet ederler, verdikleri sözü yerine getirirler ve doğru şahitlik yaparlar. Onlar, namazlarını titizlikle eda ederler. İşte onlar cennetlerde ikram göreceklendir." (Mearic, 70/32-35). Ayrıca bk. Bakara, 2/283; Nisa, 4/58; Müminun, 23/8; Zümer, 39/33; Ahkaf, 46/13.

Müslüman, dilinden ve elinden diğer Müslümanların emin olduğu kimse değildir." (Buhari, İman: 4).

2) İyilik

"Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emrediyor; hayâsızlık, fenalık ve azgınlığı yasaklıyor. O, tutmanız için size öğüt veriyor." (Nahl, 16/90).

“İyilik ile kötülük bir değildir. Sen kötülüğe iyilik ile karşılık ver. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimsenin sana sıcak bir dost olduğunu görürsün.” (Fussilet, 41/34).

“Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.” (Yunus, 10/26). Ayrıca bk. Bakara, 2/177; Al-i İmran, 3/92; İsrâ, 17/7; Zilzal, 99/7-8.

3) Adalet

“Ey müminler! Allah için hakkı ayakta tutan, adil şahitlik yapan kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sakın sizi adaletsizliğe sürüklemesin. Âdil olun. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır...” (Maide, 5/8).

Yukarıda iyilik hakkında verdiğimiz ayet (Nahl, 16/90) aynı şekilde adalet için de bir örnektir. Ayrıca bk. Nisa, 4/58; Araf, 7/29; Hadid, 57/25; Mümtetine, 60/8.

4) Sözünde Durmak

“Onlar, emaneti gözetirler ve verdikleri sözü yerine getirirler. Onlar, ayrıca doğru şahitlik yaparlar.” (Mearic, 70/32-35).

“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir.” (Saf, 61/2-3). Ayrıca bk. Bakara, 2/225; Maide, 5/89; İsrâ, 17/34; Müminun, 23/8; İnsan, 76/7.

“Münafığın üç alameti vardır: Konuştuğunda yalan söyler, verdiği sözü yerine getirmez, emanete hıyanet eder.” (Buhari, İman: 24).

5) Empati

“Hiçbiriniz kendisi için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe gerçek mümin olamaz.” (Buhari, İman: 7)

“Komşusu açken tok yatan bizden değildir.” (İbn Ebi Şeybe, İmân: 33).

6) Cömertlik ve Diğerkâmlık

“Sevdiğiniz şeylerden Allah için vermedikçe iyilik derecesine erişemezsiniz. Her ne verirseniz Allah onu bilir.” (Al-i İmran, 3/92).

“Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.” (Furkan, 25/67).

“Onlardan önce (Medine) yurduna yerleşmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.” (Haşr, 59/9). Ayrıca bk. Bakara, 2/254, 273-274; Al-i İmran, 3/134; İsrâ, 17/26; Sebe, 34/39; Zariyat, 51/19; Leyl, 92/5-11.

7) Yardımlaşma ve Dayanışma

“Sizden, hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.” (Al-i İmran, 3/104).

“Onlar bir haksızlığa uğradıklarında, üstün gelmek için aralarında yardımlaşır.” (Şura, 42/39). Ayrıca bk. Şura, 42/36-39.

Müminler birbirleri için her parçası diğerini destekleyen bina tuğlaları gibidir.” (Buhari, Edeb: 36).

8) Dostluk ve Kardeşlik

“Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar...” (Tevbe, 9/71).

“Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse, kuşkusuz o da onlardandır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğunu doğruya iletmez.” (Maide, 5/51).

“Müminler ancak kardeşirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin.” Ayrıca bk. Al-i İmran, 3/103; Nisa, 4/139, 144; Enfal, 8/72; Hucurat, 49/10.

9) Edep ve Hayâ

“Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihdir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır. Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerine kadar salsınlar...” (Nur, 24/30-31).

“Evlenmeye güçleri yetmeyenler de, Allah kendilerini lütfuyla zengin edinceye kadar iffetlerini korusunlar. ” (Nur, 24/33). Ayrıca bk. Nur, 24/26; Ahzab, 33/59.

10) Sabır, Sebat ve Tahammül

“İşte onların, sabredip kötülüğü iyilikle savmaları ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcamaları karşılığında, mükâfatları kendilerine iki kez verilecektir.” (Kasas, 28/54).

“And olsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele. Onlar; başlarına bir musibet gelince, “Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döneceğiz” derler.” Ayrıca bk. Bakara, 2/155-156; Hud, 11/115; Lokman, 31/17; Müzzemmil, 73/10.

11) Tevazu

“Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Çünkü Allah, hiçbir kibirleneni, övüngeyi sevmez. Yürüyüşünde tabii ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir!” (Lokman, 31/18-19). Ayrıca bk. İsrâ, 17/24, 37.

12) Ağırbaşlılık

“Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürürler. Cahiller onlara laf attıkları zaman tartışmaksızın “selâm!” deyip geçerler.” (Furkan, 25/63).

13) Af ve Hoşgörü

“Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden gönül kırılan bir sadakadan daha hayırlıdır. Allah, her bakımdan zengin ve halimdir.” (Bakara, 2/263).

“Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah, iyilik edenleri sever.” (Al-i İmran, 3/133-134). Ayrıca bk. Nahl, 16/126; Kasas, 28/54-55; Şura, 42/43.

14) Nezaket ve Görgü

“Size selam verildiğinde daha güzeliyle veya aynı şekilde siz de selam verin. Şüphesiz Allah, her şeyin hesabını gereği gibi yapandır.” (Nisa, 4/86).

“Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere, geldiğinizi hissettirip (izin alıp) ev sahiplerine selâm vermeden girmeyin... Eğer evde kimseyi bulamazsanız, size izin verilinceye kadar oraya girmeyin. Eğer size, ‘Geri dönün’ denirse, hemen dönün. Çünkü bu, sizin için daha nezih bir davranıştır...” (Nur, 24/27-29). Ayrıca bk. Nur, 24/58-59; Mücadele, 58/11.

15) Güzel Söz Söylemek

“Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anne babaya iyi davranmanızı emretti. Eğer onlardan biri ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa sakın onlara ‘öf!’ bile deme, onları azarlama, onlara tatlı ve güzel söz söyle...” (İsra, 17/22-23).

“Kullarıma söyle: (İnsanlara) güzel söz söylesinler...” (İsra, 17/53).

16) Yumuşak Huyluluk

“Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi...” (Al-i İmran, 3/159).

“Firavun'a gidin. Çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar.” (Taha, 20/43-44).

Hz. Peygamber Eşec adlı bir sahabiye şöyle övmüştür: **“Sende Allah'ın sevdiği iki özellik vardır: Yumuşak huyluluk ve ihtiyatlılık.”** (Müslim, İmân: 25, 26).

17) Sevgi, Şefkat ve Merhamet

“Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.” (Tevbe, 9/128).

“Muhammed, Allah'ın Resulüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler...” (Fetih, 48/29).

Bu konuda ayrıca yukarıda cömertlik konusu için verdiğimiz ayet (Haşr, 59/9) de örnek verilebilir. Ayrıca bk. Maide, 5/54; İsrâ, 17/23-24; Beled, 90/12-18.

“Biriniz kardeşini seviyorsa ona sevdiğini söylesin.” (Ebu Davud, Edeb: 122).

18) İtidal

“Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.” (Furkan, 25/67).

“Yürüyüşünde tabii ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkinini, eşeklerin sesidir!” (Lokman, 31/19).

“Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez.” (Bakara, 2/190). Ayrıca bk. İsrâ, 17/110; Kasas, 28/76-77; Rahman, 55/7-9.

19) Kanaat

“Onlardan bazılarını kendilerini sınamak için dünya hayatının süs olarak verdiklerimiz şeylere gözünü dikme. Rabbinin rızkı daha hayırlı ve daha kalıcıdır.” (Taha, 20/131)

20) Yiğitlik

“Gevşemeyin, üzülmeyin. Eğer iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz.” (Al-i İmran, 3/139).

“Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer içinizden sabırlı yirmi kişi, iki yüz kişiye galip gelir...” (Enfal, 8/65).

“Düşman topluluğunu izlemekte gevşeklik göstermeyin. Eğer siz acı duyuyorsanız, kuşkusuz onlar da sizin acı duyduğunuz gibi acı duyuyorlar...” (Nisa, 4/104). Ayrıca bk. Enfal, 8/45; Tevbe, 9/111; Muhammed, 47/35; Saf, 61/4.

21) Saygı

“Ey müminler! Sesinizi Peygamber’in sesinden daha yüksek çıkarmayın. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber’e yüksek sesle bağırmayın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider...” (Hucurat, 49/1-3).

“Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın, birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın...” (Huucurat, 49/11).

“Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara ‘öf!’ bile deme, onları azarlama, onlara tatlı ve güzel söz söyle. Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir...” (İsrâ, 17/23-24). Ayrıca bk. Bakara, 2/194; Lokman, 31/14-15; Hucurat, 49/12.

“Üç kişinin birlikte olduğu sırada iki kişi diğerini dışarıda bırakarak baş başa konuşmasın.” (Buhari, İsti'zan: 45).

22) İhtiyat

“Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.” (Hucurat, 49/6).

“Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.” (İsra, 17/36).

“Ey iman edenler! Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, gerekli araştırmayı yapın. Size selâm veren kimseye, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek, “Sen mümin değilsin” demeyin...” (Nisa, 4/94).

23) İstişare Etmek

“Onlar, Rablerinin davetine icabet ederler ve namaz kılarlar. Onlar, işlerini istişare ederek” yaparlar. (Şura, 42/38).

“Onları affet, onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla istişare et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et. Allah, tevekkül edenleri sever.” (Al-i İmran, 3/159).

24) Çalışkanlık

“Senin göğsünü açıp genişletmedik mi? Belini büken yükünü üzerinden kaldırmadık mı? Senin şanını yükseltmedik mi? Şüphesiz her güçlkle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten, her güçlkle beraber bir kolaylık vardır. Öyleyse, bir işi bitirince diğerine koyul. Ancak Rabbine yönel ve yalvar.” (İnşirah, 1-8).

“Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez. İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir.” (Necm, 53/38-41).

25) Temizlik

“Ey müminler! Sarhoş iken konuştuğunuzun farkında oluncaya kadar, bir de -yolculuk müstesna- cünüp iken yıkanuncaya kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.” (Nisa, 4/43).

“Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O bir rahatsızlıktır. Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın...”

26) Barışçıl ve Geçimli Olmak

“Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O, hakkıyla iştiridir, hakkıyla bilendir.” (Enfal, 8/61).

“Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönüncüye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer vazgeçerlerse artık aralarını adaletle düzeltin ve onlara adil davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.” (Hucurat, 49/9). Ayrıca bk. Bakara, 2/208; Yunus, 10/25; Mümtehine, 60/7-8).

3. İki Ahlak Sisteminin Uyuştuğu ve Ayrıştığı Yönler Açısından Değerlendirilmesi

Kur’an ve sünnete dayalı ahlakta Konfüçyüsçü ahlakın bazı erdemlerini bire bir takip edemesek de İslam tarihinde Antik Yunan ve Doğu kültürleri etkisinde oluşan İslam ahlak düşüncesinde bazılarının karşılığını bulabilmekteyiz. Mesela “erdem” kavramı Kur’an ve hadiste geçmez. Aslında bu dini metinlerde erdem çoğunlukla iyi anlamına gelen hayr, hasene, salih, bir gibi kavramlarla karşılanmaktadır. İbn Miskeveyh (ö. 1030) ve Nasiruddin Tûsî (ö. 1274) gibi ahlakçıların eserlerinde “erdem” kavramının temel kavram olduğu ve ahlakın buna göre konumlandırılıp insan davranışlarına uygulandığını görmekteyiz. Nassa dayalı İslam ahlakında siyasi ve toplumsal erdemlerden ziyade bireysel erdemler öne çıkmaktadır. Özellikle siyasi erdemler ahlaki bağlamdan çok siyasi, hukuki bağlamda incelenmektedir. Ama İbn Miskeveyh’in *Tehzibü’l-Ahlak*’ı ve Tusi’nin *Ahlâk-ı Nasirî* gibi ahlak metinlerinde bireysel, ailevi, sosyal ve siyasi olan erdemler iç içe geçmiştir.

Draz, Kur’an’a dayalı İslam ahlakını yükümlülük, sorumluluk, özgürlük, niyet, gayret ve müeyyide esasları üzerinde incelemiştir (Draz, 2009: 58, 65, 74, 182-190). Bunlara imtihan unsuru da eklenebilir. İnsanın yaratılış gayesi ve yeryüzündeki varlık amacı, Kur’an tarafından bir yönüyle Allah’a ibadet, diğer yönüyle imtihan olarak açıklanmaktadır. İnsan, fiil ve davranışlarında Allah’ın rızasına uygun yaşayıp yaşamadığının tespiti için imtihan edilmektedir. İnsanın akıllı ve görece özgür bir varlık olması, onun yükümlülük ve sorumluluğunun asgari şartıdır. Kur’an insanın sosyal ve ahlaki bir varlık olarak kendi fiil ve davranışlarını seçme ve belirleme kabiliyetini onaylamakta; onun sorumluluk ve imtihan edilirliliğini bu esas dayandırmaktadır. Kur’an’ın yükümlülük ve sorumlulukta dikkate aldığı esaslar, yükümlülüğün güç yetirmeye orantılı olması, özgürlüğün tanınması, sorumluluğa konu olan fiillerin bir veya birkaç müeyyideye bağlı olması, suç ve cezanın şahsiliği şeklinde sıralanabilir. Kur’an, insanın özgür seçimi ile yaptığı fiillerin sonucuna katlanacağını belirtmekle en güçlü müeyyideyi ilan etmiş olmaktadır. Bu müeyyide, yapılan iyiliğin mükâfatını, kötülüğün cezasını görme şeklinde formüle edilebilir (Şahin, 2018: 14, 17, 23, 26).

İnsan, din sayesinde hayata geliş nedenini, nasıl yaşaması gerektiğini, Allah’a yaraşır kul olmanın gereklerini, toplumsal ilişkilerdeki ölçü ve den-

geyi, ölümü ve ölüm sonrasını anlamlandırır. İnsan, ahlaklı ve erdemli yaşamayı, zorluklar karşısında sabırlı olmayı, her halükârda şükretmeyi, her şeyde bir hayır görmeyi, karşılıksız iyilik etmeyi, yetim ve düşkünlere merhametli davranmayı, yardımlaşma ve paylaşmayı vahiy terbiyesinden geçerek öğrenir (Dorman, 2019: 58-59).

Pier, Konfüçyüs ile Zerdüşt ve Hz. Muhammed'i din kurucusu, kanun koyucu ve ahlakçı olarak karşılaştırdığı araştırmasında Hz. Muhammed'in din kuruculuğu, Zerdüşt'ün kanun koyuculuğu, Konfüçyüs'ün ise ahlakçılığı ile öne çıktığı sonucuna ulaşmıştır (Pier, 2016: 239, 243, 257). Bu karşılaştırma, İslam dini ve ahlak sisteminin kurucusu olarak Hz. Muhammed'i görmektedir. Oysa Müslümanlar, Kur'an ve Hz. Muhammed'in açık beyanıyla İslam'ın Allah tarafından gönderilmiş bir din olduğuna inanmaktadırlar. Hz. Muhammed'in din koyucu olarak görülmesi Batılı araştırmalarda yaygın olarak karşılaşılan bir yaklaşımdır. O nedenle bu nokta üzerinde durmayı çok gerekli bulmuyoruz.

Pier'e göre Konfüçyüs, dersleri ve ahlak anlayışı sayesinde Hz. Muhammed ve Zerdüşt'ün daha büyük çabalar sonucu elde ettikleri şöhretin aynısını hak etmiştir. Bu yönüyle rakiplerinden daha üstün olan Konfüçyüs, örnek olmadığı hiçbir erdemi öğretmemiştir. Ruhunu hiçbir zaman kurnazlık, kıskançlık, öfke, çıkar ve dalkavukluğa kaptırmamıştır. Yegâne tutkusu, insanların mutluluğuna katkıda bulunma arzusu olmuştur. Kişiliğinin yumuşaklığını ahlaki özdeyişlerinden anlamak mümkündür (Pier, 2016: 252).

Hem Konfüçyüs hem de Hz. Muhammed, takipçilerine, diğer insanlara karşı kardeşçe duygular beslemelerini öğütlemiştir. Konfüçyüs, birçok kötü alışkanlığı affedilemez suçlar kapsamına almıştır. Bunlardan biri, erdemsizliklerin erdem maskesi altında işlenmesidir. İkincisi yola getirilemezlik, üçüncüsü gerçek süsü vererek yalan söylemek ve iftira atma, dördüncüsü sinsice intikam almak, beşincisi ikiyüzlülüktür.

Hz. Muhammed ve Konfüçyüs, gizlenen hatalar ve kabahatlerin affedilmesi konusunda birbirine benzer. Gizlenen hatalar konusunda takipçilerinin vicdanına korku salar ve etraflarındaki her şeyin durumlarını ele vereceğini söyleyerek onları korkuturlar. İslam ahlakında buna Allah korkusu ve uhrevi ceza da eklenir. Konfüçyüs, haksızlıkların suçlunun peşini bırakmayacağını ve onun her zaman ilk kurban olacağını belirtir. Pier, Konfüçyüs'ün kabahatlerin affı konusunda Hz. Muhammed'den daha mükemmel olduğu değerlendirmesinde bulunur. Hz. Muhammed kabahati unutmamanın daha uygun olduğunu belirtmekle birlikte gerektiğinde cezalandırılabileceğini kabul eder. Konfüçyüs'e göre en iyi intikam, iyilik yapmaya devam etmektir (Pier, 2016: 256-257). "İyilik ile kötülük bir değildir. Sen kötülüğe iyi davranarak karşılık ver. Bir de bakarsın ki, seninle O zaman aranızda düşmanlık bulunan kişinin

sana yakın bir dost olduğunu görürsün.” (Fussilet, 41/34). Bu ayet, Pier’in değerlendirilmesini boşa çıkarmaktadır. Zira Hz. Muhammed de affedicilik konusunda Konfüçyüs’ten aşağı değildir. Hz. Muhammed’in bir siyasi ve askeri lider olarak savaş ortamında düşmanlarına karşı gösterdiği şiddet, Pier’de Hz. Muhammed’in daha toleranssız olduğu gibi bir kanaat oluşturmuştur (Pier, 2016: 252).

Konfüçyüs’ün ahlaki öğretisini üstün kılan başlıca özellikler, onun insan yüreğinin derinlerine inmiş olması, dini buyruklarının her toplum ve her yaştaki insana yönelik olması, hiçbir konuyu ihmal etmemesi, ancak uygulama kolaylığı sağlayarak bunları az sayıda göreve indirmesidir. Onun ahlak öğretileri, zekâsını kullanabilen herkesin öğrenebileceği kadar basit ve kolaydır. Bu, son derece doğal ve basit bir ahlak anlayışıdır. Konfüçyüsçü erdemler; insancılık, yani ayırım yapılmaksızın tüm insanlara karşı evrensel bir yardımseverlik, hiç kimseyi kayırmadan herkese hak ettiğini veren adalet, birlikte yaşayan fertlerin aynı yaşam tarzına sahip olması ve aynı sıkıntıları paylaşmaları için törenlere ve adetlere uyumluluk, her şeyde gerçeği aramayı, kendini ve başkalarını aldatmaya yönelmeden gerçeği arzulamayı sağlayan sağduyu ve doğruluk, sözde ve davranışta dürüstlük, iyiniyet, güvenle karışık bir açık sözlülük ve açık yürekliliktir (Pierre, 2016: 259-260).

İslam ahlak öğretisinin ilahi kaynaklı olması ve uhrevi müeyyide ile kontrol edilmesi, onu Konfüçyüsçü ahlaktan ayıran en önemli özelliktir. Ahlaki erdem ve davranışlara ayetlerin kaynaklık etmesi ile hadislerin kaynaklık etmesi arasında nispeten küçük bir farkın olduğu söylenebilir. Bu da ayetlerin Allah buyruğu olarak daha kuşatıcı, ahiretle irtibat kuruşu ve buyurgan oluşuna karşılık hadislerin insan olan peygamberin beşeri özelliklerini yansıtmasıdır. Bununla Hz. Muhammed’in insanlarla benzer duygu ve düşünceleri paylaşan biri olarak konuşmasını ve bunun da pratiği daha kolaylaştırıcı bir işlev görmesini kastediyoruz. Kur’an ayetlerindeki kutsiyet, aşkınlık ve derinlik, insanlar üzerinde güçlü bir otorite kurmakta, saygı uyandırmakta ve ahlaki beşerî bir olgu olmanın ötesinde dinî-kutsal bir alana çekmektedir. Kutsalı beşeri sahaya indirmekte zorluk çeken bir insanın Kur’an’ın ahlaki yönlendirmesini kolayca hayata geçirme sıkıntısı yaşama ihtimali vardır. Fakat İslam dininin şansı, Kur’anî ahlakın Hz. Peygamber ve onun örenekliğine şahit olan ilk Müslüman neslin hayatında pratiğe kavuşmuş olmasıdır. Hz. Muhammed’in “Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim” sözü bu örnekliğin ilkesel ifadesidir. Konfüçyüsçü ahlakın avantajı, insanların içinden birinin geleneksel kültür ve ahlak mirasını dikkate alarak ve sosyal hayatın nizamını sadece fertlerin becerisine bırakmayıp devlet eliyle şekillendirilmesini de işin içine katmış olmasıdır.

Sonuç

Konfüçyüsçü ahlak ile İslam ahlakı arasında yaptığımız bu karşılaştırma sonucunda iki öğretinin kaynak ve müeyyide bakımından farklılaşmasına rağmen pratik ahlaki değerler bakımından büyük benzerlikler gösterdiklerini tespit ettik. Ancak İslam'da inanç, ibadet ve ahlak birbiriyle derin ve sıkı bir ilişki içinde olduğu halde Konfüçyüsçü ahlakta bu yoktur. Onda daha çok Çin tarihi boyunca gelişerek yerleşik hale gelmiş köklü geleneğin sağladığı bir muhafazakârlık tarafından garanti edilen kültüre ve ahlaka bağlılık bilinci daha etkilidir. Konfüçyüsçü dini kültür ve ahlak sistemini benimsemiş olan toplumlarda kurallara uyma konusunda büyük bir bilinç ve titizliğin olduğu gözlemlenmektedir. İslam'daki ahlaki ilkelerin sosyal ilişkilerdeki etkisi hakkında bu kadar kesin konuşma imkânı olmayabilir. Ahlaki ilkenin bir gerekçeye dayanarak ihlal edilmesine veya askıya alınmasına tanık olabilmekteyiz. Yine de bu, bireyden bireye değişiklik göstermektedir. Bu bize ahlakın tamamen dinî bir olgu mu yoksa eğitim ve kültür gibi etkenlerin de etkili olduğu bir yapı mı olduğu konusunda tartışmalı bir görüntü vermektedir. Konfüçyüsçü ahlak öğretisinin ahlak eğitimine büyük önem vermesi onun için bir avantajdır. Aynı eğitim vurgusu, Hz. Peygamber'in pratik örnekliliği ile İslam'da da vardır. Ancak metinler, bu eğitimin insanın gelişim evrelerine ve istidatlarına uygun olarak nasıl yapılacağı konusunda yeterince açık ifadeler kullanmamaktadır. 8. yüzyıldan itibaren Antik Yunan felsefesi kaynaklı erdem ahlakının gelişmesiyle nasların ahlak eğitimi konusundaki bu suskunluğu belli bir ölçüde giderilmeye çalışılmıştır.

Doğruluk, dürüstlük, merhamet, adalet, cömertlik, tevazu, kanaat, affetme, yiğitlik gibi daha çok bireysel karakter taşıyan erdemler konusunda iki ahlak öğretisinin büyük benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Fakat ihtiyat, nezaket, görgü ve tören kuralları gibi sosyal ve siyasal erdemler konusunda Konfüçyüsçü ahlakta daha açık ve belirgin öğelerle karşılaşmaktayız. "Kişinin kendisi için istediğini başkası için de istemesi" ifadesinde formüle edilen empati hem Konfüçyüs'ün hem de Hz. Muhammed'in ifadelerinde güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır. Fakat Kur'an'ın dinde ihlas manasındaki samimiyeti vurgulamasına karşılık bireysel ilişkilerdeki içtenlik manasında samimiyetin Konfüçyüs'ün deyişlerinde daha belirgin olduğunu anlamaktayız. Anne baba ve diğer aile fertlerine karşı görevler her iki öğretilerde önemlidir. Ancak ağırbaşlılık ve nezaket gibi görgü boyutu öne çıkan erdemlerde Konfüçyüsçü ahlak öğretisinin daha açık ve örnekli ifadeler taşıdığını söyleyebiliriz.

İslam'da ahlak ile inanç ve ibadet arasında güçlü bağ kurma konusunda Tanrı-âlem ilişkisine dair teorilerin yol açtığı problemlerden söz edilebilir. Zira insan fiillerinde insanın rolü ile Tanrı'nın rolü arasında kesin bir sonuca

ulaşılamaması, bunun da itikadi sorunlara yol açması insanın kendi fiilini bütün sonuçlarıyla sahiplenmesi noktasında bir belirsizliğe yol açmaktadır. İyi ve kötünün şeylerin özüne ait bir nitelik mi yoksa Tanrı'nın buyruğuna bağlı bir değer mi olduğu tartışması da İslam ahlakında insan rolü ve sorumluluğunu tespit etmede zorlaştırıcı bir problem olarak durmaktadır. Fakat Müslüman filozofların geliştirdiği erdem ahlakı, ahlaki huyları eğitim konusu yapmak ve mutluluğu amaç olarak koymak suretiyle bu handikapları kısmen aşabilmiş görünmektedir. Konfüçyüsçü öğretinin ahlakı sadece insana özgü ve aşkın bağlardan arındırılmış gerçek bir olgu olarak görmesi uygulanabilirlik noktasında onun için bir avantaj görünmektedir. İslam evrensel ilahi bir din olsa da ilk tebliğ edildiği ve uygulandığı kültür coğrafyasının bazı özelliklerini taşımaktadır. Aynı durum Konfüçyüsçülük için de geçerlidir. O zaman İslam ahlakı ile Konfüçyüsçü ahlak arasındaki farkların bu kültürel özelliklerden etkilenmiş olabileceği mantıksal bir çıkarım olarak ileri sürülebilir. Bu durumda biri için avantaj olan bir husus diğeri için dezavantaj gibi görünebilir.

Kaynakça

- Adair, Jhon. (2014). *Konfüçyüs ve Liderlik*. Çev. Utku Öztürk. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı.
- Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dîmeşk: Dâru Tûki'n-Necâd, ts.
- Cleary, Thomas. (2009). "Giriş". *Konfüçyüs Düşüncesininin Temelleri*. Konfüçyüs. Çev. Sibel Özbudun. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Çağrı, Mustafa. 2000. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Demirkol, Murat. (2018). *İslam Düşüncesinde Erdem Ahlakı*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Dorman, Emre. (2019). *Teolojik ve Felsefi Açından Din Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Draz, M. Abdullah. (2009). *Kur'an Ahlakı*. Çev. E. Yüksel, Ü. Günay. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Fettahoğlu, Selahattin. (2003). Konfüçyüs ve Öğretisi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (16): 305-323.
- Güç, Ahmet. (2007). Konfüçyanizm. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- İbn Ebi Şeybe. (1402/1981). *el-Musanna*f. Bombay.
- İbn Hanbel, Ahmed. (1992). *El-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Ionna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Kâşifî, Hüseyin Vaiz. (2019). *Ahlâk-ı Muhsinî*. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Konfüçyüs. (1998). *Konfüçyüs'ün Öğretileri (Lun Yü)*. Çev. Ali Manav.
- Kur'an-ı Kerim ve Meali. (2018). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Müslim, *Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Pierre, Claude Emmanuel Joseph. (2016). *Zerdüşt, Konfüçyüs ve Muhammed*. Çev. Heval Bucak İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. (2012). *Çin Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları.
- Şahin, Harun. (2018). *Kur'an'ın Realist Ahlak İnşası*. Ankara: Fecr Yayınları.

ALMANYA'DA EVANJELİK DİN DERSİ ÖĞRETMENLİĞİ PROGRAMI VE TÜRK DİN GÖREVLİLERİ*

Ömer Yılmaz

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

omryilmaz64@gmail.com

Orcid: 0000-0002-2938-1009

Öz

Makalede din eğitimi bağlamında Almanya Evanjelik Kilisesi din dersi öğretmenliği programı ele alınmaktadır. Almanya'nın tercih edilmesinin birkaç sebebi vardır: Bunlardan en önemlisi Türklerin yoğun olarak burada yaşamasıdır. Bununla birlikte ilk ve ortaöğretime 700.000 civarında Türk asıllı öğrenci gitmektedir. Almanya'da din hizmetinin önemli bir bölümünü icra eden Diyanet İşleri Başkanlığı veya Diyanet Türk-İslam Birliği (DİTİB) başta olmak üzere bu ülkede farklı organizasyonlarla birlikte 2200 civarında cami derneği yer almaktadır. Sayılar dönem dönem değişmekle birlikte Diyanet Türk-İslam Birliğine bağlı camilerde 800 civarında din görevlisi hizmet sunmaktadır.

Şüphesiz makalede bahis konusu edilen Hıristiyanlığın (Protestan) teoloji, din eğitimi ve din hizmeti, ritüelleri, tarihsel tecrübesi, din adamı yetiştirme uygulaması İslam'dan oldukça farklıdır. Ancak bu farklılığa rağmen din eğitiminin mâbetle sınırlı kalmadığı noktasında her iki din müntesipleri arasında bir müştereklik söz konusudur.

Makaledeki amaç Evanjelik Kilise din eğitim müfredatının bilinerek bu ülkede din hizmeti sunacak Müslüman din görevlilerinin kendi eğitim seviye ve tarzlarını, yol ve yöntemlerini gözden geçirmelerine olanak sağlamaktır. Bu yapılırken ilgili ülkenin ve ilgili mezhebin ders programı yazılı ve elektronik ortamda gözden geçirilmiş, bulgulara bakılarak genel bir değerlendirme yapılmıştır. Sonuçta Ülkemizden Almanya'ya gönderilecek kişilerin tahsil seviyesinin yükseltilmesine dair bazı teklif ve tavsiyelerin sunulması gereği arzulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Almanya, Hıristiyanlık, Protestan, Evanjelik

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 30 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 12 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Yılmaz, Ömer. "Almanya'da Evanjelik Din Dersi Öğretmenliği Programı ve Türk Din Görevlileri". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623768>

EVANGELICAL RELIGIOUS EDUCATION PROGRAM IN GERMANY AND TURKISH CLERGIES

Abstract

In the article, the German Evangelical Church religious education teaching program is discussed in the context of religious education. There are several reasons why Germany is preferred. The most important of these is that Turks live here densely. However, around 700,000 students of Turkish origin go to primary and secondary education. There are around 2200 mosque associations with different organizations in Germany, especially the Directorate of Religious Affairs or the Diyanet Turkish-Islamic Union (DITIB), which performs a significant part of the religious service. Although the numbers vary from time to time, around 800 religious officials serve in mosques affiliated to the Diyanet Turkish-Islamic Union.

Undoubtedly, the theology, religious education and religious service, rituals, historical experience, and the practice of raising clergy of Christianity (Protestant) mentioned in the article are quite different from Islam. However, despite these differences of religious education in mâbet at the point in question is not limited is a commonality between both religious beliefs.

The aim of the article is to know the Evangelical Church religious education curriculum and to enable Muslim religious officials who will provide religious services in this country to review their educational levels and styles, ways and methods. While doing this, the curriculum of the relevant country and the relevant sect was reviewed in written and electronic form, and a general evaluation was made by looking at the findings. As a result, it was desired to submit some proposals and recommendations to increase the education level of the persons to be sent from our country to Germany.

Germany is a country that has much importance for our country. For this reason, it was believed that the religious services offered to Turkish citizens in Germany should be revised in terms of quality, and that most of the graduates of Theology Faculty who went to this country after being selected by our State after an examination should compare themselves with their colleagues from the relevant country. Each country has its own religious education program. It cannot be such an approach that they must necessarily be similar to each other. It seems that at this point where the world has come, it is essential for religious officials to raise themselves multidimensionally. In this context, it is that theology education in our country is insufficient to fulfill the religious service to be provided abroad. Germany is a federal state. Each state has its own laws. However, the Federal Constitution provides every legally recognized religious community with the opportunity to teach their own religion lessons, train their teachers and employ them.

Religion is compulsory in all official schools, except those affiliated with non-religious organizations. This course is taught by the churches' agreement on basic principles, without prejudice to the state's right to control.

In the Evangelical Church program, which is the basis of our subject, a candidate who graduates and graduates from the religious course department must obtain the approval of the Evangelical Church in order to become a teacher in a school. This document also means that the Church trusts the person concerned and can teach religion. Anyone who cannot obtain this certificate cannot be a religious teacher and cannot take religion lessons in schools.

Looking at the Evangelical Theology curriculum, it is seen that it is built on five fundamentals: The Old Testament, New Testament, History of Churches, Systematic Theology (Kalam, Morality, Philosophy of Religion), Ecumenical and Missionary Religion, respectively. Another indispensable element of evangelical theology education is that it can be applied without ignoring a pluralistic social structure while doing all these around the purposes and principles listed here. In this case, the ultimate goal of Protestant religious education is not to be more religious, but to exhibit consistent behavior inspired by religion in the society in which they live. Evangelical theology education in Germany consists of two stages: The first stage is the education that continues for six semesters, which is called Bachelor and corresponds to our undergraduate level. This includes 240 credits. The candidate at the undergraduate level must score 8 points from the dissertation and at least 2 points from the oral. Bachelor means basic theology education in a sense. The second phase is the Master's phase consisting of 4 semesters. Therefore, in a school, it is necessary for a person to successfully complete a ten-semester education in order to become a religious teacher.

Keywords: Religious Education, Germany, Christianity, Protestant, Evangelical

Giriş

Almanya'da genelde tüm Müslümanlara özelde Türk vatandaşlarına yönelik din hizmetinin önemli bir bölümünü icra eden Diyanet İşleri Başkanlığı veya Diyanet Türk-İslam Birliği (DİTİB) başta olmak üzere adı geçen ülkede farklı organizasyonlarla beraber 2200 civarında cami derneği yer almaktadır (EKD, 2000: 111). DİTİB'in kendi sayfasında verdiği bilgiye göre bu çatı kuruluş ülkede 960 dernekle ve Alman halkının %70 teveccühünü kazanmış hukuki ve mali bağımsızlığa haiz tüzel kişilik hakkı elde etmiş bir kurumdur. 2006 yılında 763 dernekte 720 civarında din görevlisi istihdam edilmişken (Yılmaz, 2006: 238-239), günümüzde bu sayı daha da artmıştır. Makalenin

amacı Almanya'da din hizmeti sunacak Türk personelin din eğitiminde edindiği seviyenin ilgili ülkenin meslektaşlarıyla karşılaştırılması, önemi ise kendi eksiklerinin farkına varmasına imkân tanumasıdır. Bu çalışma yapılırken Hamburg Üniversitesi Protestan İlahiyat Bölümü örneği ve müfredatı dikkate alınmıştır.¹ Buradan hareketle Evanjelik din dersi öğretmeni yetiştirme sürecine göz atılmıştır. Asıl konuya girmeden önce meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için Almanya'nın dini yapısı ve din-devlet ilişkisine kısaca göz atılacak, makalenin sonuna doğru ülkemizdeki din eğitimi göz önünde tutularak Almanya'da din hizmeti sunacak Türk din görevlilerine yönelik bazı teklif ve tavsiyelere yer verilecektir.

1. Almanya'nın Dinî Yapısı ve Din-Devlet İlişkisine Kısa Bir Bakış

Almanya'da dini aidiyet sorulmadığı için kimin hangi din/mezhebe mensup olduğunu net ifade etmek oldukça zordur. Yeni istatistikleri tam bilememekle birlikte bir fikir vermesi açısından değişik yazarların verilerinden hareketle yine de ortalama bir kanyaya varmak mümkündür: 1995 yılı sonu rakamlarına göre 81,8 milyon, 2016 yılında ise 82,6 milyon nüfusa sahip Almanya'nın dinî yapısı 28 milyon Katolik, 28,2 milyon Protestan'dan oluşmaktadır (Staatliches Bundesamt, 1997: 177). Ülkenin güneyinde Katolikler, kuzeyinde Protestanlar yoğunluktadır. Almanya için veriler, herhangi bir dine mensup olmayanlar ile Hıristiyan dini dışında bulunanların toplumun %29'una tekabül etmesidir. Katolikler ülke çapında 7 Başpiskoposluk ve 20 Piskoposluk şeklinde örgütlenmişlerdir. Protestanlar ise hem aktif Kilise hizmeti hem okullar başta olmak üzere diğer alanlarda görevli 25.000 İlahiyatçı çalıştırmaktadır. Bu mezhebin 17.000 kadar bay ve bayan papazı kiliselerde aktif olarak görev yapmaktadır.

Almanya'da 1933 yılında 503.000 kadar olan (Staatliches Bundesamt, 1997: 177). Yahudi sayısı günümüzde 54.000 civarında seyretmektedir. 1997 yılı itibarıyla yaklaşık 3,7 Milyon olan Müslümanların² %75 kadarını Türkler oluşturmaktadır (Spuler-Stegemann, 1998: 44). Türkiye Araştırmalar Vakfı tarafından yapılan bir ankette, Almanya'da 2400 cami bulunduğu, bunların %72,1'inin DİTİB çatısı altında toplandığı (Yılmaz, 2006: 233-240), bu ülkede yaşayan Türklerin % 93'ünün İslam dinine mensup olduğu, yine bu sayının % 88'ini Sünnî, % 11'ini ise Alevîlerin oluşturduğu vurgulanmaktadır (Radikal Gazetesi, 30. 10. 2004). Yine aynı kaynaklarda İslam içerisinde bir mezhep olarak tarif edilen Şii'lerin 125.000 civarında olduğu, Dünya Müslümanlarının

¹ Katolik din dersi öğretmenliği için bu mezhebe bağlı olma şartı istenmez. Ancak Piskoposluktan bir olur belgesi almak gerekir. (Bkz. <https://www.erzbistum-hamburg.de/Hochschule-Hochschulpastoral-Theologie-und-Seelsorge-an-Hochschulen-im-Norden#h1> <https://www.gwiss.uni-hamburg.de/kath-theologie/studium/studieninteresse.html> (Giriş: 23.1.2018)

²http://www.islamicpopulation.com/europe_islam.html (Giriş: 19.11.2004.)

%9'una tekabül ettikleri, bu ülkedeki Şiiilerin çoğunun İran asıllı, bir kısmının ise Lübnan, Afganistan ve Türkiye'den olduklarına dikkat çekilmektedir (Lemmen, 2000: 83).

16 eyaletten oluşmuş federatif bir devlet olan Almanya'da her eyaletin bir anayasası mevcuttur. Ülkenin kuzeyinde yer alan Schleswig-Holstein eyaleti hariç her eyalet anayasasında din özgürlüğü ve dinî gruplarla olan ilişkiler ele alınmıştır. 23 Mayıs 1949 yılında yürürlüğe giren ve halen meri Federal Alman anayasasının 140. Maddesi herhangi bir dine veya kiliseye referansta bulunmaz ve Almanya'nın resmî bir dini ve kilisesinin bulunmadığını söyler (Yılmaz, 2007: 308). Anayasa'nın 4. maddesi açık bir biçimde din özgürlüğüne atıfta bulunur. Alman devleti dinî cemaatlerle olan ilişkilerinde tarafsızlık, hoşgörü ve eşitlik ilkesine vurgu yapar. Bu ülkede dinî cemaatlerin sosyal ve kanunî açıdan sahip oldukları haklardan biri 140. maddeye göre özerk bir biçimde yapılanmalarıdır. Bu durumda herhangi bir dinî cemaat dinî öğretilerini kendisi belirler, görevlilerini kendileri seçer, mensuplarından vergi ve bağış alabilir, din hizmetlerini kendileri yürütür, hastane, huzurevi, anaokulu, özel okul ve üniversite kurabilirler. Almanya'da devlet okullarında din eğitimi, askeriyede din hizmeti ve devlete bağlı ilahiyat fakültelerinde görev yapacak öğretim elemanlarına ilişkin özel düzenlemeler söz konusudur. Bu, devlete dinî müfredat içeriğine müdahale değil, sadece seküler konularda karışma hakkını tanır.

Ülkenin din-devlet ilişkisine gelince; Batı ülkelerindeki hukuk sistemlerinin Hristiyanlık dininin ana ilkelerini yansıttığı söylenebilir (Yılmaz, 1994: 331). Örneğin Kilisenin aile hukuku, pazar gününün tatil olması, dinî nikâh vb. uygulamalar bunlardan sadece bir kaçıdır.

Ancak Batı Avrupa ülkelerindeki hukuk sistemleri birbirine çok yakın gözükse de din ve vicdan hürriyeti noktasında birtakım farklılıklar baş gösterir. Bunda her ülkenin geçirdiği tarihî sürecin, dinî yapının, din-Kilise ilişkisinin önemli bir payı vardır. Örneğin İngiltere'de Anglikan, İtalya'da Katolik Kilisesi devletin resmî Kilisesidir. İspanya'da, Portekiz'de Katolik Kilisesi; daha yakın zamana kadar İsveç'te Luterci, Danimarka ve Norveç'te halen Luterye Kiliseleri devletin millî Kilisesidir. Diğer Batı ülkelerinde de bir tür konkordato denilen sistemle devlet-Kilise birbiriyle içli-dışlı ilişki halindedir. Bu anlamda Fransa'yı bunlardan hariç tutmak gerekir. Bu ülkede gerçek anlamda laiklik gereği her iki güç birbirinden tamamen ayrılmıştır.

Makalede sözü edilen Alman anayasasının önsözünde (Dibace/Praeambel) bu topraklarda yaşayan insanların Tanrı katında ve insanlar nezdindeki sorumluluklarını müdrük fertler olması istenmektedir. Aynı anayasa vatandaşlarını millet ve vatan bütünlüğünü korumak, barış ve insanlığa hizmet edecek, eyaletlerdeki insicamı sağlayacak birey olarak yetişmelerini arzular.

Almanya'da din-devlet ilişkisi bağlamında farklı bir din eğitimi dikkat çeker. Bu ülkelerin pek çoğunda devlet dinî kurumların kendi adına organize olarak din eğitimi vermelerini destekler ve bunlara belirli ilkeler ve ölçütler dâhilinde ayrıcalıklar tanır. Devlet okullarında verilecek din dersinin içeriğini Kilise hazırlamakla birlikte bu derse girecek öğretmenler diğer branş hocaları gibi maaşlarını devletten alırlar. Ancak bu öğretmenlerin atanmasında ilgili cemaatin onayı alınır. Alman Anayasası'nın 7. Maddesi 4 ve 5. Fıkrası Devlete bağlı olmayan diğer mekânlarda din hizmeti sunan personelin atanmasını doğrudan Kilise'ye bırakmaktadır.

Almanya'da din eğitimi gerek federal gerekse eyalet düzleminde anayasalarında mevcut din özgürlüğü bağlamında, dinî cemaatlere bırakılmıştır. 1968 yılından önce bu ülkede mezhep ve devlete ait olmak üzere iki tip okul yapılanması söz konusuydu. Bu tarihten sonra devlet bu çift başlılığa son verip okul idaresini kendi kontrolü altına almış, din eğitimi ise ilkokulun birinci sınıfından başlamak kaydıyla zorunlu hale getirmiştir. Ders müfredatının ayarlanması, kitap, araç ve gereçlerin seçimi, öğretmenin tercihi ise kilise ve devlet tarafından tanınmış dini cemaatlerin uhdesine bırakılmıştır. Nitekim bu durum halen yürürlükte olan Alman Anayasasının 7. Maddesi'nde şu şekilde yer almaktadır:

- a) Tüm eğitim ve öğretim görevi devlet kontrolündedir.
- b) Çocuğun din dersi alıp almayacağı velisi tarafından kararlaştırılır.³
- c) Din dersi, dini inancı olmayan kuruluşlara bağlı okullar hariç tüm resmî okullarda zorunludur. Bu ders, devletin kontrol hakkını zedelemeyecek biçimde, kiliselerin temel ilkelerde anlaşmalarıyla verilir.

Federal Anayasanın 7/3 maddesi gereği belirli din ve mezhebe bağlı olmadığını açıklayan (non-confessionell) okullar hariç olmak üzere din dersi okul müfredatında bulunması gereken diğer dersler gibi standarttır. Ancak Berlin, Brandenburg ve Bremen eyaletleri daha farklı bir statü izlemektedir. Devletin denetleme hakkı saklı bulunmak kaydıyla okullarda din eğitimi dinî cemaatlerin belirledikleri ana ilkeler çerçevesinde gerçekleşir. Hiçbir öğretmen iradesi dışı din dersine girmeye, hiç kimse de din dersi almaya zorlanamaz (Alman Anayasası, 7/3).

Almanya'da Protestan din dersi verecek öğretmende aranacak en önemli şartların başında bu dersi alacak çocukla din dersine girecek öğretmenin aynı mezhepten olmalarıdır. Keza Katolik olmayan bir öğrencinin bu dersi takip edip etmemesi isteğe bağlıyken, Protestan olmayan bir öğrencinin din dersine girmesi ancak istisnai hallerde mümkündür (Vocking, 2000: 406). Aşağıda

³ Çocuğun 12 yaşına kadar anne-baba veya velisi onun din eğitimi alıp almamasına karar verir. 12-14 yaş arasında yine anne-baba karar vermekle birlikte bu çocuğun arzusu dışında olamaz. 14 yaşından itibaren ise çocuklar kendi başlarına karar verirler.

daha detaylı inceleneceği haliyle din dersi öğretmenliği için asgari ilahiyat fakültesi mezunu olmak şarttır. İlahiyat fakültelerinin bir kısmı devlet üniversitesi içinde, bir kısmı ise ilgili mezhep ve Kiliseler bünyesinde teşkilatlanmıştır. Devletle Kiliselerin kendi arasında yaptığı anlaşma gereği kiliseler bu fakültelere öğretim görevlisinin atanması, müfredatın uyarlanması, sınav yönetmeliğinin belirlenmesi gibi konularda söz sahibidir. Devlet üniversitesinde ilahiyat hocaları devlet memuru kadrosundadır. Ancak Katolik ilahiyat hocaları Katolik Kilisesinden yeterlilik belgesi almalıdır. Eğer kilise ilgili hocayı yetersiz bulursa fakülte görevi sonlandırılır. Kilise buradan boşalan yere uygun birini bulmak zorundadır. Bütün bunlar Alman Anayasa'nın 140. Maddesi gereği resmen tanınmış dini cemaatlerin hakları ve görevleri cümlesinden olmak üzere kendi tüzüklerinde genişçe tadat edilmektedir.

Almanya'da devlet okullarında sunulan din eğitiminde Katolik ve Protestanların ağırlığı hissedilir. Azınlık dinleri de genel sistem içinde kendine yer bulur. Devlete bağlı okullarda görev yapan din dersi öğretmenleri kiliselerle iş birliği içinde ancak devlet tarafından seçilip atanırlar. Bununla beraber ilgili şahsın din dersi öğretmenliği yapabilmesi için mezhebine ait dinî cemaatin onayını alması gerekir. Luteran Kilisesinde buna "Vokation" adı verilir. Onay aldıktan sonra eğer bu kişi dinî cemaatin hilafına bir davranış sergilerse görevine devam edemez (Robbers, 2008: 43-80). Benzer bir durum Almanya/Münster'de Müslüman cemaat tarafından da uygulanmıştır.⁴

2. Evanjelik Din Dersi Öğretmenin Eğitimi

Gerek ülkenin tamamı gerekse Hamburg'da Evanjelik din dersi öğretmeni olmak için en önemli kıstaslardan biri adayın Evanjelik mezhebine mensup olmasıdır. Ancak bu Evanjellik sadece Luteranları değil, Protestan kiliselerinin diğer mezheplerini de içine almaktadır. Bu bağlamda reformistler, Anglikan ve Baptistler de Evanjelik din dersi öğretmeni olabilirler. Bu sebeple öğretmen adayı merkezi Hannover'de bulunan Evanjelik-Lutheran Kilisesi'nden (*Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland*) onay belgesi (Vokation) almak zorundadır. Bu belge aynı zamanda Kilisenin ilgili şahsa güvendiği ve din dersi öğretmenliği yapabileceği anlamına gelmektedir. Bu belgeyi alamayan hiçbir kimse din dersi öğretmeni olamaz ve okullarda din dersine giremez.⁵ Protestan mezhepleri dışında başka bir Hıristiyan mezhebine mensup olanlar da Evanjelik din dersi öğretmenliği görevinde bulunamazlar.⁶

⁴ 2008 yılında Münster Üniversitesinde İslam İlahiyat Kürsü Başkanı olarak görev yapan Muhammed Swen Kalisch Kur'an ve Hz. Peygamber aleyhine sözler sarf ettiği için Müslüman çatı kuruluşlar tarafından istenmeyen adam ilan edilmiş ve fakültedeki görevine son verilmiştir.

⁵ <https://www.theologie.uni-hamburg.de/studium/studiengaenge/lehramt/infos/konfession-voraussetzung-fuer-lehrtaetigkeit.pdf> (Giriş: 23.1.2018).

⁶ <https://www.theologie.uni-hamburg.de/studium/studiengaenge/lehramt/infos/konfession-voraussetzung-fuer-lehrtaetigkeit.pdf> (Giriş: 23.1.2018).

Şüphesiz her ülkede olduğu gibi Almanya'da da yükseköğretimin bazı genel amaçları ve ilkeleri bulunmaktadır. Hem aşağıda linki verilen elektronik belge hem Kilise tarafından yayımlanmış broşürlere göre⁷ Alman yüksek tahsilinin ana hedefleri arasında kişiye metodolojik çalışma, mesleğine hâkimiyet, eleştirel bir bakış açısını kazandırma, özgür fikir üretebilme, farklı alan sahipleriyle müşterek çalışma, çoğulcu bir toplumda yaşamaya yönelik bilgi ve beceriler kazandırma bulunmaktadır. Yine deneysel çalışma, öğretme ve öğrenme becerisi, görev alacağı okulda kendi gayretini başkalarıyla ilişkilendirip koordineli çalışma hedeflenmektedir.⁸

Aşağıda internet linki verilen kaynağa göre bir kısmı burada sayılan genel amaçlar dışında Evanjelik ilahiyat tahsilinin de kendine özgü bazı misyon ve vizyonları bulunmaktadır. Buna göre; Evanjelik yüksek tahsili kişiye öğretmenlik yapabilmek, hayata İncil'in temel öğretileriyle bakabilmek, inanç ve güncel dinî konuları okul ortamına taşımaya aracılık edebilmek, İncil yorumunu sadece Kiliseler tarihi ve sistematik ilahiyat açısından değil, Hıristiyanlık harici diğer dinler açısından da yorumlayabilmek yetisi kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu son durum, Katoliklerin kendi mezhepleri doğrultusunda daha "bireyci" bir din eğitimi esas alırken, Protestanların "mezhepler üstü" bir anlayışla kolektivist bir bakış sergilediklerini göstermektedir.

Evanjelik İlahiyat müfredatına bakıldığında bunun beş temel üzere bina edildiği görülmektedir: Bunlar sırasıyla Eski Ahit, Yeni Ahit, Kiliseler Tarihi, Sistematik İlahiyat (Kelam, Ahlak, Din Felsefesi), Ekümenik ve Misyonerlik Din Bilimidir. Evanjelik ilahiyat eğitiminin ayrılmaz bir diğer önemli unsuru burada sayılan amaçlar ve ilkeler etrafında bütün bunları yaparken çoğulcu bir toplum yapısının göz ardı edilmeden uygulanabilmesidir. Bu durumda Protestan din eğitiminin nihai hedefi bireyin daha dindar olmasının çok ötesinde içinde yaşadığı toplumda dinden mülhem tutarlı davranışlar sergilemesidir.

Almanya'da Evanjelik teoloji eğitimi iki aşamadan oluşur: İlk aşama Bachelor denilen ve bizdeki lisans düzeyine denk düşen altı sömestre devam eden eğitimidir. Bu 240 krediyi kapsar. Lisans düzeyindeki aday bitirme tezinin 8, sözlüden en az 2 puan toplaması gerekir. Bachelor bir anlamda temel ilahiyat eğitimi demektir. İkinci aşama 4 sömestreden oluşan Yüksek Lisans evresidir. Yüksek Lisans eğitimi şahsa mesleğinde ilerleme ve derinlik kazandırmayı amaçlar. Dolayısıyla bir okulda kişinin din dersi öğretmeni olabilmesi için on sömestreden oluşan eğitimi başarıyla bitirmesi zorunludur. 6. sömestre

⁷ Komisyon, *Studium der Evangelischen Theologie*, EKD Texte, 28, Sommersemester 2006, Hannover, 89 s. *Rechtgrundlagen der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen*. Hannover: 2003.

⁸ <https://www.theologie.uni-hamburg.de/studium/studiengaenge/lehramt/infos/konfession-voraussetzung-fuer-lehrtaetigkeit.pdf> (Giriş: 23.1.2018).

sonunda eğer kişi Evanjelik ilahiyat eğitimini 1. Dal olarak seçmişse bitirme tezi yazmalı ve sözlü sınavına girmelidir. Eğitimini tamamlayan şahıs hem Hamburg hem diğer eyaletlerde uygulanageldiği haliyle 18 ay süren Kilise gözetiminde bir nevi staj gibi hazırlık aşamasından sonra devlet sınavına tabi tutulur. Bunlar olmadan bir okulda din dersi öğretmeni olarak çalışmak mümkün değildir.

Bachelor eğitim sürecinde üniversiteye kayıt için dil şartı aranmaz. Ancak Almanca 'ya hâkim olmak şarttır. Bununla birlikte kişi herhangi bir lisede din dersi öğretmenliği yapmak istiyorsa ve din dersini birinci ders olarak seçmişse üçüncü sönestre sonuna kadar mutlaka latince (Latinum) belgesini iktisap etmesi gerekir. Ancak yüksek lisansta okuyabilmek için iyi derecede Latince ve 10 puan değerindeki (Leistungspunkt) Yeni Ahit Yunancasına sahip olmalıdır. Bahse konu bu dil belgeleri ilgili Fakülte sınavı sonucu en geç 3.sömestre sonunda verilmektedir.⁹

3. Evanjelik Din Dersi Öğretmenlik Müfredatı

Almanya'da din dersi öğretmenliği doğal olarak eğitim bilimleri içerisinde yer alır. Bu nedenle din eğitiminin aynı zamanda pedagojik formasyon gerektirdiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu cümleden olmak üzere her din dersi öğretmeni seçeceği alana göre bir eğitim müfredatına tabi tutulmaktadır. Aşağıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere ilk ve ortaöğretimle, özürülüler ve meslek okulunda din dersi öğretmeni olmanın kendine özgü bazı şartları ve programı bulunmaktadır. Örneğin lise (LAGym) din dersi öğretmenliği için Latince bilmek şarttır. Bu dili aday en geç 3. Sömestre sonuna kadar barmak zorundadır. Yine Lise öğretmenliği için Yunanca İncil okuyabilme becerisine sahip olmak gerekir. Bunun dışında ilk-orta (LAPS) ve özürülüler okulunda (LAS) din dersi öğretmeni olmak isteyenlerden İncili yüzeysel okuma ve anlamaları, kısmen Yunanca bilmeleri, asıl ve yardımcı dinî kaynaklara incek kadar bilgi sahibi olmaları istenmektedir. Almanya'da hali hazır uygulandığı şekliyle Bachelor öğretmenlik bölümleri ilgili kaynakta¹⁰ şu adlarla karşılık bulmaktadır:

Lehramt an der Primarstufe/Sekundarstufe I (LAPS) → 1-10 sınıf öğretmenliği

Eğitim Bilimleri (Erziehungswissenschaften) 80 Puan	1. ders seçimi 45 Puan	2. ders seçimi 45 Puan
Bachelor tezi 10 Puan		

⁹ <https://www.theologie.uni-hamburg.de/studium/studiengaenge/lehramt/infos/konfession-voraussetzung-fuer-lehrtaetigkeit.pdf> (Giriş: 23.1.2018)

¹⁰ <https://www.theologie.uni-hamburg.de/studium/studiengaenge/lehramt/infos/konfession-voraussetzung-fuer-lehrtaetigkeit.pdf> (Giriş: 23.1.2018)

Lehramt an Gymnasien (LAGym) → Lise Öğretmenliği

Eğitim Bilimleri (Erziehungswissenschaften) 40 Puan	1. ders seçimi 70 Puan	2. ders seçimi 60 Puan
Bachelor tezi 10 Puan		

Lehramt an beruflichen Schulen (LAB) → Meslek Okulu Öğretmenliği

Eğitim Bilimleri (Erziehungswissenschaften) 35 Puan	1. ders seçimi 90 Puan	2. ders seçimi 45 Puan
Bachelor tezi 10 Puan		

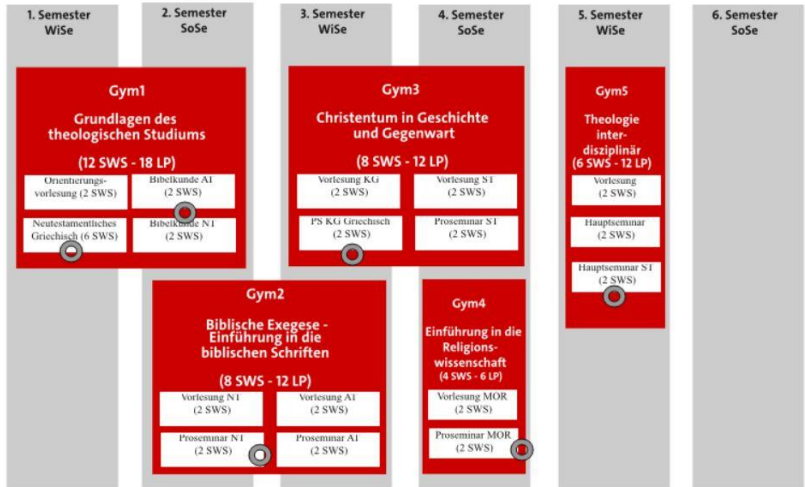
Lehramt an Sonderschulen (LAS) → Engelli Çocuklara Mahsus Okul Öğretmenliği

Eğitim Bilimleri (Erziehungswissenschaften) 125 Puan	1. ders seçimi 45 Puan
Bachelor tezi 10 Puan	

Bu tabloda her bir branş için ağırlıkları değişen oranda adayın kredi almak zorunda olduğu asli derslerin ikincil derslere göre daha yüksek AKTS puanına sahip bulunduğu gözlemlenmektedir. Bu tablolara göre aday hangi okul öğretmenliğini okumak istediğini kararlaştırıp ona göre bir ders seçimi yapacaktır. Makalede esas alınan Evanjelik din dersi öğretmenliğini 1. ya da 2. Dal olarak seçen kişi tabloda gösterildiği şekliyle ek başka bir dal daha tercih etmektedir. Ancak burada en önemli nokta aday neyi seçerse seçsin değişmeyen tek ders eğitim bilimleridir. Eğitim bilimlerinin içeriği ise okul şekline göre farklılıklar arz etmektedir. Örneğin 1-10. Sınıf öğretmenliği için ilkökul pedagojisi yer alırken, Lise (Gymnasium) için “Kernpraktikum & Fachdidaktik” müfredatı devreye girmektedir.¹¹

¹¹https://www.theologie.uni-hamburg.de/studium/studiengaenge/lehramt/unterlagen/handbuch_bachelor.pdf (Giriş: 23.1.2018)

BA Teilstudiengang Ev. Religion LAGym 2. Unterrichtsfach ab WiSe 16/17 (60 LP)



Evanjelik İlahiyat Derslerine gelince;¹² aşağıda Almanca müfredatı belirtilen Evanjelik İlahiyat tahsilini birinci dal olarak seçen Bachelor aşamasındaki bir öğretmen adayı 1 ve 2. Sömstrede ana hatlarıyla İlahiyat temel eğitimi, yeni ve eski Ahit okumaları ve yorumları derslerini almaktadır. 3 ve 4. Sömestrede geçmişten günümüze Hıristiyanlık tarihi ve din eğitimine giriş derslerini okumaktadır. 5 ve 6. Sömestrede daha ziyade interdisipliner ve mezhepler üstü ilahiyat adı verilen bir nevi mukayeseli ilahiyat eğitimi görmektedir. Din eğitiminin örgün ve yaygın hali dikkate alındığında şu ana kadar Alman okulla-

BA Teilstudiengang Ev. Religion LAGym 1. Unterrichtsfach ab WiSe 16/17 (70 LP)

1. Semester WiSe	2. Semester SoSe	3. Semester WiSe	4. Semester SoSe	5. Semester WiSe	6. Semester SoSe		
Gym1 Grundlagen des theologischen Studiums (12 SWS - 18 LP) Orientierungsvorlesung (2 SWS) Biblikunde A1 (2 SWS) Neutestamentliches Griechisch (6 SWS) Biblikunde N1 (2 SWS)		Gym3 Christentum in Geschichte und Gegenwart (8 SWS - 12 LP) Vorlesung K.G. (2 SWS) Vorlesung S1 (2 SWS) PS K.G. Griechisch (2 SWS) Proseminar S1 (2 SWS)		Gym5 Theologie interdisziplinär (6 SWS - 12 LP) Vorlesung (2 SWS) Hauptseminar (2 SWS) Hauptseminar S1 (2 SWS)		Gym6 Vertiefungsmodul (4 SWS - 10 LP) Vorlesung (2 SWS) Hauptseminar (2 SWS)	
		Gym2 Biblische Exegese - Einführung in die biblischen Schriften (8 SWS - 12 LP) Vorlesung N1 (2 SWS) Vorlesung A1 (2 SWS) Proseminar N1 (2 SWS) Proseminar A1 (2 SWS)		Gym4 Einführung in die Religionswissenschaft (4 SWS - 6 LP) Vorlesung MOR (2 SWS) Proseminar MOR (2 SWS)			

rında verilen Evanjelik din eğitimine ve öğretmenlerine dair kısa malumat verilmiş oldu. Yukarıda verilen tablo ile aşağıda verilen tablo arasında dikkat çeken en önemli husus, birincilerde eğitim/pedagoji ağırlıklı bir sistem ve eğitim talep edilirken, ikinci tablo tam bir ilahiyat eğitimi amacına yöneliktir. Bu tür bir yaklaşım Ülkemizde birkaç yıl önce İlahiyat Fakültesini bitirmiş adayların din kültürü ve ahlak dersi verebilmesi için pedagojik formasyon bilgisini Eğitim Fakültelerinden almasına benzer bir duruma benzemektedir.

Sonuç ve Teklifler

Avrupa genelinde din dersine giren öğretmenlerin birçoğu, keza papazların önemli bir kısmı akademik unvana sahiptir. Bu ülkelerde süreç farklılık

¹²<https://www.theologie.uni-hamburg.de/studium/studiengaenge/lehramt/ba-laps-ab-wi-se-2016.pdf> (Giriş: 23.1.2018)

gösterse bile, din hizmeti sunan öğretmenlerin hepsi yüksek tahsil yapmak zorundadır. Bahse konu yüksek din eğitim ve öğretim süreci anılan ülkelerde 5 ila 8 yıl arasında değişmektedir (Yıldız, 2003: 136-138). O halde içinde yaşadığımız çağın da tabii sonucu artık böylesine önem arz eden bir görevi deruhte edecek kimselerin yüksek tahsil yapması kaçınılmazdır. Bir diğer ifadeyle pedagojik formasyona sahip olmayanların din dersine girmeleri mümkün değildir.

Türkiye'nin geçmişinde din eğitimi noktasında büyük açmazların yaşandığı bilinmektedir. 1924 yılında tevhid-i tedrisat kanunu ile bütün eğitim ve öğretim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı emrine verilmiştir. Kadim bir geleceğe sahip din eğitiminin ana çekirdeğini oluşturan medreseler kapatılmış, buna mümasil ortaöğrenim seviyesine denk düşen İmam-Hatip Liseleri, yükseköğretime denk düşen İlahiyat Fakültesi ihdas edilmiştir. İlahiyat Fakültesi tarihini, Üniversite bağlamında Darülfünun'da 1 Eylül 1900 yılında açılan „Ulûm-i Âliye-i Diniyye“ şubesi esas alınarak başlatmak mümkünse de “İlahiyat” ismiyle başlangıcı Tevhid-i Tedrisat Kanunu uyarınca Mayıs 1924 tarihinde Darülfünun'a bağlı olarak açılan İlahiyat Fakültesi'yedir. 1933'te Darülfünun ve ona bağlı bütün müesseseler kadro ve teşkilatlarıyla beraber kaldırılmış, yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuştur. Ancak İlahiyat Fakültesi'ne yer verilmemiş, Edebiyat Fakültesine bağlı ve sadece akademisyenliğe yönelik İslâm İlimleri Tetkik Enstitüsü açılmıştır. Bu Kurum da 1936 yılı sonrası kadro sıkıntısı çekmiş ve 1941 yılında kapatılmıştır. Dolayısıyla Türkiye'de 1933'ten itibaren 1949 yılında Ankara Üniversitesinde bir İlahiyat Fakültesi açılıncaya kadar on altı yıl boyunca dini yüksek tahsil mahrumiyeti yaşanmıştır (Tosun, 2009: 295).

Hatta din öğretimi okullarda olmadığı gibi evlerde de yasaklanmış, gizli sürdürülen dinî tahsil sıkı bir takibata maruz bırakılmıştır. 1949 yılında bu defa İlahiyat Fakültesi yeniden açılmış, 1957 yılında ortaokullarda isteğe bağlı din dersleri konulmuştur. 1982 yılında askeri idare tarafından çıkartılan anayasa ile ortaöğretimde din dersi artık zorunlu bir ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Daha yakın zamanda bu okullara farklı dini dersler ilave edilmiştir. Ülkemizde geline aşamada dini yüksek tahsil veren fakültelerin (İlahiyat-İslami İlimler) sayısı yüzü aşmıştır. Üstelik gittikçe küçülen dünyada din hizmetinin seyri değişmiş, alanı genişlemiştir. Bu ise doğal olarak din hizmeti sunan personelin keyfiyet bakımından kendisini daha da geliştirmesini zorunlu kılmıştır. Bununla beraber Ülkemizde din hizmeti sunan Diyanet'in görev alanı da çok fazla genişlemiş, cami merkezli din hizmet ve eğitimi artık sosyal merkezli bir hale evrilmiştir.

İslamofobik tavırlar olmakla birlikte vatandaşlarımızın yoğunluklu yaşadığı Almanya başta olmak üzere (Hamburg, Bremen, NRW) ve diğer Batı

lkelerinde Müslüman ğreticiler tarafından İslam din dersleri verme hakkı hatta İslam Dini'nin diğerk dinler gibi bütün haklardan yararlanması gerektiği yönünde kararlar alınmıştır. Bu hepimize aynı zamanda gelecekte büyük sorumluluklar yklemetedir. Bu ülkelerde okuyan Türk asıllı öğrencilerin geleneksel disiplin anlayışından çok farklı bir ortamda yetiştikleri unutulmamalı, disiplin yalnızca zahiri bir itaat olmadığı gibi zorlama hiç değildir (cal, 1991: 173).

Avrupa'da istemeyene din dersi verilmezken, isteyenler için devlet tarafından imkânlar hazırlanmaktadır. Keza Evanjelik din eğitiminin nihai amacı iyi irdelendiği takdirde burada içselleştirilmemiş kuru dindarlığa sahip bireyler yetiştirmektense toplum içinde tutarlı davranışlar sergileyen, aynı zamanda dini telemeyen fertler arzu edilmektedir. Bu, işin resmi boyutu yanında gönül boyutunun da ihmal edilmemesi gerektiği anlamına gelmektedir.

Evanjelik din eğitim elemanlarının kendi kutsal kitapları İncili Yunanca okuma ve anlama, üstelik bunları güncel yoruma tabi tutup, çoğulcu toplum yapısına uyarlama yetileri dikkate alındığında, kendi din dersi ğretmenlerimiz Kur'an'ın dili Arapça 'ya vukufiyetleri sorgulanmalıdır. Alman Evanjelik din eğitimi ve ğretimi bağlamında bir karşılaştırma yapacak olursak devletimiz ve dolaysıyla dini yüksek tahsil veren eğitim kurumlarımızın yapması gereken bazı önemli görevlerin bulunduğuna inanıyoruz:

1- Her branştaki stajyerlik devresi daha itinalı denetlenmelidir. Bulunduğu bölgede gözle görülür ilmî, meslek, sosyal vb. alışmalar yapmayanların stajyerliği kalkmamalıdır.

2- Din eğitimi ve din hizmetinde görevli olan kişilerin belli sahalarda branşlaşması ve profesyonelleşmesi sağlanmalıdır.

3- Din eğitimiyle iştgal eden görevlinin toplum nezdindeki saygınlığını muhafaza edecek tarzda etik kurallara uygun davranıp davranmadığı sorgulanmalı ve denetime tabi tutulmalıdır.

4- Din eğitimcisi diksiyon, güzel konuşma, bilgisayar kullanma, empati, güzel sanatlar gibi çağımıza uygun iletişim teknikleriyle teviz edilmelidir.

5- Din eğitimcisinin gerek kendisinin yetişmesi gerekse yetiştirdiği öğrencilerde kuru bir dindarlık yerine toplumsal yaşam, çoğulcu anlayış ve tahammülü önceleyen bir fert olmalarına dikkat edilmelidir.

6- Din eğitimi mfredatımız Evanjelik din eğitim programında da dikkat çekildiği üzere sosyal yaşamın dinî boyutuna uyum sağlamaya, etik alanda dinden yararlanma hedefine uygun hazırlanmalıdır. Buna ilaveten İslam'ın evrensellik boyutu ve çoğulcu bir toplumda hoşgörü ve eşitlik üzere yaşamanın yollarını amalıdır.

7- Dini Yüksek tahsil kurumları arasında eşgüdümlü çalışmalar yapılmalıdır.

8- Yurtdışına gönderilen e görevliler bir rol yığılmasıyla baş başa bırakılmamalıdır. Onların hizmet kapsam alanları Türkiye'deki gibi değildir. O nedenle yurtdışı şartlarını dikkate alan farklı bir eğitim programı uygulanmalı veya Diyanet tarafından yoğun bir hizmet içi kursu marifetiyle bu eksiklik giderilmelidir.

9- Din Görevlilerinin dil sorunu mutlaka çözümlenmelidir. 2010 yılında EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) Başkanlığı'nı yapan Margot Kaessmann, Almanya'da uyumu zorlaştıran engellerden birini bu ülkenin dil ve kültürü hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan imamlar olarak görmektedir. Bu önemli bir ithamdır. Bunun telafisi cihetine gidilmelidir (Kaessmann, 2011: 23-24).

Kaynakça

- Kaessmann, Margot. (2011). *Vergesst die Gastfreundschaft Nicht*. Berlin: Ullstein Verlag.
- Komisyon. (1997). Statisches Bundesamt, *Datenreport 1997*, Band 340, (Bundeszentrale für politische Bildung). Bonn:
- Komisyon. (2000). Almanya Protestan Kiliseler Birliği (EKD). *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloh Yayınevi.
- Komisyon. (2003). *Studium der Evangelischen Theologie, EKD Texte 28*, Sommersemester 2006; Rechtgrundlagen der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen. Hannover:
- Lemmen, Thomas. (2000). *Basis Wissen İslam*. GTB.
- Öcal, Mustafa. (1991). *Temel Eğitim ve Orta Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Robbers, Gerhard. (2008). "Almanya". *AB Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*. ed. A.Köse, T. Küçükcan. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Spuler-Stegemann, Ursula. (1998). *Muslimen in Deutschland*. Breisgau: Herder-Spektrum.
- Tosun, Cemal. (2009). "Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitimi Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi 2* (1), 293-303.
- Vocking, Padre Hans. (2000). AB Ülkelerinde Bulunan Devlet Okullarında Din Dersleri. *Uluslararası AB Şurası*. II: 403-411. Ankara: DİB Yayınları.
- Yıldız, İlhan. (2003). Avrupa Birliğine Taşındığımızın Görevlisi ve Din Hizmetleri Tablosu. *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu*. 131-145. Ankara: DİB Yayınları.

Yılmaz, Ömer. (2006). Yurtdışı Cami ve Cami Dışı Din Hizmetleri. *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*. H. Köken (Ed.). 233-263. Ankara: DİB Yayınları.

Yılmaz, Ömer. (2007). Avrupa Birliği Üye Ülkelerinin Ulus Anayasalarında Din ve Vicdan Özgürlüğü. *CÜİF Dergisi* 10 (1), 299-315.

Yılmaz, Ömer. (2009). Avrupa Birliğine Üye Ülkelerin Dini Yapısına Kısa Bir Bakış. *CÜİF Dergisi*, 13 (1), 303-322.

<https://www.erzbistum-hamburg.de/Hochschule-Hochschulpastoral-Theologie-und-Seelsorge-an-Hochschulen-im-Norden#h1> (Giriş: 19.11.2004)

<https://www.gwiss.uni-hamburg.de/kath-theologie/studium/studienintresse.html> (Giriş: 19.11.2004)

http://www.islamicpopulation.com/europe_islam.html (Giriş: 19.11.2004.)

<https://www.theologie.uni-hamburg.de/studium/studiengaenge/lehramt/infos/konfession-voraussetzung-fuer-lehrtaetigkeit.pdf> (Giriş: 23.1.2018)

https://www.theologie.uni-hamburg.de/studium/studiengaenge/lehramt/unterlagen/handbuch_bachelor.pdf (Giriş: 23.1.2018)

<https://www.theologie.uni-hamburg.de/studium/studiengaenge/lehramt/balaps-ab-wise2016.pdf> (Giriş: 23.1.2018)

İBN KEMAL'İN BAZI METAFİZİK MESELELER KONUSUNDA CÜRCÂNÎ'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER*

Özkan Tekin

Dr., MEB Öğretmen

ozkantekin36@gmail.com

Orcid: 0000-0002-0327-7000

Öz

İbn Kemal ya da diğer meşhur adıyla Kemalpaşazâde Osmanlı döneminde yetişmiş büyük bir âlim, filozof ve Şeyhülislamdır. Başta fıkıh olmak üzere, tefsir, hadis, kelim, felsefe, tarih ve edebiyat gibi birçok ilim dalında İslam ilim ve düşünce tarihini derinden etkileyen önemli eserler vermiştir. Meseleleri deskriptif değil de analitik ve kritik olarak ele alan İbn Kemal, felsefe ve kelamın ortak meselelerinden varlık, mahiyet, imkân ve isbât-ı vâcib gibi birçok konuda özel risaleler yazmıştır. Biz, bu makalede onun mahiyet ve varlık konusunda büyük Eş'arî kelamcısı Seyyid Şerif Cürcânî'ye yönelttiği eleştirileri ele aldık. *Şerhu'l-Mevâkıf* ıyla ileriki dönem kelamında derin izler bırakan Cürcânî gibi bir otoritenin tenkide konu olması anlamlı bir durumdur. İbn Kemal; İbn Sînâ, Tûsî ve Kâtibî gibi filozoflar ile İcî, Teftazânî, Cürcânî ve Devvânî gibi kelam âlimlerinin bu meselelerdeki görüş ve yaklaşımlarını da dikkate alarak tahlil, tetkik ve değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn Kemal, Cürcânî'yi gerek önceki âlimlere ait görüşleri kusurlu takdim ve şerh etmesi gerekse isabetsiz temellendirmeler yapması sebebiyle eleştirmiştir. Onun eleştirdiği mütekellimin aynı zamanda kelami ve felsefi açıklamaları için esas kabul ettiği bir âlim olması ayrıca önemlidir. Bu da bize, Müslüman âlimlerin saygıda kusur etmeden özgür fikir beyanı noktasında ne kadar seviyeli olduklarını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mahiyet, Varlık, İbn Kemal, Cürcânî

IBN KEMAL'S CRITICISM OF AL-JURJANI ON ESSENCE AND EXISTENCE

Abstract

Ibn Kemal, also known as Kemalpaşazâde was a great scholar, philosopher and Shaykh al-Islam who grew up in the Ottoman period. He produced

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 31 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 19 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Tekin, Özkan. "İbn Kemal'in Bazı Metafizik Meseleler Konusunda Cürcânî'ye Yönelttiği Eleştiriler". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623775>

important works that deeply affected the history of Islamic science and thought in many branches such as fiqh, tafsir, hadith, theology, philosophy, history and literature. Ibn Kemal, who dealt with the issues analytically and critically rather than descriptively, wrote special pamphlets on many subjects such as existence, possibility and *Isbât-ı Wacib/ithbat al-wajib*, which are common issues of philosophy and kalam. We have discussed the critics of Ibn Kemal that was directed to the great Ash'ari theologian Sayyid Sharif Al-Jurjani. It is meaningful that an authority like Curcânî/ Al-Jurjani, who left deep traces to the following periods with his *Şerhu'l-Mawâkıf*, was the subject of criticism. Studies and evaluations were carried out by using the views and approaches of philosophers such as Ibn Sînâ, Tûsî and Kâtibî and theologians such as Îcî, Teftazânî, Al-Jurjani and Al-Dawwani, Ibn Kemal was criticized for making Jurjani's views and commentaries inaccurate and for making inaccurate grounds. It is also important that the person criticized by him was also a scholar that he regarded as essential for his theological and philosophical explanations. It shows us the level of views of Muslim scholars in terms of expressing their free opinions.

In this article, we dealt with some problems related to existence, nature, and possibility from the perspective of Ibn Kemal in the context of metaphysics and tried to determine what kind of criticism he directed to Curcânî and how he justified them. Being more of existence, the mental existence, the creation of nature(quality), the verification of ays and lays, the possibility is necessary for possible are the fundamental issues of metaphysics, about each he wrote in a treatise. In his examination of every issue, Ibn Kemal applied not only to Curcânî's but also to the views of many philosophers and scholars, especially Ibn Sînâ, Tûsî, Kâtibî, and Devvânî. He brought them up, sometimes to support his views and sometimes to criticize. Whether existence and nature(quality) are the same or separate is one of the essential disputes between theologians and philosophers; likewise, whether the mental existence is accepted or not, whether the attributes are created or not are among the main problems Ibn Kemal criticized Curcânî.

Curcânî's views and statements, which are the subject of criticism, mainly consist of errors caused by carelessness and carelessness. Although some of them are inaccurate explanations and justifications, most of them consist of explanations that contradict the explanations in other works or other parts of the same work. Curcânî's attempt to reconcile theology and philosophy sometimes prompted him to make inconsistent statements. The fact that the ground he stands on is the science of theology, but his desire to take advantage of the opportunity of philosophy to make metaphysics has caused him to conflict

with the philosophers. In this study, we have determined that Ibn Kemal raised objections and criticisms that would undermine the scientific authority of Cürjanî, who was the last great authority of the theology of the contractor's period. It is possible to say that throughout Ottoman history, studies of theology and philosophy were carried out thanks to these criticisms. The specific issues dealt with in the treatises were re-discussed by referring to many ancient thinkers' views, and attention was drawn to the specific aspects of the issues. When we evaluate Ibn Kemal's Curcânî criticisms from this point of view, it is possible to say that a significant contribution was made to scientific activities.

Keywords: Kalam, Essence, Existence, Ibn Kamal, Al-Jurjani

Giriş

İbn Sînâ, İslam düşünce tarihinde felsefe kapsamında bazı kelami problemleri de gündeme getirmesi, daha doğrusu kelim ilminin bazı konularını da kapsayacak şekilde felsefe yapmasıyla tanınan Müslüman filozoftur. İbn Rüşd'ün onu kelamcılık yapmakla suçlamasının kısmi bir gerçeklik payı olabilir.¹ Kendisini saf Aristocu, İbn Sina'yı Aristo çizgisinden ayrılmış bir filozof olarak gören İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya karşı tutumunun altında yatan saikler her ne olursa olsun, ortada İslam düşüncesinin kelim ve tasavvufuyla İbn Rüşd'ü değil, İbn Sînâ'yı takip etmesi gibi bir hakikat durmaktadır. Veysel Kaya'nın ispatlamaya çalıştığı gibi İbn Sînâ ister mahiyet, mümkün ve zorunlu gibi kavramlara dair yaklaşımını kelamcılara borçlu olsun² isterse Müteahhirîn dönemi kelamının kendisini ifşa ettiği gibi Eş'arî kelamı İbn Sînâ felsefesini sistemine entegre etmiş olsun, gördüğümüz gerçek, felsefe ile kelim arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu durumdur. Müteahhirîn kelamı Gazzâlî ile başlatılsa da felsefe ve kelamın mezcinin gerçek manada Eş'arî kelamcısı Fahreddin Râzî ve İbn Sînâcı filozof Nasîruddin Tûsî eliyle gerçekleştiğini görmekteyiz.

Râzî sonrası Eş'arî kelamcılar arasında Seyyid Şerif Cürcânî'nin özel bir otoritesi vardır. Onun karizması, Râzî sonrasının diğer önemli mütekellimleri olan Kadı Beyzâvî, Îcî ve Teftazânî'yi gölgelemiştir. Kelam sahasında ondan sonra eser veren âlimler, onu dikkate almışlardır. İbn Kemal'in böyle bir otoriteyi yazdığı kelamî ve felsefî risalelerde özel olarak mercek altına almasını anlamak mümkündür. İlmî tahkik ve tenkit gereği olması bir yana onun otoritesini sorgulamak istemiş de olabilir. Hemen hemen birçok kelim risalesinde diğer mütekellim ve filozoflardan ziyade onu hedef tahtasına koyması

¹ Bk. Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd Felsefesi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul, İsam Yayınları, 2015).

² Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara, Otto Yayınları, 2015).

bizi böyle alternatif bir gerekçe arayışına sevk etmektedir. Cürcânî'yi İbn Kemal gözlüğüyle okuduğumuzda İslam kelamının o büyük otoritesinin birden heybetini kaybettiğini, hatalar yapan, muğlak konuşan bir ilim adamına dönüştüğünü görmekteyiz. İbn Kemal, kendisine çağ olarak daha yakın olan Devvânî'yi de yer yer eleştirmiştir, ama bu eleştiri, Cürcânî'ye yönelik eleştirisiyle mukayese kabul etmez. İbn Sînâ'dan itibaren kimi filozof kimi mütekelim yönüyle öne çıkan çok sayıda Müslüman düşünür gelmiştir. İbn Kemal işte böyle zengin bir ilim ve felsefe mirasını devralarak araştırma yapmış bir Osmanlı âlimidir.

Cürcânî'ye yönelik İbn Kemal eleştirilerini daha önce Ömer Mahir Alper, "Mahiyetin Mec'uliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi" adlı çalışmasında ele almıştır.³ Bu çalışma bizim için önemli bir rehber kaynaktır. Bağımsız olarak hem İbn Kemal hem de Cürcânî üzerine yapılmış çalışmalar vardır. *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği* adlı editoryal kitapta birçok araştırmacı Cürcânî'yi İslam düşüncesi açısından değişik yönleriyle incelemişlerdir.⁴ İbn Kemal üzerine yakın zamanda yapılmış spesifik konulu araştırmalara, Necmi Derin⁵, Mehmet Aydın⁶, Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan'ın⁷ çalışmalarını örnek verebiliriz. Biz bu çalışmada İbn Kemal'in Cürcânî'ye varlık, mahiyet ve imkân gibi metafizik meseleler konusunda yönelttiği eleştirileri bazı risalelerinden hareketle gün yüzüne çıkaracağız.

1. Mümkün Mahiyet ile Madum Zat Arasındaki Fark

Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ta mahiyetlerin mec'uliyeti meselesini incelediği kısımda filozofların mümkün mahiyet kavramı ile Mu'tezile'nin madum zât kavramını şöyle karşılaştırmaktadır:

"Hiçbir akıllı kişi, onların, 'mahiyet mec'ul değildir' şeklindeki sözlerinden vehmin ilk anda anladığı gibi, *Mu'tezile'ye nispet edilen 'Mümkün madumlar, bir failin etkisi olmaksızın kendinde karar bulmuş sabit zâtlardır; failin etkisi ancak ve ancak o zâtların varlıkla nitelenmesindedir.' görüşü hariç,*

³ Ömer Mahir Alper, "Mahiyetin Mec'uliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

⁴ Bk. M. Cüneyt Kaya (Ed.), *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

⁵ Necmi Derin, *Kemalpaşazâde ve Taşkoprüzâde Risaleleri Bağlamında İslâm Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016).

⁶ Mehmet Aydın, *İbn Kemal Paşa ve Taşkoprülüzâde'de Zihni Varlık* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016).

⁷ Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi 27* (2012): 87-116.

'Mümkün mahiyet, dışarıdaki takarrürü ve sübutunda var edici faille muhtaç değildir' dememiştir."⁸

İbn Kemal'e göre, Cürcânî, Adudüddin İcî'nin *el-Mevâkıf*'taki ibareleri ile iç içe olan açıklamasında zâtın zât olmasının câilin ca'liyle olup olmadığı meselesi ile mümkün mahiyetin (nefsü'l-mahiye) câilin ca'liyle olup olmadığı meselesini birbirine karıştırmıştır. Hâlbuki madum zât ile mümkün mahiyet, câ'ilin ca'liyle olup olmama bakımından birbirinden farklı şeylerdir.⁹

İcî ve Cürcânî, iki mesele arasındaki farkı kavrayamadığı için mümkün madumların dışarıda failin etkisi olmaksızın sübutunda ca'li inkâr edenlerin şüphesini mahiyetin câ'ilin ca'li olmadan mahiyet olup olamayacağı meselesine taşımıştır.¹⁰ Hâlbuki Mu'tezile, mümkünün dışarıdaki varlığının ötesinde failden değil, kendinden kaynaklanan bir sübutu olduğu için zâtın câ'ilin ca'liyle zât olduğu görüşünü kabul etmez.

Fahreddin Râzî'nin *Muhassal*'da bazı Mu'tezile âlimlerine atıfla naklettiği görüşe göre mümkün madumlar, varlığa geçmeden önce zât, a'yân (cevh) ve hakikattir. Failin etkisi, onları zât kılma (ca'l) şeklinde değil, bu zâtları mevcut kılma şeklindedir.¹¹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*'da bu açıklamaya dayanarak zât ile mahiyet arasındaki farkı ortaya koymuş ve mümkün mahiyete mec'uliyetin nasıl eklendiğini temellendirmiştir:

"Mahiyetin mec'ul olmadığını ileri sürenler, mahiyetin ibdâ edilmemiş olduğunu söylememişlerdir. Aksine bir mahiyet farz edildiğinde onun bu mahiyet olmasının câ'ilin ca'liyle gerçekleşmediğini söylemişlerdir. Mec'uliyet, mahiyete bizim o mahiyeti varsaymamızdan sonra katılan bir zarurettir. Mu'tezile'nin 'failin etkisi, zâtların zât yapılmasında değildir' görüşü bunun gibi değildir. Çünkü onlar madum zâtların failin etkisi olmaksızın ezelde sabit olduğunu kabul ederler."¹²

⁸ Adudüddin İcî, "el-Mevâkıf", *Şerhu'l-Mevâkıf* içinde, yazar: Cürcânî, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1: 611; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1: 611.

⁹ Kemalpaşazâde (İbn Kemal), Şemseddin Ahmed. "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ul) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair", çev. Ömer Mahir Alper. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 171. İsim birliği açısından bu risalede de müellifin adı İbn Kemal olarak verilecektir. Makalenin adı uzun olduğu için kısaltma ile baş kısmı "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması" şeklinde verilecektir.

¹⁰ İbn Kemal, "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması", 172.

¹¹ Fahreddin Râzî, *Muhassal*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, yazar: Nasiruddin Tûsî (Beyrut: Dâru'l-azvâ, 1985), 81-82.

¹² Nasiruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (Beyrut: Dâru'l-azvâ, 1985), 84. Benzer bir açıklama için bk. Nasiruddin Tûsî, *el-Evcibetü'l-Mesâilü'n-Nasiriyye* (Tahran: İntişârât-ı Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî, 2005), 226-228.

Tûsî'nin özetle ortaya koyduğu gibi, filozoflar, mahiyetin ibdâ edilmiş olduğunu söylememişler, farz edenin farz etmesiyle ortaya çıktığını, ancak bir câilin ca'liyle mec'ul olmadığını kabul etmişlerdir.

2. Mahiyetlerin Mutlak veya Genel Olarak Mec'ul Olduğu İddiası

Fahreddin Râzî ve Kâtibî'nin birleşik mahiyeti ihtilaf kapsamından çıkarmasına karşılık İcî ve Cürcânî'nin basit mahiyete ilaveten birleşik mahiyetin de mec'ul olup olmadığını tartışma konusu yapmışlardır. İbn Kemal bu tutumlarından dolayı İcî ve Cürcânî'yi eleştirir. İbn Kemal, bu durumu temellendirmek için Kâtibî'nin *Şerhu'l-Münassas'*ında yaptığı bir açıklamaya başvurmuştur.¹³

Mahiyetin mec'uliyeti konusunda ileri sürülüp tartışılan üç görüş vardır. İcî ve Cürcânî, bunu şöyle ifade etmektedir:

“Mümkün mahiyetlerin, câ'ilin ca'liyle mec'ul olup olmadığı hususunda üç görüş vardır. Birinci görüşe göre bu mahiyetler, mutlak olarak yani basit ya da birleşik olduğuna bakılmaksızın mec'ul değildir. İkinci görüşe göre bu mahiyetler mutlak olarak mec'uldür. Üçüncü görüşe göre birleşik mahiyetler mec'ul olduğu halde basit mahiyetler mec'ul değildir.”¹⁴

İbn Kemal'e göre Cürcânî, ikinci görüşte geçen 'mutlak olarak' ifadesini açıklarken onun yerine 'genel olarak' ifadesini kullanmakla hata etmiştir.¹⁵ Bu değişiklik, İcî'nin maksadının dışında bir anlama yol açmıştır. Çünkü Cürcânî, ikinci görüşün açıklamasında zikredilen delilin, iddia edilen görüşün tamamına yetmediğini düşünmüş ve bunun kendisinin yol açtığı mahzurdan daha önemsiz olduğunu fark etmemiştir.¹⁶

3. Yokluk ile Ortadan Kalkmanın Aynı Anlamda Kullanılması

Mahiyetin mec'uliyetini reddedenler, görüşlerini kanıtlamak için bazı delillere başvurmuşlardır. Bunlardan biri, İcî'nin *el-Mevâkıf'*ta zikrettiği şu delildir: “(İster basit ister birleşik olsun mutlak olarak hiçbir mahiyet mec'ul değildir) Çünkü mesela insanlık câ'ilin ca'liyle olsaydı, câ'ilin ca'linin yokluğu durumunda insanlık, insanlık olmazdı. Zira ca'1 ile olan bir şey, ca'lin yokluğu durumunda gerçekleşmez. Oysa bir şeyin kendisinden selbedilmesi imkânsızdır.”¹⁷

İcî burada, Cürcânî'nin dediği gibi, “Ca'lin eseri, kesinlikle ca'lin ortadan kalkmasıyla kalkar”¹⁸ dememiştir. Çünkü bu açıklama, ta'lil edilen şeye uyuzmaz. Ortadan kalkma, mutlak yokluktan daha özeldir. Burada ca'lin yokluğu durumunda insanlığın yokluğu kastedilmektedir.¹⁹

¹³ İbn Kemal, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması”, 175.

¹⁴ İcî, *el-Mevâkıf*, 603-606.

¹⁵ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 604.

¹⁶ İbn Kemal, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması”, 175.

¹⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, 1: 564.

¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/604.

¹⁹ İbn Kemal, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması”, 181.

4. 'Mâhiyet Olması Bakımından Mâhiyet Ne Vardır Ne Yoktur' Görüşü

İbn Kemal'e göre, Cürcânî'nin (ö. 1413) "Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır ne yoktur... Bunların her biri ona eklenmiştir. Eğer onunla birlikte varlık düşünülürse var olur; onunla birlikte yokluk düşünülürse yok olur"²⁰ tarzındaki açıklaması, Eş'arî'nin eleştirisine cevap vermek için yeterli değildir.²¹ Bu problem ancak İcî'nin (ö. 1355) dediği gibi, "Mahiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır ne yoktur." şeklinde çözülebilir."²²

İbn Kemal'e göre, Cürcânî'nin hatası, mümkünün mahiyeti konusunda varlık-yokluk ikileminin dışına çıkamamasıdır. Oysa mümkünün mahiyeti hakkında zikredilebilecek üçüncü bir ihtimal daha vardır. Mümkün bu mertebede ne varlık ne de yokluk ile nitelenir. Yukarıda da söylediğimiz gibi, zamansal açıdan düşünülduğünde bir şeyin bir zamanda ya var ya da yok olduğunu kabul etmek gerekir. Bir şeyden bir zamanda varlık olumsuzlanınca yokluğunu, yokluk olumsuzlanınca varlığını düşünmek gerekir. Burada yokluğun çelişği varlık, varlığın çelişği yokluktur. Bu sebeple Cürcânî, "mümkün"ün mâhiyeti hakkında "Eğer onunla birlikte varlık düşünülürse var olur, onunla birlikte yokluk düşünülürse yok olur" demektedir. Ancak mümkünün mahiyeti, varlığa ve yokluğa açık bir konumdadır. Bu mertebe, varlık ve yokluk ile nitelenmenin zarfı olduğu için onun hakkında "ne vardır ne yoktur" denebilir. Bu mertebede varlığın olumsuzlanması halinde Cürcânî'nin düşündüğü gibi, o mertebenin yokluk ile nitelenmesi veya yokluğun olumsuzlanması halinde varlık ile nitelenmesi zorunlu değildir. Çünkü İbn Kemal'e göre, mertebenin iki çelişikten uzak olması imkânsız değildir. Bundan dolayı İcî'nin dediği gibi, "Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır ne yoktur" demek, daha isabetlidir.²³

İbn Kemal'e göre Cürcânî, iki konuda hata etmiştir: Birincisi, mümkünün varlığa ve yokluğa açık olduğu konumdaki var-olmamaklık ile yokluğu aynı anlamda düşünmesidir. İkincisi, zâtî hudûsu, yokluğun varlığa bizzat önceliği olarak görmesidir. İbn Kemal'e göre, Cürcânî'nin birinci yorumu yanlıştır. Çünkü var-olmamaklık, yokluk ile değil leysiyyet ile özdeşdir. İkinci yorumu da yanlıştır. Çünkü zâtî hudûsta varlığı önceleyen yokluk değil, var-olma-

²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 240.

²¹ Şemseddin Ahmed İbn Kemal, "Risâletün fi tahkiki'l-eyys ve'l-leys", *Mecmûu Resâil'il-Allâme İbn Kemal Başa*, tah. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârul-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2018), 6: 348-349.

²² İcî, *el-Mevâkıf*, 1: 240.

²³ Erdem ve Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi", 93.

maklık, yani leysiyyettir. İbn Kemal'e göre, kelâmcılar leys ile ma'dûm arasındaki farkı anlayamadıkları için zâtî hudûstaki önceliği "yokluk" olarak yorumlamışlardır.²⁴

5. Mümkün Mahiyete Katılan Arızda Varlık Şartının Dikkate Alınması

Mahiyet olması bakımından mahiyete katılan arız hakkında İcî ve Cürçânî şöyle demiştir:

"Birincisi, mahiyete, mahiyet olması bakımından yani hem haricî hüviyeti hem de zihnî varlığı dikkate alınmadan katılan arızdır. Çünkü bu katılmada haricî varlık ve zihnî varlığın değil, sadece mutlak varlığın etkisi vardır. Nerede mahiyet varsa onunla nitelenir. Bu, dördün çift oluşuna benzer. Çift oluş, dördün mahiyetinin lazımıdır ve dört ister zihinde ister haricîte bulunsun çift oluş ona arız olur. Bu iki varlıktan biriyle var olan ve çift olmayan dört farz edilirse o dört değildir; dolayısıyla tenakuz ortaya çıkar."²⁵

İbn Kemal'e göre bu açıklama, lazımların bölümlenmesiyle ilgili olmayıp, arızların bölümlenmesiyle ilgilidir. İbn Kemal, Cürçânî'nin dikkatsizlikten kaynaklanan bu yanlışını düzeltir. Birinci kısım, mutlak mahiyetin lazımı değil, ona arız olan bir şeydir. Mahiyetin, bulunduğu her mahalde mutlak varlıkla niteleneceği iddiası yanlıştır. Cürçânî, hem haricî hem de zihnî varlığı kapsayan mutlak varlığın, bu arız türünün varsayılan şeyde sübutunda etkili olduğunu sanmıştır.

İbn Kemal mahiyetin mutlak varlığı itibarıyla lazım olduğunu kabul etmez. Çünkü o zaman mutlak varlık arız olamaz. Çünkü arızlar, üç kısım sınırlanmış olup, mutlak varlık, yukarıda sıralanan üç tür arız içinde yer almaz. Üç kısımdan her biri, mutlak varlıkla kayıtlanmıştır. Mutlak varlık bu üç arızdan biri ise kendi kendisiyle kayıtlanmış demektir.²⁶ Çift olmayan dört farz edilirse o dört değildir. İcî'nin aksine Cürçânî bu manayı kavrayamadığı için varsayılan dörde 'mevcut' kaydını eklemek suretiyle doğru önermeyi bozmuştur.²⁷

6. Mec'uliyetin Mümkün Mahiyetin Lazımı Olduğu İddiası

Cürçânî, İcî'yi, mahiyete katılan şeyi mec'uliyete tahsis ettiği için eleştirmiştir. Mahiyete katılan şeyin, mutlak mahiyetin lazımlarından mı, yoksa onun haricî veya zihnî varlığının lazımlarından mı olduğu hususundaki araştırma, mahiyete arız olan birçok şeyde geçerli olabilir. Bu mec'uliyete tahsis edilemez. Cürçânî burada iki görüşten bahsetmektedir: Birincisi; mümkün mahiyet, haricî varlığında faille muhtaç olduğu gibi, zihnî varlığında da faille

²⁴ İbn Kemal, *Tahkiku'l-eyş ve'l-leys*, 6: 354-355.

²⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/606-608; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/606-608.

²⁶ İbn Kemal, "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması", 189.

²⁷ İbn Kemal, "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması", 191. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/608.

muhtaçtır. İkincisine göre, faile muhtaç olma anlamındaki mec'uliyet, mutlak olarak mümkün mahiyetin lazımlarındandır. Çünkü ona göre mahiyet, nerede olursa olsun bu ihtiyaçla nitelenir.²⁸

İbn Kemal'e göre Cürcânî, birinci görüşünde isabet etmişken, ikinci görüşünde isabet etmemiştir. Çünkü haricî ve zihnî varlıkta faile duyulan ihtiyacın sabit olması, faile muhtaç olma anlamındaki mec'uliyetin mutlak mahiyetin lazımlarından olmasını gerektirmez. "Mahiyet nerede olursa olsun bu ihtiyaçla nitelenir" şeklindeki gerekçelendirme kusurludur. Çünkü mutlak mahiyetin lazımında 'faile duyulan ihtiyaç' dışında başka bir şey vardır. Bu, mutlak mahiyetin o lazımı gerektirmesidir. Bu ihtiyaç mahlût mahiyet ve mücerret mahiyet için geçerli olsa da kendinde mahiyet için geçerli değildir. Hüviyete katılan ihtiyaç, mahiyetin bir lazımı değildir.²⁹

7. Varlığın Mahiyete Zait Olması Meselesi

İbn Kemal, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* ta varlığın mahiyete zait olduğu fikrine karşı duruşunu tartışma konusu yapmıştır. Cürcânî varlık-mahiyet ilişkisi konusunda şöyle demektedir:

"Sübuti sıfatın bir şeyde bulunması, zorunlu olarak o şeyin kendinde varlığının uzantısıdır. Zira kendinde sübûtu bulunmayan şeyin sübûti bir sıfatla nitelenmesi mümkün değildir. Kuşkusuz varlık da sübûti bir şeydir. Eğer varlık, mahiyetle kaim zait bir sıfat olsaydı varlık mahiyetle kaim olmadan önce mahiyetin bir varlığının olması gerekirdi. Bu durumda da şeyin iki kez var olması gerekirdi ki bu bir çelişkidir. Yine önceki varlık sonraki varlığın aynısı ise şeyin kendisini öncelemesi gerekirdi. Eğer önceki varlık sonraki varlıktan başkaysa söz önceki varlığa dönerdi. Şöyle ki, eğer önceki varlık, mahiyetle kâim bir sıfat olsaydı, bu varlık mahiyetle kâim olmadan önce mahiyetin üçüncü bir varlığı olurdu ve varlıklar sonsuza dek teselsül ederdi. Oysa teselsül imkânsızdır."³⁰

Yukarıdaki iktibastan da anlaşıldığı gibi, Cürcânî, varlığın mahiyet ile aynı şey olduğunu, dolayısıyla varlığın mahiyete dışarıdan arız olmadığını kabul etmektedir. Ona göre varlığın mahiyete arız (zait/eklenmiş) olması durumunda, mahiyetin başka bir varlığı ortaya çıkar ve böylece var olmayan (ma'dûm) bir şeyin sübûti sıfatla nitelenmesi söz konusu olur.³¹

İbn Kemal, varlığın mahiyete eklenmesi durumunda mahiyetin zorunlu olarak başka bir varlığının olacağı çıkarımını doğru bulmaz. Çünkü varlığın mahiyete eklendiği kabul edildiğinde varlıkla nitelenme aşamasında mahiyet ne

²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/610, 612.

²⁹ İbn Kemal, "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması", 196-197.

³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 500-502.

³¹ Mehmet Aydın, "İbn Kemal Paşa'da Varlığın Mahiyete Zait Oluşu: Cürcânî Ve Devvanî'nin Görüşlerinin Eleştirisi", 38. *İcanas Uluslararası Asya Ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler* 10-15.09.2007 Ankara / Türkiye, (Ankara: 2008), 28.

mevcuttur ne de madumdur. Bundan dolayı varlıkla nitelenme aşamasında mahiyetin ne varlığından ne de yokluğundan söz edilebilir. Varlığın mahiyete eklenmesi ve onunla var olan bir sıfat olması durumunda, mahiyetin başka bir varlığının olması gerekmez.³²

Cürcanî'ye göre, filozofların varlıkta gördükleri zorunluluk, ancak varlığın sıfat olmasında geçerli olabilir. Varlığın sıfat olması, bir şeyin bizzat mevcut olması demektir. Bundan dolayı varlığın sıfat olması, varlıktan başka bir şeydir. Dış dünyada sabit olan her sıfatın varlıktan başka olduğu açıktır. Çünkü sıfatın varlığı, mevsuf konumundaki şeyin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla varlıktaki zorunluluk, sıfatın varlığının mevsufuna bağlı olmasındaki zorunluluktan farklıdır. Çünkü varlığın başka bir varlıkla öncelenmesi imkânsızdır. Buna bağlı olarak varlığın kesin aklî hükümlere tahsis edilmesi doğru değildir.³³

İbn Kemal, Cürcanî'nin yukarıdaki görüşlerinin filozofların iddiasına bir cevap olarak sunulmasına itiraz etmiştir. Ona göre varlıktaki zorunluluğun, varlığın sıfat olmasındaki zorunluluktan farklı olması gerekmez. Filozoflara, varlığın varlıkla öncelenmesinin imkânsız olduğu düşüncesi ileri sürülerek cevap verilmiş olmaz. Tam tersine bu durumda varlığın mahiyete eklendiği iddiası gerekli olur. İbn Kemal, burada fiilen var olan bir şeyin bedihiliğinin varlığın bedihiliğini içerdiğini düşünür; varlık ile varlığın sıfat olması arasında fark görmez. Varlığın sıfat olması konusunda ortaya çıkan görüşün filozofların görüşünden farklı olduğunu kanıtlamak için İbn Sînâ'nın *Ta'likât'* da varlığın araz oluşu ile diğer arazlar arasındaki ayrıma dair açıklamalarını referans alır. Buna göre, diğer arazlar var olabilmek için bir cevhere ihtiyaç duyarken, varlık, mevcut hale gelmek için başka bir varlığa ihtiyaç duymaz. Varlık/vücûd arazının bir cevherdeki varlığı, o cevherin bizzat var olmasıdır.³⁴

İbn Kemal, İbn Sînâ felsefesinde varlığın arazlığı konusuna atıfta bulunmak suretiyle Cürcanî'nin varlığın araz veya sıfat olması meselesini yanlış anladığını göstermeye çalışır. Cürcanî, zorunlu olarak her sıfatın sübûtî, yani hariçte mevcut olduğuna hükmeder. Çünkü sıfatın mevsufunda var olması, mevsufun hariçteki varlığına bağlıdır. Ama varlık, dış dünyada mevcut bir sıfat değildir; aksine varlık arazi arız olduğu şeyden ancak akılda ayırt edilir. Varlık, hariçte mevcut olması anlamında değil, mefhumuna yokluğun dahil

³² İbn Kemal, "Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd", *Mecmûu Resâil li İbn Kemal Başa*, tah. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018), 16. İbn Kemal bu meseleyi Eys ve Leys risalesinde hususi olarak incelemiş olup biz Cürcanî'ye o konuda yönelttiği eleştiriyi de bu makalede ele aldık. Krş. İbn Kemal, "Risâle fi Tahkîki'l-esy ve'l-leys", 348-355.

³³ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 502.

³⁴ İbn Kemal, "Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd", 18-19. Bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, tah. Abdurrahman Bedevî (Tahran: 1404), 65.

olmaması anlamında sübûtîdir. Bundan dolayı varlık, zorunlu olarak her sıfatın sübûtî, yani hariçte mevcut olduğu hükmüne dahil edilemez.³⁵ Cürcanî'nin ifadelerine göre, vücûd, mevsufta/cevherde kaim ve mevcut olan herhangi bir sıfat değildir. Varlığın sübûtî olması, mahiyetin gerçekleştiği dış gerçeklik anlamına gelir. Çünkü Eşarî düşüncede varlık ile mahiyet birbirinden farklı şeyler değildir.³⁶

İbn Kemal'e göre, Cürcanî'nin iddia ettiği gibi, sıfatın sübutilikle yani hariçte mevcut olmakla sınırlandırılmasına gerek yoktur. Ancak Cürcanî'nin sübutilikte ısrar etmesinin altında vehmin sağladığı sonuçlar ile aklın sağladığı sonuçlar arasındaki farklılığı ortadan kaldırma amacı yatmaktadır. Bu bakımdan vehim ile akıl arasındaki uzlaşmazlığı ortadan kaldırmak için sübutilikte ısrar etmek kaçınılmaz olmuştur. Uzlaştırmacı düşünürler, şeylerin hariçteki varlıkları dışında mesela zihinde başka bir varlıklarının olduğunu kabul etmezler.³⁷ Ama sübut ile vücûdun eşanlamlı kelimeler olduğunu kabul edince kendilerini varlığın mahiyete zait olduğu meselesi içinde bulurlar. Bununla birlikte onların, zihnî varlığı savunan filozoflar ile madumların sübutunu savunan Mu'tezilenin iddialarını kabul etmeleri kolay değildir.³⁸

8. Hariç Alanının Zihnin Dışındaki Alan ile Sınırlanması

İcî ve Cürcânî, mahiyetin mec'ul olduğunu reddedenlerin deliline karşı şöyle cevap vermişlerdir:

"Biz söz konusu lazımla imkânsızlığını kabul etmiyoruz. Çünkü dışarıda sürekli madum olan, kendisinden daima olumsuzlanır. Buna göre ca'li belirli bir vakitte veya daima ortadan kalktığında insanlık da aynı şekilde ortadan kalkar. Böylece (i) 'İnsanlık, dışarıda insanlık değildir' önermesi doğru olur. Hariçle ilgili olumsuz önerme, konu dışarıda bulunmadığı için doğrudur. Bu imkânsız değildir. İmkânsız olan, ancak madule olumlama değildir. Hâsılı, câ'ilin ca'li olmadığına insanlık mahiyeti dışarıdan tamamen kalkar. Bu durumda o mahiyet hakkında olumlu hüküm vermek doğru olmaz; aksine dış dünya bakımından her şeyin, hatta mahiyetin kendisinin bile o mahiyetten olumsuzlanması doğru olur. Yoksa o mahiyet, dışarıda (ii) 'insanlık, insanlık-olmayan'dır' önermesinin doğruluğunu gerektirecek şekilde insanlık-olmayanla birlikte karar kılmış değildir. Öyleyse imkânsız olan, ikincisi yani [insanlık, insanlık-olmayan'dır şeklindeki] madule olumlama değildir. Birincisi yani olumsuzlama, bizim savunduğumuz görüştür."³⁹

³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 502.

³⁶ Aydın, "İbn Kemal Paşa'da Varlığın Mahiyete Zait Oluşu: Cürcanî ve Devvanî'nin Görüşlerinin Eleştirisi", 29.

³⁷ Aydın, "İbn Kemal Paşa'da Varlığın Mahiyete Zait Oluşu: Cürcanî ve Devvanî'nin Görüşlerinin Eleştirisi", 30.

³⁸ İbn Kemal, "Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd", 20.

³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 604.

İbn Kemal'e göre burada "hariç" ile, aklın itibarının dışında kalan saha kastedilmiştir. Zihnî varlığı kabul edenlere göre bu saha, zihnin mukabili olan hariç yanında nefsü'l-emrin diğer alanı olan zihnin doğru hükümlerini de kapsar. Çünkü onlara göre, doğruluk, sözden anlaşılan nispetin, dışarıda olana mutabık olmasıdır. Cürcânî'nin hariç terimini İbn Kemal gibi aklın itibarı dışındaki her şeyi kapsayacak manada değil, sadece zihnin mukabili olan hariç manasında kullandığı anlaşılmaktadır. Cürcânî'nin dayanak noktası yanlıştır.⁴⁰

Cürcânî, "Bu durumda o mahiyete dair olumlu bir hüküm doğru olmaz; aksine hariç bakımından her şeyin, hatta mahiyetin kendisinin bile o mahiyetten olumsuzlanması doğru olur." demiştir. İnsanlık, zihnin mukabili olan hariçten kalktığı halde nefsü'l-emre ait diğer alandan kalkmazsa, mahiyetten her şey selbedilmiş olmaz; onun hakkındaki bazı olumlu hükümler doğru olur. Bunlar, hem nefsü'l-emrî olan zihnî varlığa göre hem de zihnî varlığı ve hariçî varlığı kapsayan 'mutlak varlık'a göre doğru olan olumlu hükümlerdir.⁴¹

9. Hüviyetin Hariç ile Sınırlanması

İbn Kemal'e göre Cürcânî, İcî'nin "Mec'uliyet, mahiyete değil, ancak hüviyete katılır." sözünü yanlış anladığı için "hariçî varlığın arızalarındandır."⁴² demiştir. İcî, hüviyet ile hem hariçî varlığı hem de zihnî varlığı kastetmiştir. Çünkü zihnî varlık da mahiyetin kendisiyle nitelenmede illete ihtiyaç duyduğu şeylerdendir.⁴³ Cürcânî, hüviyet ile aslında sadece hariçî varlığın değil, aynı zamanda zihnî varlığın da kastedildiğini bilmektedir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'daki bir açıklaması bunu göstermektedir.⁴⁴

10. Zihnin Tanımı ve Kapsamı

İbn Kemal, zihnin sadece bizim algı gücümüz anlamında kullanılmasında bir sorun görmez. Fakat zihnin, mutlak ve genel olarak algı gücü anlamında kullanılması halinde problem çıkar. Mutlak olarak algı gücü anlamına gelen zihin insanın nefs-i nâtıkası, algı organlarından biri ya da bunların dışında daha başka soyut bir şey olabilir.⁴⁵ Cürcânî, zihnin anlamını bu şekilde genişleterek konuyu problemlile hale getirmiştir. İbn Kemal, Cürcânî'nin zihni

⁴⁰ İbn Kemal, "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması", 182. İbn Kemal'in zihin ve harice dair tanım ve analizleri için bk. İbn Kemal, Şemseddin Ahmed İbn Kemal, *Risâletun Müştemiletün 'alâ Kelimâti'l-Kavm fi Bahsi'l-Vücudu'z-Zihnî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde Bölümü, 343), 30a. Ayrıca bk. Mehmet Aydın, *İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzâde'de Zihnî Varlık* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), 22-48.

⁴¹ İbn Kemal, "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması", 182.

⁴² İcî, *el-Mevâkıf*, 1/608; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/608.

⁴³ İbn Kemal, "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması", 194.

⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/454.

⁴⁵ İbn Kemal, "Risâle fi tahkiki'l-vücûdî'z-zihnî", *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemal Başa*, tah. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2018), 57-58.

algı gücü (âletü'l-idrâk) anlamında kullandığını iddia eder ve bu iddiasını onun “duyularla idrak edilen tikel şeylerin, hakikat ve hüviyetleriyle birlikte başka tikel şeylerden ayırt edilebilir olduğu” sözüne dayandırır.⁴⁶ Çünkü dış duyularla idrak edilen ve iç duyularda ortaya çıkan tikel suretler, artık dış dünyada değil sadece zihinde mevcut olan şeylerdir. O halde zihinde ortaya çıkan bu suretler aslında iç idrak güçlerinden birinde ortaya çıkmıştır. Burada zihin algı gücü anlamında kullanılmıştır.⁴⁷

İbn Kemal, İcî ve Cürcânî'nin açıklamalarına dayanarak onların zihnin anlamını algı gücü, nefs-i nâtika ve Faal Akıl gibi yüce ilkeleri içine alacak şekilde geniş tuttıkları için bazı kabul edilemez sonuçlara ulaştıklarını ortaya koymaktadır.⁴⁸

İbn Kemal, Cürcânî'nin zihnî varlığı mahallerin birinde tahakkuk eden özel varlık türü üzerinden ispatlama çabasını başarılı bulmaz. Üstelik bu ispat çabasında suretin soyut bir mahalde veya Faal Akılda var olma ihtimalinin de ortadan kalkacağını iddia eder. Bu iddiasını Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrid'*indeki bir açıklamasına dayandırır. Cürcânî, bilginin, bilinen nesnenin suretinin bilen özünde ortaya çıkmasıyla gerçekleştiğini kabul etmez. Bilakis suret nefste değil de soyut bir şeyde, yüce ilkede ortaya çıkabilir. Nefs, yüce ilkede var olan sureti fark edince yahut onunla ilişki kurunca şeyler onda inkişâf eder yani belirir. Buradan hareketle bilginin, eşyanın nefste belirmesiyle gerçekleştiği söylenebilir. Çünkü nefsin yüce ilkede var olan suretleri idrak etmesi, tikellerden idrak güçlerine gelen suretlerin idrak edilmesi gibidir. Buradan, herhangi bir suretin dış dünyada herhangi bir şeyde ortaya çıkmasa bile zihinde belirmediği anlaşılmaktadır. Özetle, Cürcânî, bir suretin dış dünyada bulunan bir suret olmadan da zihinde inkişâf edebileceğini ve bunun bir bilgi olabileceğini düşünür. Ancak bir şeyde bulunan suret, bilinen nesnenin mahiyetine eşit olmayabilir. Öyleyse bu suret, tıpkı bir atın duvardaki resmi gibi bir surettir. Bu suret, ortak bir tümel olmasa da ortak tümeli meydana getirebilir. Nefs-i natıkanın maddi arazlarla nitelendiği kabul edilemez. Çünkü böyle bir nitelenmede, nefs-i nâtıkaya yerleşen şeylerin onunla nitelenmesi gerekir. Bundan dolayı suretin nefse yerleşmesi, arazların mahallerine yerleşmesi gibi değildir. Suretin nefse yerleşmesi, arazların mahallerine yerleşmesi şeklinde olursa, nefsin kendisine yerleşen şeylerle nitelenmesi gerektiği kabul edilemez. Ayrıca nefse yerleşen suretin arazlarla nitelenmesi bu arazların suretten soyutlanmasına mani değildir. Soyutlamayla suretin özü elde edilir. Bu

⁴⁶ İbn Kemal, “Risâle fi tahkîki'l-vücûdî'z-zihnî”, 58; bk., Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 454.

⁴⁷ Aydın, İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzâde'de Zihnî Varlık, 29.

⁴⁸ İbn Kemal, “Risâle fi tahkîki'l-vücûdî'z-zihnî”60; krş. İcî, *el-Mevâkıf*, 1: 536; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 536.

suret pek çok şeye mutabık olabilir.⁴⁹ Cürcânî, zihnî varlığı bu varlık tarzına göre ispatladığını ve bilgi konusunda ortaya çıkan problemleri böylece çözdüğünü düşünmektedir.⁵⁰

İbn Kemal, Cürcânî'nin bilginin var olmasının imkânı ile zihnî varlık arasında kurduğu ilişki biçimini eleştirir ve onun bu yönde ortaya koyduğu düşünceyi kabul etmez. Öncelikle onun suretin soyut bir varlık olan Faal Akılda var olma imkânına dayanarak, bilginin, bilinen şeyin suretinin bilen özünde hasıl olmasıyla gerçekleştiği anlayışına yönelttiği eleştiriye itiraz eder. Ona göre, Cürcânî zihnî varlığı soyut varlıkta, yüce ilkede tahakkuk eden varlık şekline göre kabul etmekle hem bilgi hem zihnî varlık alanında içinden çıkılmaz problemlere yol açmıştır. İbn Kemal, Cürcânî'nin yaptığı açıklamalarla zihnî varlığı ispatlayamadığını ve gelebilecek itirazlara karşı kendini koruyamadığını düşünmektedir.⁵¹

11. Zihnin Kapsamının Geniş Kabul Edilmesi Halinde Doğan Mahzur

İbn Kemal, Cürcânî'nin zihnî varlığı açıklama yönteminde ortaya çıkan tutarsızlıklara ve güçlüklerle dikkat çeker. Ona göre, Cürcânî, bir şeyin *husûlî* ile *kıyâmî* arasında bir ayırım yapar. O, zihnin anlamına mücerret varlıkları da dâhil etmiştir. *Şerhu'l-Mevâkıf* taki açıklamalarında, mücerret varlıklarda niteliğin olmadığını ileri sürmektedir. Bu iddiaya itiraz eden İbn Kemal'e göre, eğer zihnî varlık, zihinde hasıl olan şeyin zihinle kaim olması ise, mücerret varlıklarda da niteliğin olması gerekir. Buna rağmen Cürcânî, zihnî varlığın, şeylerin soyut varlıklarda hasıl olmasından ibaret olduğunu açıkça söylemez, zihnin anlamına soyut varlıkların da dahil olduğunu belirtmekle yetinir. Onlara göre, zihnin anlamları dikkate alındığında, eşyanın bir başka varoluşu bizim zihnimizde ortaya çıkabilir. Eşyanın bir başka varoluşunun bizim zihnimizde ortaya çıktığına dair hiçbir işaret olmadığı halde onun zihnimizde ortaya çıktığına nasıl işaret edilecek?⁵²

İbn Kemal, buradaki sorunun, Cürcânî ve takipçilerinin zihnin anlamını genişletmelerinden kaynaklandığını düşünür. Ona göre, bu genişletmeden dolayı Cürcânî'nin soyut varlıklarda niteliğin var olduğunu kabul etmesi mümkün hale gelir. Bu anlayış gereği bütün mefhumların suretlerinin Faal Akılda bulunduğunu ileri sürerler.⁵³ İbn Kemal, bu iddiayı Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ta dile getirdiğine işaret eder. Tusî'ye göre, Faal Akılda duyusallar

⁴⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, "Hâşiyetü't-Tecrîd", *Tesdîdü'l-Kavâid fi Şerh-i Tecrîdî'l-Akâid ve maahu Hâşiyetü't-Tecrîd* içinde (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 226. Krş. İbn Kemal, "Risâle fi tahkîki'l-vücûdî'z-zihnî", 59.

⁵⁰ Aydın, İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzâde'de Zihnî Varlık, 34.

⁵¹ İbn Kemal, "Risâle fi tahkîki'l-vücûdî'z-zihnî", 60. Aydın, *İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzâde'de Zihnî Varlık*, 35.

⁵² İbn Kemal, "Risâle fi tahkîki'l-vücûdî'z-zihnî", 68-69. bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 536.

⁵³ İbn Kemal, "Risâle fi tahkîki'l-vücûdî'z-zihnî", vr. 33b; bk., *Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf*, I: 287.

değil, sadece akledilirler bulunmaktadır. Dolayısıyla Faal Akıl, duyuşal suretlerin değil, akledilir suretlerin deposudur.⁵⁴

12. İmkânın Ezeliliğı ve Ezeliliğın İmkânı

Adudüddin İcî'ye göre imkânın mâhiyetin gereğı olduğundan şüphe edenler, şüphelerini şöyle ortaya koymuşlardır: "Âlemin hudûsu ezelde mümkün değildir. Sonra ebedde mümkün dönuşmüştür."⁵⁵ Bu itirazı dile getirenlere göre hem âlemin varlık imkânının ezeli oluşunu kabul etmek hem de âlemin hâdis olduğunu kabul etmek mümkün değildir. İcî, bu şüpheye şöyle karşı çıkar: "İmkânın ezeliliğı sabittir ve bu, ezeliliğın imkânından başka bir şeydir."⁵⁶

Cürcânî, İcî'nin "âlemin imkânının ezeliliğı, varlığın ezeli oluşundan farklıdır" şeklindeki sözlerini tenkit etmiştir. O, âlemin imkânının ezeli oluşunun, âlemin ezeli oluşunu gerektireceğini, fakat başka sebeplerle bunun imkânsız olduğuna düşünmektedir.⁵⁷ Ona göre, âlemin imkânının sürekli ve ezeli olması demek, âlemin zamanın tüm parçalarında var olabilmesi ve varlık ile nitelenmesine engel olacak bir şey olmaması demektir. Zamanın, bütün parçalarında vasıflanması mümkün olması demek, ezeli olmanın da mümkün oluşu demektir.⁵⁸ O halde âlem kendi zâtına bakılarak ele alındığında onun imkânının ezeliliğı, ezeli olmasının da imkânını gerektirmektedir. Ancak Cürcânî, Tûsî'nin de ifade ettiğı gibi vakıda âlemin ezeli olmadığını ifade eder. Zira âlemin ezeli olma imkânı âlemin zâtına bakarak verilen bir hükümdür. Fakat bir şey zâtı açıdan mümkün olsa dahi başka sebeplerle imkânsız olabilir. Cürcânî buna şu örneğı verir: Belli bir hâdisin zâtı itibariyle ezeli olması mümkündür, fakat hudûs kaydı ile ele alınması halinde bu imkânsızdır. Ancak bu imkânsızlık zâtî değil, başkası sebebiyledir.⁵⁹

Cürcânî'nin açıklamalarından, imkânın bir hadise kıyas ile ele alındığında üç ihtimal olduğu anlaşılmaktadır: Birincisi, imkânın sadece zâta nispet edilerek ve vasıflarından soyutlanmış olarak ele alınmasıdır. İkincisi, imkânın sadece zâta nazaran değil de zât ile beraber o zâtın hâdis oluşunun birlikte ele alınmasıdır. Üçüncüsü, imkânın sadece zâta nazaran, fakat bir kayıt olarak hudûs ile birlikte ele alınmasıdır. Cürcânî'ye göre, birinci ihtimale göre âlemin imkânının ezeliliğı, ezeliliğın imkânını gerektirir. Ancak dış nedenler ile bu ezelilik imkânsız olmuştur. İkinci ihtimalin dış dünyada var olması mümkün

⁵⁴ İbn Kemal, "Risâle fi tahkiki'l-vücûdi'z-zihni", 72-73. bk. Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Hasanzâde Amulî (Kum: Müessesesi-i Bustan-i Kitâb, hş. 1395), 2: 437.

⁵⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/724.

⁵⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, , 1/724.

⁵⁷ Ahmet Faruk Yolcu, "İmkânın Ezeliliğı ve Ezeliliğın İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (2018): 87.

⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:726; İbn Kemâl, "Risâle fi tahkiki luzûmi'l-İmkân li'l-mümkin", 6: 476.

⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:726; İbn Kemâl, "Risâle fi tahkiki luzûmi'l-İmkân li'l-mümkin", 6: 477.

değildir. Zira hâdisin zâtı ile beraber ele alınan hudûs, itibarî bir şeydir. İtibari şeylerin dış dünyada varlıkları yoktur. O halde zât hudûs ile beraber dış dünyada var olamaz. Üçüncü ihtimalin ise var olması mümkün olabilir ve bu durumda imkânın ezeli oluşu, ezeli olmanın imkânını gerektirmeyecektir. Fakat bu durumda var olma imkânı zâtî olmamıştır. Zira bu durumda imkân, zâtî olarak kabul edilirse zât dışındaki şeylerin de bu imkâna dahil olması gerekir, bu durumda başkası ile mümkün olur. Ancak başkası ile mümkün (mümkün bi'l- gayr) diye bir şey yoktur. O halde muteber olan imkânın zâtî olmasıdır.⁶⁰

İcî, imkânın ezeli oluşunun ezeli olmanın imkânını gerektirmeyeceğini ifade etmiş ve bunu hâdisin sadece zâtına bakarak değil, aynı zamanda hâdisin hudûs kaydına itibar ederek gerekçelendirmiştir. Cürcânî ise imkânın sadece bir şeyin zâtına kıyasla ele alınması gerektiğini düşünmüş ve İcî'nin yaklaşımını eleştirmiştir. Onun eleştirilerinde üç husus öne çıkmaktadır: (i) İmkânın sadece zâta göre değerlendirilmesi gerektiğine vurgu, (ii) imkânın bir şeye kıyas ile ele alındığında üç ihtimalin olduğu, (iii) bu üç ihtimalden ikincisinin dış dünyada vaki olamaması, üçüncüsünün ise zâtî imkân olmamasıdır. Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin eleştirilerinde öne çıkan bu üç noktayı eleştirmiş ve İcî'nin yaklaşımını savunmuştur.

Kemalpaşazâde, imkânın ezeliyeti ve ezeliyetin imkânı konusunda İcî'den yanadır. Kemalpaşazâde'ye göre varlık imkânının ezeli olması ile varlığın kendisinin ezeli olması arasında fark vardır. İmkânın mâhiyetin gereği olmasına dayanarak âlemin varlığının ezeli olabileceğini iddia edenler bunu anlayamamışlardır.⁶¹

Cürcânî'nin eleştirilerinde üç nokta öne çıkmaktadır: (i) İmkânın bir şeyin sadece zâtı açısından değerlendirilmesinin gerekliliği, (ii) imkân bir şeye kıyasla ele alındığında üç ihtimalin ortaya çıkması, (iii) imkânın hem zâta hem de hudûsa birlikte nispet edilmesi durumunda böyle bir şeyin varlık sahasına çıkamayacak olması. Kemalpaşazâde, bu üç iddiaya karşı çıkmaktadır.⁶² Kemalpaşazâde, imkânın hâdisin zâtına nispetle değerlendirilmesi gerektiği iddiasını yersiz bulur. Çünkü önemli olan, ezeli imkân sıfatını bir mevsufta gerçekleştirmek ve bununla birlikte bu mevsufun ezeli olmadığını ispatlamaktır. Ezeli imkânın yüklendiği bu mevsufu sadece mahiyetine göre değerlendirmek, mâhiyeti bir sıfatı ile beraber değerlendirmek veya mâhiyeti sıfatı ile kayıtlanmış olarak değerlendirmek bu durumu değiştirmeyecektir.⁶³

⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:726-727; İbn Kemâl, "Risâle fi tahkiki luzûmî'l-İmkân li'l-mümkin", 6: 487.

⁶¹ İbn Kemâl, "Risâle fi tahkiki luzûmî'l-İmkân li'l-mümkin", 6: 488.

⁶² Ahmet Faruk Yolcu, "İmkânın Ezeliyeti ve Ezeliyetin İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (2018): 89.

⁶³ İbn Kemâl, "Risâle fi tahkiki luzûmî'l-İmkân li'l-mümkin", 6: 488.

Kemalpaşazâde'nin Cürçânî'ye itiraz ettiği ikinci husus, imkânın neye kıyasla ele alınacağı konusunda bir ihtimali gözden kaçırmış olmasıdır. Cürçânî'ye göre imkân, ya sadece zât, ya zât ve hudûs birlikte ya da zât hudûs kaydı ile ele alınmaktadır. Kemalpaşazâde, eklediği yeni bir ihtimal ile Cürçânî'ye itiraz eder.

Kemalpaşazâde, imkânın mâhiyet ve varlık taraflarına bakan yönünü gözeterek Cürçânî tarafından zikredilmemiş olan yeni bir ihtimali daha zikreder. Buna göre imkân sadece zâtı açısından ele alınmış bir hadis ile hudûs şartı ile kayıtlanmış olan varlık arasında da tahakkuk edebilir. Böylece imkân hâdisin sadece zâtı itibariyle ele alınacak ancak hudûs ile mukayyet varlığa nispet edilecektir. Kemalpaşazâde, bu yeni varsayımı ile Cürçânî'nin ısrarla vurguladığı imkânın sadece hâdisin zâtı açısından değerlendirilmesi gerektiği hususunu gerçekleştirmiştir. Ancak Cürçânî'nin iddia ettiği şekilde imkânın ezeliyeti, ezeliyetin imkânını gerektirmeyecektir. Çünkü Kemalpaşazâde imkânın bir tarafı olan hâdisin zâtını hudûs kaydı ile ele almasa da imkânın diğer tarafı olan varlığı hudûs kaydı ile ele almıştır. Kemalpaşazâde, Cürçânî'nin bu ihtimali ele almadığını, halbuki bu ihtimale göre imkânın ezeli olmasının ezeli olma imkânını gerektirmeyeceğini ve Cürçânî'nin itirazlarının boşa çıkacağını ifade eder.⁶⁴

Kemalpaşazâde'nin Cürçânî'yi eleştirdiği üçüncü husus, Cürçânî'nin hâdisin hudûs kaydı ile beraber ele alınması durumunda böyle bir şeyin var olmasının imkânsız olduğu yönündeki iddiasıdır. Kemalpaşazâde açısında bu yanlıştır. Zira hudûs kaydı ile beraber tasavvur edilen hâdis bir mefhumdur. Mefhum ise varlığa nispet edildiğinde ya zorunlu, ya imkânsız ya da mümkün olur. Bu mefhum zorunlu veya imkânsız olamayacağına göre mümkün olmalıdır.⁶⁵

Sonuç

İbn Kemal, metafizik meseleleri çoğu zaman Cürçânî'nin açıklamalarını esas alarak incelemiş olsa da zaman zaman onun meseleleyi ya anlayamamış olma yahut yanlış takdim etmesi sebebiyle eleştirmiştir. İbn Kemal'in metafizikle ilgili risaleleri neredeyse Cürçânî tenkitleriyle özdeşleşir olmuştur.

Biz bu makalede metafizik kapsamında özellikle varlık, mahiyet ve imkân ile ilgili bazı problemleri İbn Kemal açısından ele alarak Cürçânî'ye hangi konularda nasıl eleştiriler yönelttiğini ve bunları nasıl gerekçelendirdiğini tespit etmeye çalıştık. Varlığın ziyade oluşu, zihnî varlık, mahiyetin mec'uliyeti, eys ve leysin tahkiki, imkânın mümkün için lazım oluşu onun her biri hakkında birer risale yazdığı temel metafizik meselelerdir. İbn Kemal, her meseleyi inceleyişinde aslında sadece Cürçânî'nin değil, başta İbn Sînâ, Tûsî,

⁶⁴ İbn Kemâl, "Risâle fi tahkiki luzûmi'l-imkân li'l-mümkin", 6: 488.

⁶⁵ İbn Kemâl, "Risâle fi tahkiki luzûmi'l-imkân li'l-mümkin", 6: 488.

Kâtibî ve Devvânî olmak üzere birçok filozof ve mütekellimin görüşlerine müracaat etmiştir. Onları bazen kendi görüşünü desteklemek bazen de eleştirmek için gündeme getirmiştir. Varlık ile mahiyetin aynı mı, ayrı mı olduğu, daha doğrusu varlığın mahiyete arız olup olmaması, kelamcılar ile filozoflar arasındaki önemli ihtilaf noktalarından biridir. Aynı şekilde zihnî varlığın kabul edilip edilmemesi, mahiyetlerin mec'ul olup olmaması İbn Kemal'in Cürcânî'ye eleştiri yönelttiği temel problemler arasında yer almaktadır.

Cürcânî'nin eleştiri konusu olan görüş ve açıklamaları daha çok dikkatsizliğin yol açtığı hatalardan oluşmaktadır. Bir kısmı isabetsiz açıklama ve temellendirme olsa da önemli bir kısmı, diğer eser veya aynı eserin diğer kısımlarındaki açıklamalarıyla çelişen açıklamalardan oluşmaktadır. Cürcânî'nin kelimeler ile felsefeyi uzlaştırma girişimi, onu bazen tutarsız açıklamalar yapmaya sevk etmiştir. Onun asıl durduğu zeminin kelam ilmi olması, ancak felsefenin metafizik yapma imkânından yararlanmak istemesi filozoflarla ters düşmesine yol açmıştır.

Bu çalışma sonucunda İbn Kemal'in müteahhirîn dönemi kelamının son büyük otoritesi konumunda olan Cürcânî'nin ilmî otoritesini sorgulayan itiraz ve tenkitler yönelttiğini tespit ettik. Osmanlı tarihi boyunca kelam ve felsefe araştırmalarının aslında bu eleştiriler sayesinde yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Risalelerde ele alınan spesifik meseleler birçok eski düşünürün görüşlerine başvurmak suretiyle yeniden tartışılmış ve meselelerin özel yönlerine dikkat çekilmiştir. İbn Kemal'in Cürcânî eleştirilerini bu açıdan değerlendirdiğimizde ilmî faaliyetlere büyük katkı sağlandığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. "Mahiyetin Mec'ûliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. Ed. M. Cüneyit Kaya. 197-224. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Arıcı, Mustakim. *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Aydın, Mehmet. "İbn Kemal Paşa'da Varlığın Mahiyete Zait Oluşu: Cürcânî Ve Devvânî'nin Görüşlerinin Eleştirisi", 38. İcanas Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler 10-15.09.2007 Ankara. Ankara: 2008.
- Aydın, Mehmet. *İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzâde'de Zihnî Varlık*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. "Hâşiyetü't-Tecrîd", *Tesdîdü'l-Kavâid fî Şerh-i Tegrîdî'l-Akâid ve maahu Hâşiyetü't-Tecrîd* içinde. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 554.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkif*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Derin, Necmi. *İbn Kemal ve Taşköprizâde Risaleleri Bağlamında İslâm Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Erdem, Engin ve Necmettin Pehlivan. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.
- Erdem, Engin ve Necmettin Pehlivan. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.
- Hillî, İbn Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-itikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1988.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed. "Risâle fî tahkîki luzûmî'l-imbân li'l-mümkîn". *Mecmû'u Resâilî'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Ed. Hamza Bekrî, Mâhir Edîp Cellûş, Abdurrahmân Harş, Abdulcevad Hamam. 6/459-493. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkîki't-Turâs, 2018.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. "Risâle fî ziyâdeti'l-vücûd". *Mecmûu Resâil'il-Allâme İbn Kemal Başa*. tah. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkîki't-Turâs, 2018.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. "Risâletün fî tahkîki'l-eyes ve'l-leys". *Mecmûu Resâil'il-Allâme İbn Kemal Başa*. Ed. Hamza Bekrî, Mâhir Edîp Cellûş, Abdurrahmân Harş, Abdulcevad Hamam. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkîki't-Turâs, 2018.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. "Risâletün fî ziyâdeti'l-vücûd", *Mecmûu Resâil'il-Allâme İbn Kemal Başa*. Ed. Hamza Bekrî, Mâhir Edîp Cellûş, Abdurrahmân Harş, Abdulcevad Hamam. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkîki't-Turâs, 2018.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. "Risâle fî Tahkîki'l-vücûdi'z-zihnî". *Mecmûu Resâil'il-Allâme İbn Kemal Başa*. Ed. Hamza Bekrî, Mâhir Edîp Cellûş, Abdurrahmân Harş, Abdulcevad Hamam. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkîki't-Turâs, 2018.
- İbn Sînâ. *İlâhiyyât-ı Şifâ /Metafizik*. Çev. E. Demirli ve Ö. Türker. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. tah. Abdurrahman Bedevî. Tahran: 1404.
- İcî, Adûdüddin. "el-Mevâkif". *Şerhu'l-Mevâkif* içinde, yazar: Cürcânî. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Kâtibî, Necmeddin. *Hikmetü'l-Ayn*. Çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kaya, M. Cüneyt (Ed.). *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal), Şemseddin Ahmed. "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ul) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair". Çev. Ömer Mahir Alper. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde. Ed. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddin. "Muhassal". *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, yazar: Nasiruddin Tûsî. Beyrut: Dâru'l-azvâ, 1985.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*. İstanbul: Şehid Ali Paşa, 1730.
- Râzî, Kutbeddin. "el-Muhâkemât". *el-İşârât ve't-Tenbihât maa Şerhi'l-Hâce Nasîriddin et-Tûsî ve'l-muhâkemât li-Kutbi'ddin er-Râzî* içinde. Kum: Matbûât-ı Dinî, 1383 hş.
- Sarıoğlu, Hüseyin. "İbn Rüşd Felsefesi". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul, İsam Yayınları, 2015.
- Tûsî, Nasiruddin. *el-Ecvibetü'l-Mesâilî'n-Nasiriyye*. Tahran: İntişârât-ı Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî, 2005.
- Tûsî, Nasîriddin. *Tecrîdü'l-itikâd*. Kum: 1407/1986.
- Tûsî, Nasiruddin. *Telhîsu'l-Muhassal*. Beyrut: Dâru'l-azvâ, 1985.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*. nşr. Ayetullah Hasanzade Amuli. Kum: Müessesesi-i Bustan-i Kitab, hş. 1395.
- Yolcu, Ahmet Faruk. "İmkânın Ezelîliği ve Ezelîliğin İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (2018): 80-95.

HZ. ÖMER'İN "MUHADDİS" OLDUĞUNU BİLDİREN RİVAYETİN SENED VE METİN BAKIMINDAN TAHLİLİ*

Abdullah Usame Korkut
Yüksek Lisans Öğrencisi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
ausamekorkut@gmail.com
Orcid: 0000-0002-2407-2506

Öz

Hiz. Ömer, Hiz. Peygamber'in birçok defa methettiği ve hakkında uhrevî olarak da birçok müjde verdiği sahabilerinden birisidir. Feraseti, basireti ve isabetli görüşleriyle ön plana çıkan İslam halifesi, gerek Hiz. Peygamber'in hayatında gerekse vefatından sonra, bu vasıflarının bir sonucu olarak isabetli rey ve içtihatlarıyla daima kendisine itimat ve itibar edilen bir kişi olmuştur. Bu görüş ve kararlar, Kur'an'ın nüzul sürecinde "Muvafakatu'l-Ömer" denilen rıza-i ilahiyeye uygunluklarla gerçekleşmiş, nübüvvetin ardından da reyleri ümmetin icmaıyla tasdik edilmiştir. Hiz. Ömer'in Hiz. Peygamber tarafından iltifata mazhar olduğu sözlerden biri de "Onun bu ümmetin "muhaddesun"undan biri olduğunu" bildiren rivayettir. Sahih isnadlarla birçok hadis mecmûasında yer alan bu rivayetle ilgili kaynaklarda pek çok şerh ve izahlar aktarılmıştır. "Muhaddes" kavramı şârihler tarafından "ulvî âlemden birtakım bilgilerin ilham olduğu kimse" veya "durumları ve vâkıaları önceden öngörebilen basiretli kimse" şeklinde yorumlanmıştır. Hiz. Ömer'in "ilahi meramı anlamaya, kavramaya yönelik" olan şeriat anlayışı neticesinde verdiği kararlar sanki "meleğin diliyle konuşuyormuş gibi" isabet üzere olmuştur. O'nun hayat pratikleri de göz önünde alındığında Hiz. Peygamber'in bu sözü daha anlaşılır hale gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhaddes, Ömer, İlham, Feraset, Basiret

ANALYSIS OF THE NARRATION STATING THAT UMAR IS A "MUHADDATH" IN TERMS OF TEXT AND SANAD

Abstract

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 26 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 18 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Korkut, Abdullah Usame. "Hz. Ömer'in "Muhaddes" Olduğunu Bildiren Rivayetin Sened ve Metin Bakımından Tahlihi". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623780>

Umar (ra) was one of the Companions that our Prophet praised many times and gave many good news regarding otherworldly. The Caliph of Islam, who stands out with his foresight, prudence and accurate views, has always been a person who is trusted and respected both in the life of the Prophet and after his death, as a result of these qualities. These views and decisions were realized in accordance with the divine consent called “Muvafakatu'l-Umar” during the Quran's declaration process and after prophethood, his votes were approved by the ijma of the ummah. One of the words that Umar (ra) received compliments from our Prophet is the “muhaddath” narration, which is the subject of our study. In this narration, it is said that there are people who are not prophets but who are “muhaddath” among some ummahs. It is stated that if any of them will be found in the ummah of the Prophet (s), it will definitely be Umar (ra). This narration, which has been included in many hadith works with authentic isnads since the early period, was reported in many authentic hadith collections until the middle of the fourth century. It was quoted in many isnads that we can call authentic, especially Bukhari and Muslim, and thus took its place in hadith collections. This narration, in which we have included more than twenty isnads in our study, was transmitted from the Companions only through Aisha and Abu Hurayra and was transmitted by various isnads in the following generations. The isnads were accepted as “authentic or hasen” by the scholars except for a few exceptional isnads. In the text parts of the narrations, it is seen that there are some verbal differences, but it is understood that these differences do not reach the level to disrupt the holistic meaning. Considering the comments made by the scholiasts in the related narration, it is seen that most of them made a brief comment that “there are the “muhaddaths” in the ummah and Umar (ra) comes first”. The concept of “muhaddath” is interpreted by the scholiasts as “the person from whom certain information is inspired from the lofty world”, “the prudent person who can foresee situations/events” and “the person who is learned principle of truth with inspirations”. In this content of meaning, it is seen that “muhaddath” are given meanings such as inspiration, foresight, prudence, intuition, superior comprehension/ understanding, and mental agility. In addition to these, it is seen that the Sufis attributed a value to this rumor in terms of “legitimacy and bindingness of inspiration” and made comments in this way. The decisions made by Umar (ra) as a result of his understanding of Shariah, which is “aimed at understanding and comprehending the divine meaning”, were correct as if he “speaks in the language of the angel”. Considering his life practices, this word of our Prophet became more understandable. Some of the commentators who evaluated the narration in terms of meaning stated that “Umer (ra) drew a picture that was compatible

with his life in terms of having these qualities. In addition, they said that he lived in accordance with the truth of this narration and they attributed this to the decisions taken by Umar (ra) throughout his life, his ijtihads and their conformity with the words of Allah.

Keywords: Hadith, Muhaddath, Umar, Inspiration, Foresight, Prudence

Giriş

Hız. Peygamber'in "İnsanlar ma'den gibidirler, cahiliye döneminde iyi olanlar, Müslüman olduktan sonra da iyi olurlar. Yeter ki İslam'ı tam olarak kavrasınlar (*لما فقهيروا*)" ¹ sözünün mazharı olan sahâbilerden birisi de hiç şüphesiz Hız. Ömer'dir. O, İslam ile müşerref olduktan sonra Şeriatı farklı bir kavrayış/ıdrak çabasıyla öğrenmeye çalışmış, Kur'an ve sünnetin gâi yorumunu, özünü, ruhunu, meramını ve maksadını anlamaya çalışmıştır. Hız. Ali'nin "Muhammed'in ashabından olan bizler -sayımızın çokluğuna rağmen- sekinetin (ilahi huzurun) Ömer'in diliyle sağlanmasını garipsemezdik" ² ikrarından da anlaşılacağı üzere sahabe arasında bir numune-i imtisal olmuş, vahiy tasdik edilen birçok görüş ortaya koymuştur. Hız. Peygamber'den rivayet edilen bir nakilde de "Allah, hakkı Ömer'in lisanına ve kalbine koymuştur" ³ buyurularak onun kararları takdir ve teyit ederek makbul görmüştür.

Hız. Peygamber'in bu öngörülerinin neticesi olarak Hız. Ömer için söylediği sözlerden birisi de çalışmanın konusunu oluşturan "muhaddes rivayeti"dir. İlgili nakilde "bir kısım ümmetler içinde peygamber olmayan fakat muhaddes olan kimselerin olduğunu, Hız. Peygamber'in ümmetinde de bunlardan bir kimse bulunacaksa bunun muhakkak Ömer İbn Hattâb olacağı" bildirilmektedir. Rivayet özellikle "muhaddes" kavramına yapılan anlam yüklemeleri sonucunda başta bazı sahabeler olmak üzere, bir kısım evliyanın da "mülhem (kendisine ilham olunan)" olduğuna güçlü bir delil olarak kabul edilmiştir.

Bu çalışmanın amacı ilgili rivayetin sened ve kaynak açısından güvenilirliğini tespit etmek ve rivayet hakkında yapılan yorumların anlam muhtevasına uygunluğunu tespit etmektir. Bu doğrultuda makalede Hız. Peygam-

¹ Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah Buhâri, *Câmiu's-Sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru'l-İbn Kesir, 1987), c. 3, "Menâkıb" hadis no. 3304. Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî, *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki (Beyrut: Dâru'l-İhya-i Turâsî'l-Arabi, t.y.), c. 4, "Menâkıbu's-Sahâbe" hadis no. 199. Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybâni, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Kahire: Muessesetu'l-Kurtuba, t.y.), 12: 463, hadis no. 7496.

² Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn Ali Beyhâkî, *Delâilu'n-Nubuwwa*, çev. Hasan, Hüseyin ve Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayınları, 2017), 5: 147.

³ Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, Musannef, thk. Kemal Yusuf (Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, 1409) c. 6, "Fedâil" hadis no. 31986; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, el-Camiu's-Sahih Süneni't-Tirmizî, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru'l-İhya-i Turâsî'l-Arabi, t.y.) c. 5, "Menâkıb" hadis no. 3682.

ber'den mervî olan bu rivayet hem kavramsal olarak hem de muhtevası açısından tahlil etmeye çalışılacaktır. Ayrıca rivayetin sened, metin ve kaynakları aktarılıp, isnad analizlerine ve yorumlarına yer verilecek, ardından da metin yönüyle ele alınıp, lafız farklılıkları ve şârihlerin yorumları aktarılacaktır. Sonunda da rivayet muhteva ve anlam açısından Hz. Ömer'in yaşamındaki pratiklerle yorumlanmaya çalışılıp bir sonuca bağlanacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Tahdis/Muhaddes

Rivayette yer alan ve çalışmanın başlığını oluşturan "muhaddes" kavramı Arapça'da h-d-s (konuşmak) fiilinden mastarı "tahdis" ve mef'ulu "muhaddes" şeklinde olup lugatta, "kendisi ile konuşulan kişi" anlamındadır. İstilahî kullanımında bu öznenin "melekler" olduğu söylenmiş ve "meleklerin birtakım şeyleri bildirdiği insanlar" için kullanılan bir terim haline gelmiştir.⁴ Bu kavram bu anlam içeriğiyle bir kısım yerlerde "ilham" ile eş anlamlı görülmüşse de bir kısım ulema "muhaddes" in mühlhemden daha dar bir mana muhtevasının olduğunu söylemişlerdir.⁵

Başta Ehl-i Beyt kültüründeki kullanımı olmak üzere diğer bazı kullanımlarda bu terim "Nebî ve Resul" kavramlarıyla müsavî anlamda veya onun bir cüz'ü şeklinde isti'mal edilmiş, "Nebî'nin uyanırken meleği görmediği, fakat rüya da görüp, sesini işittiği", "Resul'ün hem meleğin sesini işittiği hem de onu rüyada ve uyanırken gördüğü", "muhaddes" kimsenin ise "meleğin sesini duyduğu fakat onu ne rüyada ne de uyanırken gördüğü" şeklinde farklılıkları ortaya koyan bir takım açıklamalara yer verilmiştir.⁶ Mezkûr rivayetin aktarıldığı kaynakların bir kısmında "muhaddes" kavramı yerine "muallim ve mukellem" tabirleri de yer almıştır. Mana itibariyle benzer anlamlarda kullanılan bu kavramlar "kalbine bir takım hakikatlerin ilka/ilham edildiği kimseler" için de kullanılmıştır.⁷

1.2. İlham, Feraset, Basiret ve Sezgi

Rivayette yer alan "muhaddes" kavramı için kaynaklarda yapılan açıklamalar bu şekilde olmakla beraber bunun ilham, feraset/basiret, sezgi/hads

⁴ Ebû'l-Fazl Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Daru'l-Sadir, t.y.), 2: 131; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Ali el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 7: 488; Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi, *Bahrü'l-Muhîd*, thk. Abdussettar Ebu Gudde, Abdulkadir Abdullah el-'Ani (Kuveyt: 1992) 6: 105'den naklen; Mehmet Birsin, *Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, no. 1 (2015): 70.

⁵ Muhammed İbn Ebî Bekr b. Eyyub b. Sa'd Şemseddin İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medaricu's-Salikin* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1996), 1: 39.

⁶ Siddik Korkmaz, "Kadiyanilik-Ahmedilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 549-550. Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakûb el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi* (Beyrut: 1401) 1: 176-177'dan naklen; Abdulgaffar Aslan, "Kelam İlminde İlhamın Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 20 (2008): 30.

⁷ Aslan, 'Kelam İlminde İlhamın Bilgi Değeri' 30 (28. dipnot).

gibi farklı kavram muhtevalarının içine girdiği şekilde açıklamalar da yapılmıştır. Bu yorumlardan en çok tercih edileni bu terimin “ilham” ile müsavi anlamda olduğudur. Sözlükte “yumuşak bir lokmayı veya bir içeceği herhangi bir zorluk çekmeden yutmak veya ağızdan aşağı indirmek” anlamına gelen bu kelime,⁸ istilâhî olarak şöyle tanımlanmıştır: “Doğrudan Allah veya vasıtalı olarak melekler tarafından yaratılmışların kalplerine, onların da memnun olacağı böylelikle doğruyu yanlıştan veya hayrı şerden birbirinden ayırt edecekleri bir duygu, düşünce, meyil ve sevklerin doğurulması veya ilka’ edilmesidir.”⁹

Kur’an’da bu terim sadece Şems suresi 8. ayette “فَالْهَمُّهَا فُجُورٌ هَا وَتَقْوِيهَا” O’na fücuru ve takvayı ilham edene andolsun ki” şeklinde yer almaktadır.¹⁰ Hadis literatüründe ise benzer anlamlarda kullanıldığı görülmekte, Hz. Peygamber’in “Allah’ım bana rüşümü ilham et...”¹¹ veya “Allah’ım! Senden öyle bir rahmet istiyorum ki ... onunla bana rüşümü ilham edesin...” şeklinde dualar ettiği bildirilmektedir.¹² Bunların yanında kıyamet sahneleri anlatılırken orada “tesbih ve tahmidin”¹³ ve “insanlara orada arayış içinde olmaları için” ilham olunacağını bildiren rivayetler de mevcuttur.¹⁴ Doğrudan bu ve diğer bir kısım rivayetler¹⁵ “ilham” bilgisinin varlığı ve bir bilgi değerinin olması için delil gösterilirken lafız olarak yer almasa da mana olarak ilhama işaret ettiği söylenen rivayetlerin başında mezkûr “muhaddesun” rivayeti yer almaktadır.

⁸ Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: el-Âlami, 2005), 4: 3618. Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta'rifât* (Beyrut: Daru'n-Neffâs, 2007), 3218. Muhammed b. Ahmed Alâuddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-'Usul fi Netâ'ici'l-'Ukul*, thk. Muhammed Zeki (Katar: 1984) 677-680. Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Darû'l-Kutubi'l-Âlemiyye, 2000) 31: 171. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmü'l-Edille* (Beyrut: Darû'l-Kutubi'l-Âlemiyye, 2001), 392.

⁹ Muhammed b. el-Mufaddal Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an* (Kahire, Mektebetü'l-Feyyad, 2009), 576. Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta'rifât*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 70. Bekir Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1988), 512. Şemseddin Sami, *Kamus-i Turki* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 510. Abdurrezzak Kaşani, *Letâifu'l-A'lâm fi İşarâti'l-İlham (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 78. Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an* (İstanbul, İnsan Yayıncılık, 1988), 7: 132.

¹⁰ Bk. Şems, 91: 1-10.

¹¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Camiu's-Sahih Süneni't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: 1975), c. 5, “Daavât”, hadis no. 3483.

¹² Muhammed b. İshak Ebubekir İbn Huzeyme, *Sahih*, thk. Muhammed Mustafa 'Azâmi (Beyrut, Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.), 2: 165, hadis no. 1119.

¹³ Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî, *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru'l-İhya-i Turâsi'l-Arabi, t.y.), c. 4, “Cennet” hadis no. 18 (2835).

¹⁴ Muslim, *Sahih*, c. 1, “İman”, hadis no. 322.

¹⁵ İlham kavramının yer aldığı kaynaklarda diğer bir kısım rivayetler için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. 2, “Feraiz”, 16: 217, hadis no. 31695. Ayrıca bk. c. 19, “Zühd” hadis no. 36157. İbrâhim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989), 6: 480-481, hadis no. 1741.

“Muhaddes” kavramının karşılığı olduğu veya onunla benzer bir anlam çağrıştırdığı söylenen bir diğer kavram feraset ve basiret kavramları olup bu kavramlar lügatte benzer olarak “anlayış, kavrayış, öngörü, önsezi, ileri görüşlülük, güçlü bir idrak sonucu isabetli olma” gibi anlamlara gelmektedirler. İstilahî kullanımında ise “kudsi bir nurla nurlanmış olan kalbin, ilahi bir saik ile doğruya ulaştırılması ve bu şekilde de eşyanın/olayların aslına/hakikatine/iç yüzüne vâkıf olması” olarak ifade edilmiştir.¹⁶

Kur'an'da birçok yerde kullanılan ve kelimenin kökünü oluşturan “basar” kavramını Ragıp el-İsfahani (ö.502/1108), “gözdeki görme gücü” olarak izah ederken, “basiret”i de “kalbin anlamayı ve kavramayı sağlayan gücü” olarak açıklar. Bir ayette de “Elbette bunda mütevessimin kimseler için ibretler vardır.”¹⁷ buyurulmakta, burada “mütevessim” teriminden kastın “feraset sahibi” kimseler olduğu şeklinde yorumlar yapılmaktadır.¹⁸ Tirmizî'nin naklettiği bir rivayette de Hz. Peygamber “Mü'minin ferasetinden sakının, çünkü o Allah'ın nuru ile bakar” buyurmakta ve ardından da mezkûr ayeti okumaktadır.¹⁹ Netice olarak bir kısım ulema, ilgili ayet ve rivayeti de göz önüne alarak Hz. Ömer'e atfen kullanılan “muhaddesun” ifadesini “basiret ve feraset” olarak yorumlamaktadırlar.²⁰

“Muhaddes” kavramı ile anlam benzerliği gösteren bir diğer kavram ise “sezgi/hads”dir. Sözlükte, “hızlı/çabucak kavrayış, içe doğuş” gibi anlamlara gelen bu kavram, terim olarak ise “meydana gelecek olayların sonuçlarını öngörerek, üstün bir anlayış çabası ve hızlı bir zekâ hareketi ile tahmin etme” anlamlara gelmekte,²¹ genel olarak “vasıtasız, aniden meydana gelme şeklinde oluşan bütün bilgiler”i ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.²² Netice olarak bütün bu kavramların ilgili rivayette yer alan “muhaddes” kavramı ile müsavi veya benzer anlam da içerikler ve özellikler taşıdığı görülmektedir.

¹⁶ Cürcanî, *Ta'rifât*, 48. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Basın Yayınları, 1997), 276. Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lugat*, 320. Süleyman Uludağ, 'Feraset Mad.' *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1996), 13: 116.

¹⁷ Hicr, 15: 75.

¹⁸ Yorumlar için bk. Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 19: 160-161. Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Keşşâf* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-Arabi, 1407), 2: 586.

¹⁹ Tirmizî, *Sunen*, c. 5, "Tefsir" hadis no. 3127.

²⁰ Örnek yorumlar için bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bâri Şerhi's-Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: 1379), 7: 50. Mecdüddin el-Mübarek b. Muhammed el-Cezeri İbnu'l-Esir, *Câmiu'l-Usul fi Ehâdisi'r-Rasul*, thk. Abdulkadir Arnavutî (y.y: Mektebetu'l-Halvânî, 1972), 8: 609.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 769-770. Hayatî Hökeleklî, 'Hads Mad.' *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1997), 1: 68-69. Bu terimler bir kısım yerlerde müsavi anlamlarda kullanılmış olsa da bir kısım yerlerde “hads”in daha çok tasavvufi/dini literatürde, “sezgi”nin ise felsefi/psikoloji alanında kullanılan bir kavram olduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır. Bk. A. Kâmil Cihan, *İbn-i Sina ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 117-119.

²² Hökeleklî, "Hads" 1: 68. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 308.

2. Rivayetin Metni ve Kaynakları

Muhtelif sened ve metinlerle aktarılan “muhaddes/muhaddesun” rivayetinin kaynaklarda yer aldığı şekilde metin, tercüme ve kaynakları şu şekildedir:

1) Tayâlisî (ö. 204/819)'nin Rivayeti:

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ ، قَالَ : حَدَّثَنَا ابْنُ سَعْدٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : “قَدْ كَانَ فِيمَنْ خَلَا مِنَ الْأُمَّمِ قَبْلَكُمْ نَاسٌ يُحَدِّثُونَ ، وَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَهُوَ عَمْرٌ”²³

Ebû Hureyre, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “Sizden önce gelip geçen ümmetlerin içinde muhaddes vasfına sahip insanlar vardı. Eğer benim ümmetimde de böyle bir kimse olacaksa bu Ömer'dir.”

2) Humeydî (ö. 219/834)'nin Rivayeti:

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ، قَالَ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَجْلَانَ ، أَنَّهُ سَمِعَ سَعْدَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ يُحَدِّثُ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، عَنْ عَائِشَةَ ، أَنَّهَا قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ : “إِنَّهُ كَانَ فِي الْأُمَّمِ قَبْلَكُمْ مُحَدِّثُونَ ، فَإِنْ يَكُنْ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ ، فَهُوَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ”²⁴

Hiz. Âişe Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “Sizden önceki ümmetlerde muhaddes kişiler vardı, eğer bu ümmette de (böyle bir kimse) olacaksa o Ömer ibn Hattâb'dır”

3) İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)'nin Rivayeti:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ ، عَنْ زَكَرِيَّا ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : “إِنَّهُ كَانَ فِيمَنْ مَضَى رِجَالٌ مُحَدِّثُونَ فِي غَيْرِ نُبُوَّةٍ ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ مِنْهُمْ فَعَمْرٌ”²⁵

Ebû Hureyre Rasulullah'ın (s) şöyle buyurdu demiştir: “Geçmiş insanlar içinde Peygamber olmayan fakat muhaddes olan kimseler vardı, eğer benim ümmetimde de böyle birisi olacaksa Ömer onlardan biri olurdu.”

4) İshâk b. Râhûye (ö. 238/853)'nin Rivayeti:

أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ ، عَنْ ابْنِ عَجْلَانَ ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ ، قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ : “قَدْ كَانَ فِي الْأُمَّمِ مُحَدِّثُونَ ، فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي فَعَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ”²⁶

Hiz. Âişe Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “(Diğer) bir kısım ümmetler içinde muhaddes kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde de varsa o Ömer ibn Hattâb'dır.”

5) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in Rivayetleri:

حَدَّثَنَا يَحْيَى ، عَنْ ابْنِ عَجْلَانَ ، قَالَ : أَخْبَرَنِي سَعْدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ : “قَدْ كَانَ فِي الْأُمَّمِ مُحَدِّثُونَ ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْ أُمَّتِي ، فَعَمْرٌ”²⁷

Hiz. Âişe Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “(Diğer) bir kısım ümmetler içinde muhaddes kimseler vardı. Eğer benim ümmetimden de olacaksa o Ömer'dir.”

²³ Ebû Davud Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turki (y.y.: 1999), 4: 106, hadis no. 2469.

²⁴ Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr Humeydî, *Müsned* (Beyrut: t.y.), 1: 123, hadis no: 253.

²⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. 6, “Fedâil” hadis no: 31674.

²⁶ Ebû Ya'kub İshâk b. Râhûye, *Müsned* (Medine: 1991), 2: 479, hadis no. 1058.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 55, hadis no. 24330.

حَدَّثَنَا جَعْفَرُ قَتْنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَتْنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَجْلَانَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: “قَدْ يَكُونُ فِي الْأُمَّمِ مُحَدِّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ فَعَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ”²⁸

Hız. Âişe Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “(Diğer) bir kısım ümmetler içinde muhaddes kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde de böyle bir kimse olacaksa Ömer onlardan biridir.”

حَدَّثَنَا فِرَازَةُ بْنُ عَمْرٍو، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ يَعْنِي ابْنَ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: “إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَّمِ نَاسٌ يَحْدِثُونَ، وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ أَحَدٌ، فَإِنَّهُ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ”²⁹

Ebû Hureyre, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “Sizden önce geçmiş ümmetler içinde muhaddes vasfa sahip insanlar vardı. Eğer benim ümmetimde de bunlardan biri olacaksa o muhakkak Ömer ibn Hattâb'dır.”

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الصَّقْفَرِ قَتْنَا أَبِي مَرْوَانَ مُحَمَّدُ بْنُ عَثْمَانَ قَتْنَا إِبْرَاهِيمَ بْنَ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: “إِنَّهُ كَانَ فِيمَا كَانَ قَبْلَكُمْ نَاسٌ مُحَدِّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَهُوَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ”³⁰

Ebû Hureyre, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “Şüphesiz sizden öncekiler içinde muhaddes insanlar vardı. Eğer benim ümmetimde de bunlardan biri olacaksa bu Ömer ibn Hattâb onlardan biridir.”

6) Buhârî (ö. 256/870)'nin Rivayetleri:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: “إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَّمِ مُحَدِّثُونَ وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ فَاتَّهَمَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ”³¹

Ebû Hureyre, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “Sizden önceki geçmiş ümmetler içinde muhaddes kimseler vardı. Eğer ümmetimden de böyle kimseler olacaksa muhakkak bu Ömer ibn Hattâb onlardan biridir.”

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: “لَقَدْ كَانَ فِيمَا قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَّمِ مُحَدِّثُونَ فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ فَاتَّهَمَ عَمْرُ”³²

Ebû Hureyre, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “Sizden önceki ümmetler içinde muhaddes kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde de bunlardan biri olacaksa muhakkak o Ömer olur.”

زَكَرِيَاءُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ، عَنْ سَعْدٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ: “لَقَدْ كَانَ فِيمَا كَانَ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجَالٌ يَكْلُمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءَ فَإِنْ يَكُنْ مِنْ أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَعَمْرُ”³³

Ebû Hureyre, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “İsrailoğulları'ndan sizden önce yaşayanlar içinde öyle insanlar vardı ki, onlar Peygamber olmadıkları halde “mükellemler” kimselerdi. Eğer benim ümmetimin içinden de bunlardan biri bulunacaksa muhakkak o kişi Ömer'dir.”

²⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Fedâilu's-Sahâbe*, thk. Vasillah Muhammed Abbâs, (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1983), 1: 354, hadis no. 516.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 176, hadis no. 8468.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Fedâilu's-Sahâbe*, 1: 361, hadis no.529.

³¹ Buhârî, *Sahih*, c. 3, “*Kitâbu'l-Enbiyâ*” hadis no. 3282.

³² Buhârî, *Sahih*, c. 3, “*Fedâilu's-Sahâbe*” hadis no. 3496.

³³ Buhârî, *Sahih*, c. 3, “*Fedâilu's-Sahâbe*” hadis no. 3496.

7) Müslim (ö. 261/875) Rivayeti:

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ سَرْحٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: “قَدْ كَانَ يَكُونُ فِي الْأَمَمِ قَبْلَكُمْ مَحْدَثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ، فَإِنَّ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ مِنْهُمْ”³⁴
حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ. ح وَحَدَّثَنَا عَمْرُو النَّاقِدِيُّ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ كِلَاهُمَا، عَنْ ابْنِ عَجَلَانَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ³⁴

Hiz. Âişe Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “Sizden önceki ümmetler içinde muhaddes olan kimseler vardı. Eğer benim ümmetimden bu kişilerden biri olacaksa, muhakkak Ömer ibn Hattâb onlardan biridir.”

8) Tirmizî (ö. 279/892) Rivayeti:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ ابْنِ عَجَلَانَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: “قَدْ كَانَ يَكُونُ فِي الْأَمَمِ مَحْدَثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ فَعَمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ”³⁵

Hiz. Âişe Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “(Diğer) bir kısım ümmetler içinde muhaddes kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde de bunlardan biri olacaksa bu Ömer ibn Hattâb’dır.”

9) İbn Ebû Âsım (ö. 287/900)’ın Rivayetleri:

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ حُمَيْدٍ ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: “قَدْ كَانَ فِيمَا خَلَا قَبْلَكُمْ مَحْدَثُونَ فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ مِنْهُمْ فَهُوَ عَمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ”³⁶

Ebû Hureyre, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “Sizden önce geçip giden kimseler içinde muhaddes kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde de bunlardan bir kimse olacaksa o Ömer ibn Hattâb’dır.”

ثَنَا رَحِيمٌ ثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ عَنْ ابْنِ أَبِي الزَّنَادِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: “مَا كَانَ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَفِي أُمَّتِهِ مَعْلَمٌ أَوْ مَعْلَمَانِ فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ مِنْهُمْ فَعَمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ”³⁷

Hiz. Âişe, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “Hiçbir peygamber yoktur ki ümmetinde bir veya iki “muallim” bulunmasın. Eğer benim ümmetimde de bunlardan biri olacaksa Ömer ibn Hattâb onlardan biri olur.”

10) Nesâî (ö. 303/915)’nin Rivayetleri:

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: أَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ ابْنِ عَجَلَانَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: “قَدْ كَانَ يَكُونُ فِي الْأُمَّةِ مَحْدَثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ، فَعَمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ”³⁸

Hiz. Âişe, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: “Şüphesiz bir kısım ümmet içinde muhaddes kimseler vardır. Eğer bunlardan bir kimse benim ümmetimde olacaksa o Ömer ibn Hattâb’dır.”

أخبرنا محمد بن رافع والحسن بن محمد قالاً ثنا سليمان بن داود قال أنا إبراهيم هو بن سعد عن أبيه عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم “قد كان فيما خلا قبلكم من الأمم ناس يحدثون فإن يكن في أمتي هذه أحد منهم فعمر بن الخطاب”³⁹

³⁴ Muslim, *Sahih*, c. 4, “Kitâbu'l-Fedâil” hadis no. 23 (2398).

³⁵ Tirmizî, *Sünen* c. 5, “Menâkib” hadis no. 3693.

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Amr İbn Ebû Âsım, *Kitabu's-Sunne*, thk. Nâsiruddin Elbânî (y.y: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1980, 2: 583, hadis no. 1261.

³⁷ İbn Ebû Âsım, *Kitabu's-Sunne*, 2: 583, hadis no: 1262.

³⁸ Ebû Abdurahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *Sunen-i Kebîr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-Âlemiyye), “Kıyâmu'l-Leyl” 5: 39, hadis no. 8065.

³⁹ Nesâî, *Sunen-i Kebîr*, “Kıyâmu'l-Leyl” 5: 39, hadis no. 8066.

Ebû Hureyre, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: *Şüphesiz sizden önce geçip giden ümmetlerdeki insanlar içinde muhaddes vasfa sahip kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde de bunlardan bir kimse olacaksa o muhakkak Ömer ibn Hattâb'dır."*

11) Ebû Bekir Hallâl (ö. 311/923)'ın Rivayeti:

أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: نَتَنَا صَلَاحٌ، أَنَّ أَبَاهُ قَالَ: حَدِيثُ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "كَانَ فِي الْأُمَّمِ مُحَدَّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي فَعَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ، كَأَنَّهُ يُلْهِمُهُمُ الشَّيْءَ مِنَ الْحَقِّ"⁴⁰

Hiz. Âişe, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: "Bir kısım ümmetler içinde muhaddes kimseler vardır. Eğer benim ümmetimde de bunlardan bir kimse olacaksa bu Ömer ibn Hattâb'dır ve bu kimseye hak üzere olan şeyler ilham olunuyor gibidir."

12) İbn Hibbân (ö. 354/965) Rivayeti:

أخبرنا عبد الله بن محمد الأزدي حدثنا إسحاق بن إبراهيم أخبرنا سفيان عن ابن عجلان عن سعد بن إبراهيم عن أبي سلمة : عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "قد كان يكون في الأمم محدثون فإن يكن في أمتي أحد فهو عمر بن الخطاب"⁴¹

Hiz. Âişe, Rasulullah (s) şöyle buyurdu demiştir: "(Diğer) bir kısım ümmetler içinde muhaddes kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde de böyle kimseler olacaksa bunlardan biri Ömer ibn Hattâb'dır"

Tespit edebildiğimiz kadarıyla "muhaddes" rivayeti ilk olarak Tayâlisî'nin *Müsned'*inde nakledilmiş, ardından bunu sırasıyla Humeydî'nin *Müsned'i*, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef'i* İshâk b. Râhûye'in *Müsned'i* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned* ve *Fedailu's-Sahabe* isimli eserleri takip etmiştir. Hicri üçüncü asrın ortalarına gelindiğinde bu altı kaynakta aktarılan mezkûr rivayet, bu dönemden sonra bir dönüm noktası olarak Buhârî ve Müslim'in *Sahih'*lerinde nakledilmiştir. Kutub-i Sitte'nin diğer iki müellifi olan Tirmizî *Sünen'*inde ve Nesai'de *Sünen-i Kebîr'*inde de aktarılan bu rivayet, İbn Hibbân'ın *Sahih'*inde ve Hâkim'de *Müstedrek'*inde de⁴² farklı bir isnad ile yerini almıştır. Ayrıca ilgili rivayet bu hadis mecmûaları dışında muhtelif isnad ve küçük metin farklılıklarıyla İbn Ebû Âsım ve Ebû Bekir Hallâl'ın *Kitabu's-*

⁴⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezid el-Hallâl el-Bağdadi, *Kitabu's-Sunne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru'r-Risâle, 1989), 2: 311, hadis no. 387.

⁴¹ Ebû Muhammed İbn Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *Sahih*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993), c. 15, "Menâkıbu's-Sahâbe" hadis no. 6894.

⁴² Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Alemiyye, 1990), "Ma'rifetu's-Sahâbe" 3: 92, hadis no.4499.

Sünne'sinde, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Müşkilu'l-Asar'ında*⁴³, İbnu'l-Esir el-Cezerî'nin (ö. 606/1210) *Camîu'l-Usul'ünde*⁴⁴, Ebû Nuaym'ın (ö. 365/1038) *Ma'rifetu's-Sahâbe'sinde*⁴⁵ ve İbnu'l-Esir'in (ö. 630/1233) *Usdu'l-Gâbe'sinde*⁴⁶ ve burada ismini zikretmediğimiz birçok Tefsir, Târih, Siyer, Menâkıb, Biyografi ve Şerh türü eserde de nakledilmiştir.

3. Rivayetin İsnad Tahlili ve Analizi

3.1. Rivayetin İsnadları ve Şeması

Hiz. Âişe Tariki

Humeydî (ö. 219/834) ve İshak b. Râhûye (ö. 238/853) *Müsned'lerinde*,

a) Hiz. Âişe - Ebû Seleme - Sa'd b. İbrâhim - Muhammed b. Aclân - Sufyan senediyle nakletmişlerdir.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *Müsned'inde* ve *Fedailu's-Sahabe'sinde* sırasıyla,

a) Hiz. Âişe - Ebû Seleme - Sa'd b. İbrâhim - Muhammed b. Aclân - Yahyâ,

b) Hiz. Âişe - Ebû Seleme - Babası - Sa'd b. İbrâhim - Muhammed b. Aclân - Leys İbn Sa'd - Kuteybe b. Said - Ca'fer senedleriyle nakletmiştir.

Müslim (ö. 261/875) *Sahih'inde*:

a) Hiz. Âişe - Ebû Seleme - Sa'd b. İbrâhim - İbrâhim b. Sa'd - Abdullah b. Vehb - Ebû Tahir Ahmed b. Amr b. Serh,

b) Hiz. Âişe - Ebû Seleme - Sa'd b. İbrâhim - Muhammed b. Aclân - Leys - Kuteybe b. Said,

c) Hiz. Âişe - Ebû Seleme - Sa'd b. İbrâhim - Muhammed b. Aclân - İbn Uyeyne - Amru'n-Nafid ve

d) Hiz. Âişe - Ebû Seleme - Sa'd b. İbrâhim - Muhammed b. Aclân - İbn Uyeyne - Zuheyr b. Harb senedleriyle nakletmiştir.

Tirmizî (ö. 279/892) *Sünen'inde* ve Nesâî (ö. 303/915)'de *Sünen'i Kebîr'inde*:

a) Hiz. Âişe - Ebû Seleme - Sa'd b. İbrâhim - Muhammed b. Aclân - Leys - Kuteybe senediyle nakletmişlerdir.

İbn Ebû Âsım (ö. 287/900) *Kitabu's-Sunne'sinde*:

Hiz. Âişe - Babası - İbn Ebî Atık - İbn Ebî'z-Zinâd - İbn Ebî Fudeyk - Dahim senediyle nakletmiştir.

Ebû Bekir Hallâl (ö. 311/923) *Kitabu's-Sunne'sinde*:

⁴³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi et-Tahâvî, *Şerhu Müşkilu'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (y.y: Müessesetü'r-Risale, 1994), 4: 336, hadis no. 1650.

⁴⁴ Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esir, *Camîu'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasul*, thk. Abdulkadir Arnâvutî (y.y: Mektebetu'l-Halvânî, 1972), 8: 609, hadis no. 6434.

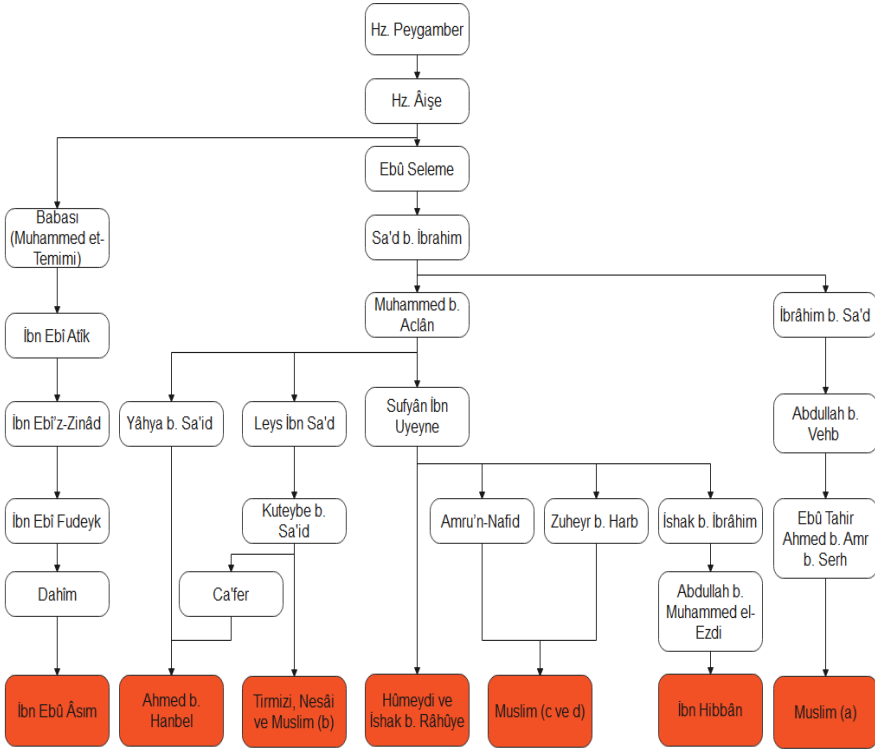
⁴⁵ Ebû Nuâym Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetu's-Sahâbe* (Riyad: 1998), 1: 50.

⁴⁶ Ebû'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed eş-Şeybani el-Cezerî İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, (y.y.: Daru'l-Fikr, 1989) 3: 659.

Hiz. ÂiŖe - (...) - Ahmed b. Hanbel - Salih - Muhammed b. Ali senediyle mürsel olarak nakletmiŖtir.

İbn Hibbân (ö. 354/965) *Sahih*'inde:

Hiz. ÂiŖe - Ebû Seleme - Sa'd b. İbrâhim - (Muhammed) İbn Aclân - Sufyan (İbn Uyeyne) - İŖhak b. İbrâhim - Abdullah b. Muhammed el-Ezdi senediyle nakletmiŖtir.



Ebû Hureyre Tariki

1- Tayâlisî (ö. 204/819) *Müsned*'inde:

Ebû Hureyre - Ebû Seleme - Babası (Sa'd b. İbrâhim) - İbrâhim b. Sa'd senediyle nakletmektedir.

2- İbn Ebî Ŗeybe (ö. 235/849) *Musannef*'inde:

Ebû Hureyre - Ebû Seleme - Sa'd b. İbrâhim - Zekeriyya (b. Ebî Zâide) - Abdullah b. İdris senediyle nakletmiŖtir.⁴⁷

3- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *Müsned*'inde ve *Fedailu's-Sahabe*'sinde sırasıyla:

⁴⁷ İbn Ebî Ŗeybe, *Musannef*, 31: 392, hadis no. 31972.

a) Ebû Hureyre – Ebû Seleme – Babası – İbrâhim b. Sa’d – Fezâre İbn Amr ve

b) Ebû Hureyre – Ebû Seleme – Babası – İbrâhim b. Sa’d – Ebû Mervan Muhammed b. Osmân – Abdullah İbn es-Sakr senedleriyle nakletmiştir.

4- Buhârî (ö. 256/870) *Sahih’*inde:

a) Ebû Hureyre - Ebû Seleme - Babası - İbrâhim b. Sa’d - Abdulaziz b. Abdullah,

b) Ebû Hureyre - Ebû Seleme - Babası - İbrâhim b. Sa’d - Yâhya b. Kaza’a ve

c) Ebû Hureyre - Ebû Seleme - Babası – Zekeriyya b. Ebî Zâide - (...) senedleriyle nakletmiştir.

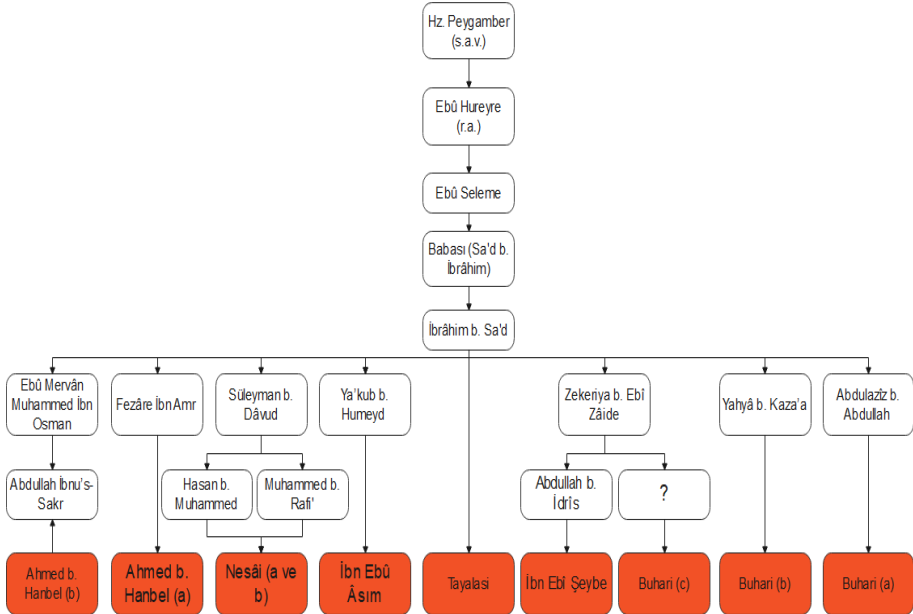
5- İbn Ebû Âsım (ö. 287/900) *Kitabu’s-Sunne’*sinde:

Ebû Hureyre - Ebû Seleme - Babası - İbrâhim b. Sa’d - Ya’kub b. Humeyd senediyle nakletmiştir.

6- Nesai (ö. 303/915) *Sünen’in Kebîr’*inde:

a) Ebû Hureyre – Ebû Seleme – Babası – İbrâhim b. Sa’d – Süleymân İbn Davud – Hasan b. Muhammed ve

b) Ebû Hureyre – Ebû Seleme – Babası– İbrâhim b. Sa’d – Süleymân İbn Dâvud – Muhammed b. Râfi’ senediyle nakletmiştir.



3.2. İsnad Analizleri ve Şârihlerin Yorumları

Rivayet görüldüğü gibi Hz. Peygamber'den Hz. Âişe ve Ebû Hureyre olmak üzere iki sahâbi kanalıyla aktarılmaktadır. Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir zamanda Müslüman olduğu ve hadis rivayetine olan ilgisi göz önüne alındığında, onun bu rivayeti Hz. Aişe'den duymuş olabileceği ve sonrasında da Hz. Peygamber'den merfu olarak aktardığı sonucu çıkarılabilir. Sonraki tabakada yer alan Medineli Tâbiîn fakihlerden Ebû Seleme (ö. 94/712-713), nakledilen rivayeti iki sahabiden ayrı ayrı duymuş veya Hz. Aişe'den, Ebu Hureyre kanalıyla işitmiş olmalıdır. Her iki durumda da şu bir gerçektir ki rivayet "ahad haber" kategorisinde olup bu anlamda meşhur veya mütevatir kategorisinde değildir. Rivayetlerin hemen tamamı mezkûr tabiîn âlimi kanalıyla aktarılmakla birlikte İbn Ebû Âsım'dan aktarılan bir nakilde Abdullah b. Muhammed (ö. 63/682) rivayeti farklı bir tarikle doğrudan Hz. Âişe'den aktarmaktadır. Ebu Seleme tarafından da sadece Sa'd b. İbrâhim (ö. 125/742)'e aktarılan bu rivayet sonraki tabakada oğlu İbrâhim b. Sa'd (ö. 183/799) ve Muhammed b. Aclân (ö. 148/765) tarafından tahammül edilmektedir. Dördüncü tabakaya gelindiğinde ise rivayet muhtelif raviler ile müelliflere veya onların hocalarına nakledilmiş, bu şekilde de hadis kaynaklarına dâhil olmuştur.

Buhârî ve Müslim'in "*sahih hadis*" şartlarına uygun olarak eserlerine aldıkları bu rivayet için Tirmizî "*sahih*", Elbâni ise herhangi bir açıklama yapmadan "*hasen sahih*" yorumunu yapmıştır.⁴⁸ Çağdaş şârihlerden Şuayb el-Arnâvut *Müsned* rivayeti için "*sahih*" hükmünü vermiştir.⁴⁹ Hâkim en-Nisaburî (ö. 405/1014) *Mustedrek*'inde farklı bir isnadla⁵⁰ naklettiği bu rivayet için, "bu hadisin isnadı Müslim'in şartlarına göre sahihtir ama o bu isnad ile aktarmamıştır" görüşünü dile getirmiş ve farklı "*sahih*" bir sened ile aynı rivayeti aktarmıştır.⁵¹ İbn Beşran (ö. 430/1038)'da *Emâli*'de aynı rivayeti Sa'd b. İbrâhim kanalıyla nakletmiş ve İbn Ebî'l-Fevaris (ö. 412/1021)'den naklen "bu onun naklettiği sahih hadislerden birisidir" açıklamasında bulunmuştur.⁵²

Buhârî'nin Zekeriyya b. Ebî Zâide'den ravisini zikretmeden naklettiği "muallak" ve Hallâl'in "mu'dal" olarak aktardığı rivayetler muttasıl olmamalarından dolayı "*zayıf*" olarak kabul edilmektedir. Bunların dışında kaynaklarda rivayetlerin ravileri açısından herhangi bir "*cerh*" lafzına rastlanılmamaktadır. Ayrıca burada zikredilmeyen sair rivayetlerin senedleri hakkında

⁴⁸ Tirmizî, *Sünen*, c. 5, "Menâkib" hadis no. 3693.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 55, hadis no. 24330.

⁵⁰ Hz. Âişe - Ebû Seleme - Sa'd b. İbrâhim - (Muhammed) b. Aclân - Leys b. Sa'd / Yahya b. Eyyub - İbn Ebî Meryem - Ubeyde b. Abdulvahid - Ebû Bekir b. İshak - Babası - Şuayb İbn el-Leys - REB' İbn Süleyman - Ebu Abbas Muhammed b. Ya'kub.

⁵¹ Hâkim, *Mustedrek*, c. 3, "Ma'rifetu's-Sahâbe" hadis no. 4499.

⁵² Ebû Kâsım Abdulmelik b. Muhammed İbn Beşran el-Bağdadi, *Emâli İbn Beşran*, thk. Ahmed b. Süleyman (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999), 1: 58, hadis no. 1064.

da herhangi bir yorum tespit edilememiştir. Netice olarak bu iki rivayet dışında genel olarak rivayetlerin isnadının mevsukiyeti noktasında bir problem gözükmemektedir.

4. Rivayetin Metin ve Muhteva Açısından Tahlili ve Analizi

4.1. Metin ve Lafız Farklılıkları

Ele aldığımız muhaddes rivayeti yer aldığı kaynaklarda farklı form ve metinlerle nakledilmiş, ancak bu farklılıklar metinler arasında bir tenakuz doğuracak derecede olmamıştır. Zaman kipi bildiren ifadeler “قَبْلَكُمْ” (önce), “خَلَا” (önce gelip geçen) “مَضَى” (geçmiş) “مَضَى قَبْلَكُمْ” (önce geçen) şeklinde aktarılmış, topluluk bildiren ifade ise “الْأُمَّم” (ümmetler), “رَجَال” (adamlar), “مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجَال” (İsrailoğullarından adamlar), “أُمَّتِهِ” (onların ümmeti), “الْأُمَّة” (ümmet), “الْأُمَّم نَاس” (ümmetlerden bir kısım insan), “أَنَاس” (insanlar)⁵³ ve “قَوْم” (kavim/topluluk)⁵⁴ gibi farklı formlarda nakledilmiştir. Hz. Ömer’e atfen söylenen muhaddes ifadesinin başında ise bir kısım metinlerde kesinlik ve kat’iyet bildiren “فَإِنَّ... فَإِنَّهُ” (eğer ... olacaksa kesinlikle/şüphesiz O ... olacaktır) ifadeler yer almaktadır.

Kişilerin vasıflarını bildiren ifade ise çoğunlukla “مُحَدَّثُونَ” (muhaddesun) şeklinde geçerken bir kısım yerlerde de “يُحَدَّثُونَ” şeklinde fiil formunda yer verilmiştir. Bazı yerlerde “مُرْوَعِينَ” (murevva)⁵⁵ şeklinde “içer doğma” anlamında kullanıldığı görüldüğü gibi, diğer bir kısım rivayetlerde de “يَكْفُمُونَ” (mukellem), “مُعَلِّمٌ أَوْ مُعَلِّمَان” (muallim) gibi farklı kavramlar yer almıştır. Bu farklılıkların yanında Buhârî’nin naklettiği bir rivayette muhaddes olan kişinin vasfı için “غَيْرَ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءَ” (peygamber olmadığı halde), İbn Ebû Âsım naklettiği bir rivayette de “مِن نَّبِيٍّ إِلَّا وَفِي أُمَّتِهِ مُعَلِّمٌ أَوْ مُعَلِّمَان” (o ümmet de peygamberlik dışında bir veya iki muallim) şeklinde farklı lafızlar yer almıştır. Bunlara ek olarak Ebû Bekir Hallâl naklinde metnin sonunda “كَلَّمَهُ يُلْهَمُ الشَّيْءَ مِنَ الْحَقِّ” “bu kimseye hak üzere olan şeyler ilham olunuyor gibidir.” gibi diğer metinlerde mevcut olmayan bir lafız görülmektedir.

Tüm bu mülahazalardan sonra Buhârî’nin Zekeriya b. Ebî Zâide’den, İbn Ebû Âsım’ın İbn Ebî ‘Atîk’den ve Ebû Bekir Hallâl’in da mürsel olarak naklettiği rivayet dışında diğer tüm aktarımlar bize, Hz. Peygamber’in ümmetinin yaşadığı dönemin öncesinde bir kısım ümmetlerin yaşadığı ve bunların içinden bir kısım insanların “muhaddes” diye tabir edilen kişilerin olduğunu bildirmekte ardından da eğer Rasulullah’ın ümmetinin içinden de böyle bir

⁵³ Bk. Alî Husâmeddin b. Abdulmelik el-Müttaki el-Hindi, *Kenzu'l-Ummâl*, thk. Bekri Hayyânî – Saffet es-Sakâ (y.y: Muessesetu’r-Risale, 1981, 11: 577, hadis no. 32737.

⁵⁴ Bk. Tahâvi, *Şerhu Müşkilu'l-Âsâr*, 4: 336, hadis no. 1650.

⁵⁵ Bk. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn el-Ferra’ el-Beğavi, *Şerhu’s-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Beyrut/Dimeşk: 1983), 14: 305.

kişi veya kişiler olacaksa bunların başında Ömer bin Hattâb'ın geleceğini anlatmaktadır. Yukarıda zikredilen istisnai rivayetlerde “ümme” lafzı “İsrailoğulları” olarak kayıt altına alınmakta ayrıca “önceki insanların” ise “peygamber olmadıkları” vurgulanmaktadır. İbn Ebî Şeybe'nin Abdullah b. İdris'den tahammül edip naklettiği rivayet, Buhârî'nin senedinin aynısıdır. Bu tarikle naklettiği metinde “peygamber olmadıkları” nakli mevcut olmakla beraber “İsrailoğulları” ifadesi yer almamaktadır. Diğer hiçbir nakilde yer almayan ve Buhârî'nin ta'lik olarak naklettiği bu lafız muhtemelen ravilerin kavilleri/yorumları sonucu diğer lafızlarla birleştirilerek aktarılmış ve müdrec bir rivayete dönüşmüştür. Son rivayette ise diğer lafızların hiçbirinde yer almayan “muhaddes” lafzının açıklaması şeklinde yer alan “كَأَنَّهُ يُلْهَمُ الشَّيْءَ مِنَ الْحَقِّ” ifadesi ki, bu nakil “munkatı” olup Ahmed b. Hanbel'den aktarılmıştır. Ebû Bekir Hallâl'in naklettiği bu rivayetin son kısmında yer alan bu ifadenin raviler tarafından yapılan bir açıklama veya yorum (kavl) olma ihtimali güçlü görünmektedir.⁵⁶

4.2. Şârihlerin Yorumları

Rivayet metninde yer alan “muhaddes” kavramına, hadis şerhleri ve sair eserlerde birçok yorum yapılmış, muhtelif açıklamalar getirilmiştir. Buhârî mezkûr rivayeti aktardıktan sonra İbn Abbas'ın Hâc suresi 52. ayete “مُحَدَّثٌ” lafzını ekleyerek, “ne bir nebî ne de bir muhaddes (مَنْ نَبِيٍّ وَلَا مُحَدَّثٌ)” şeklindeki kıraâtine yer vermiştir.⁵⁷ Onun bu kıraâtine kaynaklarda şöyle bir yorum yapılmıştır: “...Muhtemelen İbn Abbas bu konuda mezkûr rivayete dayanmış, “muhaddes” ifadesini nübüvvetin altında/aşağısında bir konumda düşünecek vahiy ve ilhamın bir mertebesi olarak değerlendirmiştir...”⁵⁸ İbn Hacer (ö. 852/1449) Buhârî'nin *el-Câmi'*ine yazdığı şerhte “muhaddes” ifadesine “ilhama mazhar olanlar (ملهمون)” anlamını yüklediği görülmektedir.⁵⁹ Bedreddin el-Aynî de (ö. 855/1451) bu kavramın “melekler tarafından kalbine bir şey ilham edilen kişiler” için kullanıldığını ifade etmektedir.⁶⁰

Müslim de rivayeti aktardıktan sonra İbn Vehb'den naklen “muhaddes” kavramının “kendisine ilham olunanlar (ملهمون)” anlamına geldiğini aktarmış,⁶¹ Tirmizî ise Süfyan ibn Uyeyne'nin görüşünü aktararak onun bu ifadeyi

⁵⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid el-Hallal el-Bağdadi, *Kitabu's-Sunne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî (Riyâd: Daru'r-Risale, 1989), hadis no. 2: 311, 387.

⁵⁷ Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr İbn Nâsir (y.y: Daru Tavkr'n-Necat, 1422), c. 5, “Ashâbu'n-Nebî”, hadis no. 3689.

⁵⁸ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn Aynî, *Umdetu'l-Kâri fi Şerhi's-Sahîhi'l-Buhâri* (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsî'l-Arabi, t.y.) 16: 199; Babanzâde Ahmed Nâim, Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi* (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.), 9: 352.

⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 7: 50.

⁶⁰ Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 16: 199.

⁶¹ Muslim, *Sahîh*, c. 4, “Kitâbu'l-Fedâil” hadis no. 23 (2398).

“(derin) anlayış sahibi kimseler (مفهمون)” olarak tefsir ettiğini söylemiş,⁶² İbnu et-Tin de bu terimi “feraset sahipleri” olarak izah etmiştir.⁶³ Nevevî’de (ö. 676/1277) ulemanın bu kavramın mahiyeti üzerinde ihtilaf ettiğini söyleyip sunları eklemiştir: “Bunlar öyle kimselerdir ki bir hususta bir zanda buldukları zaman adeta onlara bir şey ilham edilmiş de o görüşte bulunmuşlar gibi olurlar. Onlarla meleklerin konuştuğu da söylenir.”⁶⁴

İbn Kuteybe (ö. 276/889) “muhaddes”i “bir kimse kendisine evvelinde bir şeyi bildirmiş gibi, herhangi bir olayda sezgi, fikir veya düşünce olarak isabet eden kişiler” şeklinde açıklar.⁶⁵ Tahâvî’de (ö. 321/933) bunu “mulhem” olarak açıklar ve yine “muhaddes kimselerin söylediklerinin tıpkı Hz. Ömer’de olduğu gibi hikmetli söylenen şeyler olduğunu” söyler. Müellif ardından bu durumu onun muvafakatlarından birisi olan Tahrim suresi 5. ayeti delil olarak getirir.⁶⁶ *Tashîfâtü’l-Muhaddisîn* müellifi el-Askeri (ö. 382/992) ise böyle bir kişilik için “onun herhangi bir konudaki bir görüşünde isabet etmesi umulur” ve yine “Görüşleri isabetli düşünceleri doğru” kimseler için muhaddes dendiğini ifade eder.⁶⁷

İbnu’ş-Şâhin (ö. 385/996) Humeydî’den naklen bu kavramı “isabetli şeylerin kişiye ilham edilmesi” olarak açıkladıktan sonra bu konuda Hz. Ömer’in başka insanlarda olmayan bir üstünlüğünün olduğunu söyler.⁶⁸ el-Lâlekâî (ö. 418/1027) de *Akaid*’inde rivayeti aktardıktan sonra Sufyan ibn Uyeyne’den naklen “muhaddes”in “doğrunun kişiye ilkâ edilerek öğretilmesi” olarak açıklar.⁶⁹

Beyhakî (ö. 458/1066) bu rivayetin “evliyaların keramete cevâz olarak” kullandıkları bir rivayet olduğunu söyledikten sonra Ubey b. Ka’b’ın ve İbn Abbâs’ın Hicr suresindeki ilgili ayeti bu rivayete dayanarak وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ وَلَا مُخَدَّطٍ şeklinde okuduklarını söyler. Hz. Peygamber’den aktarılan bir kısım rivayetlerde de “bir kimse nasıl “muhaddes” olur?” sorusuna “o

⁶² Tirmizî, *Sünen* c. 5, “Menâkıb” hadis no. 3693.

⁶³ İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, 7: 50, hadis no. 3689.

⁶⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mu’î en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Muslim* (Beyrut: Dâru’l-İhya-i Turâsî’l-Arabi, 1392), 15: 166.

⁶⁵ Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Garibu’l-Hadis*, thk. Abdullah el-Cebûri (Bağdad: 1397, 1: 313; Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri* (Beyrut: 1379), 7: 50.

⁶⁶ Tahâvî, *Şerhu Müşkîlu’l-Âsâr*, 4: 337-338.

⁶⁷ Bk. Ebû Ahmed el-Hasan İbn Abdullah b. İsmail el-Askeri, *Tashîfâtü’l-Muhaddisîn*, thk. Mahmud Ahmed Meyrâ (Kahire: 1402), 1: 269.

⁶⁸ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdadi İbn Şâhin, *Şerhu Mezâhibi Ehli’s-Sunne*, thk. Âdil b. Muhammed (y.y: Muessesetu’l-Kurtuba, 1995), 1: 98.

⁶⁹ Ebû’l-Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ’tikadi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa*, thk. Ahmed b. Sa’d el-Gamidî (Suud: Daru’t-Tayyibe, 2003), 7: 1391.

kimse meleklerin diliyle konuşur" şeklinde cevap verdiğini aktaran Beyhakî de bu rivayeti "meleklerin diliyle konuşmaya" delil olarak getirir.⁷⁰

Beğavî (ö. 516/1122) *Şerh'*inde rivayeti aktardıktan sonra ravilerden İbrâhim b. Sa'd'dan naklen "muhaddes" in "gönlüne/kalbine bir kısım şeylerin ilka/ilham olunan kişi" olduğunu söylerken,⁷¹ İbn Esir (ö. 606/1210) benzer anlam vererek kavramı şöyle izah eder: "O öyle bir kimsedir ki kendisine bir kısım şeyler ilka/ilham olunur, o da bunların iç yüzüne sezgi, düşünce ve ferasetiyle vakıf olur. Bu Allah'ın Hz. Ömer gibi seçilmiş kullarına hasrettiği bir durumdur."⁷²

İbn Kayyim (ö. 751/1350) "hidayeti derecelere ayırarak bunlardan birinin de "tahdis/muhaddes" yani "içe doğma" derecesi olduğunu söyler. Muhaddesin kalbe/gönlü ilham edilen şey -fakat ilhamdan daha dar anlamda- olduğunu böylece haber verilen şeylerin aynen ortaya çıktığını belirtir. O bu tabakanın "özel vahyin ve siddıkların" altındaki tabaka olduğunu belirtir ve ilgili rivayeti delil olarak aktarır.⁷³

Sindî'de (ö. 1257/1841) selefleriyle aynı görüşü paylaşarak "muhaddes" ifadesi için "kendisine ilham edilen kimse" açıklamasını yapar.⁷⁴ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn (ö. 1421/2001) ise İmam Nevevî'nin *Riyazu's-Salihîn* isimli eserine yazdığı şerhte bu kavramı "Hz. Ömer'in yaşamı boyunca verdiği kararların uygunluğu" ile ilişkilendirir ve meselelerin "Hz. Ömer'e ilham ile geldiğini" belirtir.⁷⁵ Mustafa Dîb el-Bugâ ise böyle bir kişilik için "o öyle bir kişidir ki onun aklına veya diline gelen şeylerde isabet söz konusudur. Bu da Allah'ın o kişiye ihsan ettiği bir lütuftur" derken,⁷⁶ Mehmet Sofuoğlu'da "muhaddes" in "kendilerine Allah tarafından söz söylenen" kişiler olduklarını söyler.⁷⁷ *Tecridi Sarih Tercemesi*'nde Kamil Miras "muhaddes" kavramını peygamber olmadıkları halde kendilerine Allah tarafından hadiselerin/vakıaların ilham olunduğu kimseler" olarak açıklamaktadır.⁷⁸

⁷⁰ Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, 7: 488; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Alî el-Beyhâkî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidaye İla Sebîlî'r-Rüşd*, thk. Ahmed Âsım (Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedide, t.y.), 1: 314.

⁷¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn el-Ferra' el-Beğavî, *Şerhu's-Sümme*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Beyrut-Dimeşk: 1983), 14: 83. Tahâvî, *Şerhu Müşkîlu'l-Âsâr*, 4: 337.

⁷² İbnu'l-Esir, *Câmiu'l-Usul*, 8: 609.

⁷³ İbn Kayyim, *Medaricu's-Sâlikîn*, 1: 39.

⁷⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned* thk. Şuayb el-Arnâvutî, Âdil Mürşid (y.y: Muessesetu'r-Risale, 2001), 40: 330.

⁷⁵ Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymîn, *Şerhu'r-Riyâzu's-Sâlihîn* (Riyad: 1426), 6: 79.

⁷⁶ Buhâri, *Sahîh*, c. 3, "Kitâbu'l-Enbiyâ" hadis no. 3282.

⁷⁷ Fayda, Mustafa, "Hz. Ömer", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018) 29.

⁷⁸ Nâim ve Mirâs, *Tecrid-i Sarih*, 9: 352.

Şârihlerin tüm bu açıklamalarından sonra sûfi kesiminde bu rivayete “ilhamın meşruiyeti ve bağlayıcılığı” noktasında bir değer atfedildiği ve bu minvalde yorumlar yapıldığı görülmektedir. Onlara göre bu hadis açık bir şekilde ilhamın varlığına ve Hz. Ömer’in mülhem bir kişilik olduğuna işaret etmektedir. Hz. Ömer dışında veli kimselerde de vâki olması mümkün olan bu durum, kişiye ileriye yönelik bazı malumatların bildirilmesi veya içine doğması şeklinde gerçekleşmektedir.⁷⁹

4.3. Rivayetin Anlam Açısından Tahlili

Kaynaklarda yer alan tüm bu yorumlardan sonra rivayet metninin muhtevası açısından şunlar söylenilebilir: Şârihlerin yaptıkları izah ve açıklamalarda da görüldüğü üzere metinde yer alan “muhaddes” kavramı genel olarak “kalbine bir şeylerin ilham veya ilka olduğu kimse”, “basiret veya feraset sahibi kimse” ve “üstün, kıvrak zekâ, anlayış, idrak ve kavrayış sahibi olan kimse” olarak yorumlanmıştır. Bu lafzın aşağı yukarı bu manalara tekabül etmesinde bir ihtilaf olmamakla beraber, “muhaddes” bir kişiliğin bu ümmetten olup olmayacağı konusu rivayette şart edatı ile ifade edilmiş olup bu konuda da pek çok farklı görüşler öne sürülmüştür.

Rivayet metninde yer alan “eğer veya şayet” lafzını İbn Teymiyye (ö. 728/1328) şöyle yorumlamıştır: “Bizden önceki ümmetler içinde kendilerine ilham olunanların varlığı kesin bir durumdur. Böyle kimselerin bu ümmetin içinde bulunması faziletli olmak kaydıyla beraber, şart edatına da (ﷺ) bağlanmıştır. Bizden önceki ümmetlerin böyle kimselere ihtiyacı vardır. Bu ümmete geldiğimiz de ise enbiyanın ve risaletin kemalinden dolayı böyle bir durum söz konusu değildir. Allah bu ümmeti Hz. Peygamber’den sonra “keşf, ilham, muhaddes ve rüya” sahibi kişilere muhtaç kılmamıştır. Şart edatıyla yapılan kayıt ümmetin kemalindedir noksanlığından değil.”⁸⁰

İbn Teymiyye bu lafzı “şart edatı” olarak kabul edip bir istisna oluştursa da âlimlerin çoğunluğu bunu bir “te’kid” olarak kabul etmiş, ilgili rivayeti yorumlarken Hz. Ömer’in bu vasfa haiz olduğunu ikrar etmişlerdir. Rivayetin tercümesi bir kısım yerlerde “...eğer benim ümmetimde de böyle kimseler varsa -ki şüphesiz vardır-” şeklinde kayıt altına alınmış,⁸¹ başka bir yerde de şöyle bir yorum yapılmıştır: “Hadisin son fıkrasındaki “bulunursa” şart edatı, şüphe için değil, bilakis bu fıkranın mazmununu te’kid içindir. Çünkü İslam ümmeti, diğer ümmetlerin efdali olduğundan, onlarda bulunan ilham ile müeyyed kimselerin

⁷⁹ Bk. Ebû Nasr Tusî Serrâc, *el-Lüma’* (İslam Tasavvufu), çev. H. Kamil Yılmaz (Ankara: Altınoluk Yayınları, 1996), 18, 132-133; Çağfer Karadaş, “Tasavvufta Peygamberlik, Vahiy ve İlham”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 598. İbn Haldun, Abdurrahman bin Muhammed, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yenişafak Yayınları, 2004), 1: 146.

⁸⁰ İbn Kayyım, *Medâricu’s-Sâlikin*, 1: 39.

⁸¹ Mustafa Fayda, “Ömer” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2007), 34: 48.

*İslam ümmetinde de bulunması muhakkaktır...*⁸² Bu teorik anlam içeriklerinin pratik karşılıklarına geldiğimizde ise “muhaddes” ifadesi yukarıdaki yorumlarda da görüldüğü gibi birçok âlim tarafından Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in yaşamında görüşleri ve muvafakatlarına Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte ise öne sürdüğü fikirlere, verdiği kararlara ve içtihatlarına hamledilmiştir.

Hz. Peygamber'in “gözüm, kulağım”⁸³ ve “iki vezirimden birisi”⁸⁴ diye tavsif ettiği Hz. Ömer “muhaddes” rivayeti haricinde birçok rivayette de onun taltif ve methine mazhar olmuş bir zattır. Hz. Peygamber henüz hayatta iken onun kişiliğinin analizini yapmış, “benden sonra Peygamber gelecek olsaydı bu Ömer olurdu”⁸⁵, “benden sonra uyacağınız iki kişiden birisi Ömer'dir”⁸⁶ ve yine “benden sonra Ömer neredeyse hak oradadır”⁸⁷ gibi hadislerle onun kişiliğinin ve kararlarının doğru yol üzere olduğu ve olacağını bildiren ifadeler kullanmıştır. Aynı dönemde “hak ile batılı birbirinden ayırt etme” yeteneğine sahip olduğu gerekçesiyle “Faruk” lakabıyla anılır olmuştur.⁸⁸ Tüm bu taltiflere karşı Hz. Ömer'de, başta “muhaddes” rivayeti olmak üzere tüm bu sözleri tasdik eder bir biçimde, yaşadığı sürece muazzam derecede bir basiret ve öngörü ile birçok isabetli kararlar almıştır.

İbn Kayyim (ö. 751/1350) “*el-Menâru'l-Munîf*” isimli eserinin başında “bir hadisin senedine bakmadan yalnız metnine bakarak sahih mi uydurma mı olduğu nasıl anlaşılır?” sorusunu sorar ve bu soruya şöyle bir cevap verir: “Bir kişi Hz. Peygamber'in sünnetini o kadar iyi kavrar da bu öğrendiği şey onun bedenindeki etine ve damarlarındaki kanına karışarak onda meleke yani bedeninden bir parça haline gelir. Bunun sonucunda rivayetlerin aslına vakıf olma konusunda, onun emir ve yasaklarında, davet ve tebliğinde ve ümmetine getirdiği şeriatla şiddetli bir yetkinlik/uzmanlık⁸⁹ elde eder. Böylelikle o hadisi ilk görüşte Hz. Peygamber'e ait

⁸² Nâim ve Mirâs, *Tecrid-i Sarih*, 9: 352.

⁸³ Tirmizî, *Sunen*, c. 5, “Menâkib” hadis no. 3671; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 73, hadis no. 4432.

⁸⁴ Tirmizî, *Sunen*, c. 5, “Menâkib” hadis no. 3680; İbnu'l-Esir, *Câmiu'l-Usûl*, 6: 630, hadis no. 6462.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28: 624, hadis no. 17405; Tirmizî, *Sunen*, c. 5, “Menâkib” hadis no. 3686.

⁸⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sunen*, thk. Şuâyb Arnâvuti (y.y.: Dâru'l-Risaletu'l-Âlemiyye, 2009), c.1, “*Fedâilu'l-Ashâb*”, hadis no. 97; Tirmizî, *Sunen*, “Menâkib” c. 5, hadis no. 3662-3663.

⁸⁷ Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, 135' dan naklen; Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer ve Kur'an Anlayışı* (İstanbul: Rağbet, 2011), 71.

⁸⁸ Bk. Mustafa Fayda, “Fârûk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1995), 12: 176-177.

⁸⁹ Bu gibi yetkinlikler sadece dini/tuhrevi alanlarda değil maddi/dünyevi alanlarda da ilgi ve uzmanlıklar sonucunda da elde edilmektedir. Buna birkaç örnek şudur ki: “Eskimo da yaşayan avcılar bir düzine kar türünü ayırt edebilecek ve rüzgârın yönü ve hızını her zaman fark edebilecek kabiliyete ulaşmışlar ve Malezyalı denizciler buldukları adanın yüzlerce mil uzağında suyun herhangi bir yerinde gözleri bağlı bırakılmalarının ardından, denizde birkaç dakika yüzerek -akıntının vücudundaki hisse göre- nerede olduklarını anlayabilmişlerdir.” Mihaly Csikszentmihalyi, *Akış: Mutluluk Bilimi*, çev. Barış Satılmış (Ankara: Buzdağı Yayınları, 2018), 62.

olup olmadığını anlar."⁹⁰ Müellifin bahsettiği bu durumlarda, ilgili olunan alanın âdeti sarrafı olan kişilerde "üstün bir anlayış/idrak" çabası meydana gelmekte, bu şekilde tercihlerinin sonuçları isabetli kararlarla sonuçlanmaktadır. İşte Hz. Ömer için de tam olarak böyle bir durum söz konusuydu. Ancak onun bu ileri görüşlülüğü özellikle "*Makasidü's-Şerîa*"⁹¹ dediğimiz "*İslam Hukuk Felsefesi*" alanında ön plana çıkmaktaydı.⁹²

Aslında Hz. Ömer'in bir bütün olarak bu karakterinin temel yapı taşlarını İslam öncesi dönemde de sahip olduğu "basireti ve anlayış/kavrayış üstünlüğü" oluşturmakta,⁹³ bunun üzerine "Kur'an'ın nüzul döneminde olay ve olgularla iç içe olması ve bunların indiriliş gayelerini kavraması,⁹⁴ vaz 'edilen hükümlerin nazil olduğu coğrafyaya, dil ve kültürlere hâkim olması" da⁹⁵ eklenince "muhaddes" bir kişilik meydana gelmektedir. Sahabilerin de bunu ikrar ederek; "*biz kendi aramızda Ömer bin Hattâb'ın meleğin diliyle konuştuğunu söyledik*"⁹⁶ şeklinde itirafta bulunması da bu durumu tasdik eder mahiyettedir.

Şüphesiz onun Allah'ın marziyatına muvafık olan bu görüşlerinin menba'ı Kelamullah'ı -kendi ifadesiyle- "*harflerini ezberlemekten ziyade manasını anlamak ve uygulamak*"⁹⁷ tarzında bir okumayı tercih etmesindedir. Hz. Ömer bu konuda sahabe arasında farklı bir konuma yerleşerek ayetleri içselleştirerek, hazmederek okuyarak hıfz etmiş, böylelikle Kur'an öğrenimini uzun bir zaman dilimine yaymıştır.⁹⁸ Bu idrak çabasının bir sonucudur ki, vahyin nüzul sürecinde "*Muvafakatu'l-Ömer*" diye bilinen "*Hz. Ömer'in bir olay üzerine görüşünü bildirmesi ve bunun üzerine onu destekler mahiyette bir kısım ayetlerin nâzil olması*" durumları ma'rûf ve meşhurdur.

⁹⁰ Muhammed İbn Ebî Bekr b. Eyyub b. Sa'd Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Munîfes-Sahih ve'd-Daif*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Beyrut: 2004), 43-44.

⁹¹ Bk. Ertuğrul Boynukalın, "*Makasidü's-Şerîa*" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 423-425.

⁹² Sahabenin içinde buna benzer bir örnek de Hz. Aişe'dir ki O, Hz. Peygamber ile beraber geçirdiği uzun bir yaşamın ardından onun "meramını/maksadını" büyük ölçüde kavramış ve O'ndan aktarılan bir kısım rivayetleri -fiilleri müşahede etmediği halde-, "Rasulullah böyle dememiştir, dese dese şöyle demiştir" diyerek ilgili rivayetleri farklı ölçütlere tabi tutarak kabul etmemiştir. Bk. Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeğe Yöneltilmiş Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 19.

⁹³ Ali Galip Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu: Hz. Ömer Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 29-32; Atmaca, *Hz. Ömer ve Kur'an Anlayışı*, 20-23.

⁹⁴ Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu*, 90, 135-136.

⁹⁵ Atmaca, *Hz. Ömer ve Kur'an Anlayışı*, 49-54.

⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. 6, "*Fedâil*" hadis no. 31981. Beyhâkî, *Delâilu'n-Nubuwwa*, 5: 147.

⁹⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. 6, "*Fedâil*" hadis no. 31987. Atmaca, *Hz. Ömer ve Kur'an Anlayışı*, 223.

⁹⁸ Kaynaklarada bu şekilde Bakara suresini 12 yılda ezberlediği nakledilir. Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu*, 127.

Bizzat Hz. Ömer tarafından “üç veya dört şeyde⁹⁹ Rabbime muvafakat ettim”¹⁰⁰ şeklinde, bir kısım âlimler tarafından da on bir, on beş hatta yirmi bire kadar çıkarılan bu vakaların¹⁰¹ kaynaklarda yer aldığı şekilde bir kısmını burada zikretmekte fayda vardır: Makamı İbrâhim’in namazgâh edinilmesi¹⁰², Bedir esirlerine yapılacak muamele¹⁰³, tesettürün emredilmesi¹⁰⁴, münafıkların cenaze namazının kılınmaması¹⁰⁵, Cebrail’e düşmanlık edilmemesi¹⁰⁶, içkinin kesin olarak yasaklanması¹⁰⁷, Hz. Âişe’nin ifk hadisesi¹⁰⁸, bir yere girildiğinde izin istenilmesi.¹⁰⁹ Bu örnek olayların bir neticesi olmalı ki Abdullah İbn Ömer babası için şu tespitlerde bulunmuştur: “(Babam) Ömer bir işte “ben şöyle zannediyorum” deyip de öyle gerçekleşmediği olmamıştır (aynen gerçekleşmiştir)”¹¹⁰, “Halktan insanların başına ne zaman bir iş/olay meydana gelse, o konuda Ömer bir şey demiş, halk da başka bir şey demiş ise, Ömer’in görüşüne benzer Kur’an’dan bir vahiy gelmiştir.”¹¹¹

Hz. Ömer’in beyan ettiği, ardından da ilahi kelimelerle tasdik edilen isabetli görüşleri Hz. Peygamber’in hayatında olduğu gibi onun vefatından sonra da her ne kadar nass ile sabit olmasa da devam etmiştir. O, Kur’an ve sünnetin temel prensiplerini esas alarak, değişen zaman ve zeminin şartlarına, ilkeleri uygun bir şekilde tatbik etmiş, bunları da yaparken zahir/şekil/lafızdan ziyade öze, gayeye ve maksada yoğunlaşmıştır. Üstün bir anlayış ile Kur’an’da yer alan birtakım ayetleri ve Hz. Peygamber’in davranışlarını ve sözlerini bir “puzzle”ın parçaları gibi değil, bütünsel olarak değerlendirmiştir.

Bazı durumlarda ayet ve hadislerin hükümlerini zahirine göre tatbik etmemiş, olayın arkasında yatan sebepleri göz önünde bulundurup ona göre

⁹⁹ Muhtemeldir ki burada Hz. Ömer bu uygunlukların içinde kendisi için en önemli olanı veya en çok ön plana çıkmış olanları zikretmiştir.

¹⁰⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-Nevevî, *Minhâc fî Şerhi Sahîhi Muslim*, çev. M. Beşir Eryasoy (İstanbul: Polen Yayınları, 2012), 10: 253. Tahâvî, *Şerhu Müşkîlû'l-Âsâr*, 4: 337.

¹⁰¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 1: 505; Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, 6: 381-386. Gezgin, *Özgül Bir Kur'an Yorumu*, 103.

¹⁰² Bakara, 2/125.

¹⁰³ Enfâl, 8/67-68.

¹⁰⁴ Ahzâb, 33/53.

¹⁰⁵ Tevbe, 9/84.

¹⁰⁶ Bakara, 2/98.

¹⁰⁷ Maide, 5/90.

¹⁰⁸ Nûr, 24/16.

¹⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Gökhan Atmaca, “Muvâfakât-ı Ömer”, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018) 3/324-339. Selim Arık, “Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakat-ı Ömer” *Diyanet İlmî Dergi*, 41 (Cilt), no. 4 (2005): 123-125.

¹¹⁰ Buhâri, *Sahih*, c. 3, “*Fedâilü's-Sahâbe*” hadis no. 3653.

¹¹¹ Tirmizî, *Sunen*, c. 5, “*Menâkıb*” hadis no. 3682; İbnü'l-Esir, *Câmiu'l-Uşûl*, 8: 608, hadis no. 6431.

hüküm vermiştir. Müellefe-i Kulub'a ganimetten pay verilmemesi,¹¹² şiddetli kıtlık senelerinde had cezasını uygulamaması,¹¹³ Irak (Sevâd) topraklarını fet-hedenler arasında taksim etmemesi,¹¹⁴ üç talakta boşama¹¹⁵ ve Ehl-i Kitap kadınları ile evlenmeme¹¹⁶ gibi meselelerde Kur'an'da ayetler olduğu halde maslahat neticesinde nassların "lafzına değil ruhuna uygun" kararlar vermiştir.¹¹⁷ Kendisine hüküm vermesi için ayetlerle gelenlerin sözlerini Kur'an'ın, hadis cüzleri ile gelenlerin söylediklerini ise Hz. Peygamber'in sünnetin genel ilke ve prensiplerine kıyas edip sonuca bağlamıştır.¹¹⁸ Bu uygulamalar dışında şeriatın asli esaslarından ayrılmamak şartıyla teravih namazının cemaatle kılınması¹¹⁹, sabah ezanlarına "es-salatu hayrun mine'n-nevm" ibaresini ekletmesi¹²⁰, içki içenlere had cezasını artırması¹²¹ ve zekât uygulamalarında farklılıklara gitmesi gibi bir takım yeni uygulamalar getirmiştir.

Bir olay neticesinde gerçekleşecek sonuçları önceden öngörüp buna göre kararlar alma (önsezi/hads) durumları gerek Hz. Peygamber'in nübüvveti döneminde gerekse nübüvvetinden sonra Hz. Ömer'in hayatında onlarca örneği olan bir haldir. "Kur'an metninin kaybolma endişesiyle Mushaf haline getirilmesi"¹²², "ilk dönemlerde Kur'an ile karışır korkusuyla hadis rivayetini sınırlandırması"¹²³, Kur'an ezberinin arttığını gördüğü vakit "korkarım ki bu insanlar ezberle meşgul olurlar da Kur'an'ı anlama işini ihmal ederler şeklinde

¹¹² Beyhakî, Şu'abu'l-İmân, 3: 223; Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, Ensâbu'l-Esrâf (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1: 518-519. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi" İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, no. 7 (2006): 18-19. Hz. Ömer bu kararı verdikten sonra "benim bu husustaki kararım Allah'ın kitabına tabidir" diyerek Kur'an anlayışının parçacı ve salt lafız veya şekil ile değil bütüncül ve maksad veya özü kavrama şeklinde olduğunu birkez daha göstermiştir. Bk. Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu*, 204, 242, 249.

¹¹³ Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serâhî, *el-Mebsût* (Beyrut:Dâru'l-Ma'rife: 1993) 9: 140. Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi" 31-32.

¹¹⁴ Bk. Hüseyin Çelik, "Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi" *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 15 (2010) 84-88.

¹¹⁵ Muslim, Sahih, c. 2, "Talâk" hadis no. 15; Tirmizî, *Sunen*, c. 3, "Talâk" hadis no. 1177. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 61 hadis no.2875.

¹¹⁶ Bakara, 2/221; Taberi, Muhammed İbn Cerir b. Yezid İbn Kesir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (yy: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 4: 362.

¹¹⁷ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2010) 95. Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu*, 204-206.

¹¹⁸ Fâtıma binti Kays örneği için bk. Muslim, *Sahih*, c. 2, "Talâk" hadis no. 46; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *Sunen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetu'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986), c. 6, "Talâk", hadis no. 3549; İbnu'l-Esir, *Câmiu'l-Uşûl*, 8/128.

¹¹⁹ Muhammed İbn Cerir b. Yezid İbn Kesir et-Taberî, *Târîhu'l-Ummen ve'l-Mulûk* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Âlemiyeye, 1407), 4: 208-209.

¹²⁰ İbn Mâce, *Sunen*, c.1, "Ezân", hadis no. 707; Tirmizî, *Sunen*, c. 1, "Salât" hadis no. 198.

¹²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20: 195, hadis no. 12805, 21: 355, hadis no. 13880.

¹²² Buhârî, *Sahih*, c. 4, "Fedâ'ilu'l-Kur'ân", hadis no. 4701; Tirmizî, *Sunen*, c. 5, "Tefsîru'l-Kur'ân" hadis no. 3103.

¹²³ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 8: 103'den naklen; Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu*, 143-145.

endişesini dile getirmesi"¹²⁴, "umum tarafından yanlış anlaşılma veya aşırıya gidilmesi kaygısıyla bazı sahabilerin dini uygulamalarına engel olması"¹²⁵, "İslam toplumunun elde ettiği zaferlerin Halid ibn Velid'in şahsından bilinmesinden endişe ettiği için onu görevden alması"¹²⁶ ve "altında Rıdvan biatının yapıldığı ağacı kutsiyet atfedilir endişesiyle kestirmesi"¹²⁷ gibi örnekler bunların sadece bir kısmıdır.

Buraya kadar yer verdiğimiz örnekler Hz. Ömer'in olay ve hadiseler karşısında ne kadar güçlü bir kavrayış/idrak yeteneği olduğunu göstermektedir. Onun bu minvalde öne çıkan diğer bir yönü de şârihlerin "muhaddes" ifadesi için yaptıkları bir yorum olan üstün bir "basiret/feraset" anlayışıdır. İbn Ömer'in naklettiği şu hadise bunu tasdik eden bir numunedir: "Hz. Ömer bir gün bir adam gördü ve "eğer şu adam kâhin değilse ben de feraset sahibi değilim" dedi. Bunun üzerine adamı çağırdılar, Hz. Ömer "sen kâhin misin?" diye sordu. Adam da O'nu tasdik etti."¹²⁸ Bu misal dışında Hz. Ömer'in "feraset ve ilham" sahibi olduğuna delil olarak gösterilen numune bir vaka vardır ki, bu da onun halifeliği döneminde gönderdiği ordunun komutanına minberin üzerinde onu görüyormuş gibi talimat vererek "Ey Sâriye! Dağa doğru çekil!" şeklinde seslenmesi hadisesidir. Bu gibi örnekler kaynaklarda "muhaddes" rivayetin hakikatine ve Hz. Ömer'in meleklerin diliyle konuştuğuna delil olarak zikredilmektedir.¹²⁹

Sonuç

Hz. Peygamber'in Ömer (ra) için yaptığı iltifatların bir örneği de bizim çalışmamızın konusu olan "onun ümmetin içindeki muhaddesden biri olduğu"nu bildiren rivayettir. Mezkûr rivayet başta sûfi çevreler olmak üzere sair birçok âlim tarafından "peygamberler dışındaki insanlara da ulvî âlemden bir takım bilgilerin ilham olunacağına" delil olarak kabul edilmiştir. Bu çalışmada ilgili nakil sened, metin ve anlam açısından ayrıntılı olarak tahlil edilmeye çalışılmış ve bir takım neticelere ulaşılmıştır.

¹²⁴ Kettânî, et-Terâtibu'l-İdariyye, 2: 280'den naklen; Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu*, 204.

¹²⁵ Ebû Dâvud, Sunen, c.1, "Salât", hadis no. 1007'den naklen; Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu*, 75, ayrıca bkz. a.e. 140-142.

¹²⁶ Mustafa Fayda, "Halid b. Velid" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 15: 292. Welhausen, Hz. Ömer'in bu siyasi basiret ve ferasetine vurgu yaparak, O'nu Hz. Peygamber'den sonra ikinci kurucu olarak vasıflandırmıştır. Bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkisi* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992), 146.

¹²⁷ Mustafa Fayda, "Bey'at'r-Rıdvân" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6: 40.

¹²⁸ Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân İbnu'l-Cevzi, *Kitâbu'l-Ezkiya (Zekiler)*, çev. Enver Güneç (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 31.

¹²⁹ Beyhâkî, *Delâilü'n-Nubuvve*, 5: 147; İbrâhim b. Musa Şatibi, *el-Muvafakat Fi Usulî's-Şeri'a*, çev. Erdoğan, Mehmet (İstanbul, İz Yayınları, 2016), 266; Serrâc, *el-Lüma'*, 133; Ahmet Onkal, "Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivayet Araştırması", *İstem*, no. 6, (2005): 20-29.

Öncelikle bu rivayetle özdeşleşmiş olan ve bu çalışmaya da konu olan “muhaddes” ifadesinin farklı hadis mecmualarında farklı kullanımlarla manayla aktarıldığı görülmüş, rivayetlerin bir kısmında “mualllem, mükellem’ ve muravva” kavramları kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu kavramların izahlarında ise “ilham/mulhem, feraset, basiret ve sezgi” gibi muhtelif terimler kullanıldığı saptanmış, tüm bu terimlere en genel anlamda “bir kişiye vasıtalı veya vasitasız olarak ulvî âlemden bir takım bilgilerin ilka olunması” anlamları verilmiştir.

İsnad, metin ve kaynaklarına ayrıntılı olarak yer verdiğimiz bu rivayet, hicri ikinci asırdan itibaren birçok hadis mecmûasında yer almış, hicri dördüncü asrın ortalarına kadar başta Buhâri ve Müslim olmak üzere muteber diyebileceğimiz birçok sened ile aktarıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada yirmiden fazla isnadına yer verilen bu rivayet, sahabeden sadece Hz. Âişe ve Ebû Hureyre kanalıyla aktarılmış, sonraki tabakalarda muhtelif tariklerle nakledilmiştir. Muhtelif senedler ile nakledilen bu rivayetin birçoğu için kaynaklarda herhangi bir cerh lafzı tespit edilememiştir. Buhâri ve Hallâl’ın naklettiği mu’dal ve muallak olan iki sened istisna olmak üzere diğer isnadların genel olarak “*sahih veya hasen*” olarak kabul edildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Rivayetin metin kısmında ise bir takım lafız farklılıklarına rastlanmıştır, fakat bunlar metnin bütünsel anlamını bozacak şekilde olmamıştır. İlgili rivayete yapılan yorumlara bakıldığında ise “ümmin içinde muhaddes kimselelerin olduğu, bunların başında da Hz. Ömer’in geldiği” şeklinde özet yorumlar yapıldığı görülmüştür. Şarihler tarafından rivayetin asıl ögesini oluşturan “muhaddes” kavramı izah edilirken “basiret, firaset, anlayış, öngörü, sezgi sahibi” gibi anlamlar verildiği tespit edilmiştir. “Muhaddes” kavramının karşılığı olarak söylenen anlamların başında “mülhem” yani “*kendisine ilham olunan kişi*” anlamının verildiği görülmekte burada “*meleğin bir şeyi ilka şeklinde bildirmesi*” kastedilmektedir. Bu anlamın yanı sıra “muhaddes” terimine “*anlayış sahibi*”, “*feraset, basiret sahibi*”, “*hikmetli söz sahibi*” ve “*sezgi/öngörü sahibi*” gibi anlamların verildiği de gözlemlenmiştir.

Rivayetin teorik yorumlarından sonra anlam açısından tahlil edildiğinde, pratik olarak belli bazı karşılıklarının olduğu saptanmıştır. Kaynaklarda Hz. Ömer’in “*idrak merkezli Kur’an ve sünnet anlayışı*” neticesinde, olaylar karşısında üstün bir anlayış çabasına sahip olduğunu gösteren birçok hâdise aktarılmıştır. Bu olayların sonucuna baktığımızda, verdiği isabetli kararlar O’nun “muhaddes” yani “*meleğin diliyle (hak üzere) konuşuyormuş gibi*” bir vafa hâiz olduğu görülmüştür. Neticede, Hz. Ömer’in yukarıda zikredilen vasıfları ve bunların bir sonucu olarak yaşamı boyunca aldığı kararları, yaptığı içtihatları ve muvafakatlarının Hz. Peygamber’in bildirdiği “muhaddes” vasfına muvafık olduğu tespit edilmiştir.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *Fedâilu's-Sahâbe*. thk. Vasillah Muhammed Abbâs. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Kahire: Muessesetu'l-Kurtuba, t.y.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut, thk. Âdil Mürşid y.y: Muessesetu'r-Risale, 2001.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkisi*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992.

Arık, Selim. "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakat-ı Ömer" *Diyanet İlmi Dergi* 41, no. 4 (2005): s. 115-125.

Aslan, Abdulgaffar. "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 20 (2008): 25-45.

Atmaca, Gökhan. *Hiz. Ömer ve Kur'an Anlayışı*. İstanbul: Rağbet, 2011.

Atmaca, Gökhan. "Muvâfakât-ı Ömer". *Uluslararası Hiz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn. *Umdetu'l-Kâri fi Şerhi's-Sahîhi'l-Buhâri*. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabi, t.y.

Birsin, Mehmet "Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Degeri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 1, (2015), 63-98.

Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn el-Ferra'. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnâvutî – Muhammed Züheyr eş-Şâviş, Beyrut/Dimeşk: 1983.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Alî. *Şu'abu'l-Îmân*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Alî. *el-İ'tikâd ve'l-Hidaye ila Sebîli'r-Rüşd*. thk. Ahmed Âsım, Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, t.y.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Alî. *Delâilu'n-Nubuuvve*. çev. Hasan, Hüseyin ve Zekeriya Yıldız. İstanbul: Ocak Yayınları, 2017.

Boynukalın, Ertuğrul. "Makasidü'ş-Şerîa" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 27: 423-425. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buhâri, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah. *Câmiu's-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ, Beyrut: Dâru'l-İbn Kesir, 1987.

Canan, İbrâhim. *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Basın Yayınları, 1997.

Cihan, A. Kâmil. *İbn-i Sina ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

- Csikszenmihalyi, Mihaly. *Akış: Mutluluk Bilimi*. çev. Barış Satılmış, Ankara: Buzdağı Yayınları, 2018.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. Beyrut: Daru'n-Neffâs, 2007.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Çelik, Hüseyin. "Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 15 (2010): 75-100.
- Develioğlu, Bekir. *Osmanlıca-Türkçe Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1988.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvî'u'l-Edille*. Beyrut: Darû'l-Kutubi'l-Âlemiyye, 2001.
- Ebû Nuâym, Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetu's-Sahâbe*. Riyad: 1998.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Ömer" *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Fayda, Mustafa. "Fârûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 176-177. İstanbul, TDV Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Bey'atu'r-Rıdvân". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 6: 40. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mustafa Fayda, "Halid b. Velid". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 15: 292. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gezgin, Ali Galip. *Özgün Bir Kur'an Yorumu: Hz. Ömer Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Alemiyye, 1990.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezid el-Bağdadi. *Kitabu's-Sunne*. thk. Atiyye ez-Zehrânî. Riyad: Dâru'r-Risâle, 1989.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr. *Müsned*. Beyrut: t.y.
- İbn Beşrân, Ebû Kâsım Abdulmelik b. Muhammed el-Bağdadi. *Emâli İbn Beşrân*. thk. Ahmed b. Süleyman. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Kitabu's-Sunne*. thk. Nâsiruddin Elbânî. y.y: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1980.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani. *Fethu'l-Bâri Şerhi's-Sahîhi'l-Buhâri*. Beyrut: 1379.
- İbn Haldun. Abdurrahman bin Muhammed. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. Ankara: Yenişafak Yayınları, 2004.
- İbn Hibbân, Ebû Muhammed b. Ahmed el-Bustî. *Sahih*. thk. Şuayb Arnâvutî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.

- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak Ebubekir. *Sahih*. thk. Muhammed Mustafa 'Azâmi. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmiyye, t.y.
- İbn Kayyım, el-Cevziyye Muhammed İbn Ebî Bekr b. Eyyub b. Sa'd Şemseddin. *Medaricu's-Salikin*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1996.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed İbn Ebî Bekr b. Eyyub b. Sa'd Şemseddin. *el-Menâru'l-Munîf es-Sahih ve'd-Daif*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde, Beyrut: 2004.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Garibu'l-Hadis*. thk. Abdullah el-Cebûri. Bağdad: 1397.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sunen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Daru'l-Risaletu'l-Alemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Daru's-Sadır, t.y.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: el-Âlami, 2005.
- İbn Şâhin, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed el-Bağdadi. *Şerhu Mezâhibu Ehlu's-Sunne*. thk. Âdil b. Muhammed. y.y: Muessesetu'l-Kurtuba, 1995.
- İbnu'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân. *Kitâbu'l-Ezkiya (Zekiler)*. çev. Enver Günenç. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.
- İbnu'l-Esir, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmiu'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasul*. thk. Abdulkadir Arnâvuti. y.y: Mektebetu'l-Halvâni, 1972.
- İshâk b. Râhûye, Ebû Ya'kub. *Müsned*. Medine: 1991.
- İsmail el-Askeri, Ebû Ahmed el-Hasan İbn Abdullah. *Tashîfâtü'l-Muhaddisîn*. thk. Mahmud Ahmed Meyrâ, Kahire: 1402.
- Râgıb el-İsfahâni. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredat fi Garîbi'l-Kur'an*. Kahire, Mektebetu'l-Feyyad, 2009.
- Karadaş, Çağfer. "Vahiy ve İlham", Tasavvufta Peygamberlik. *Vahiy ve Peygamberlik* kitap içinde. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 571-609, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kaşanî, Abdurrezzak. *Letâifu'l-A'lâm fi İşarâti'l-İlham (Tasavvuf Sözlüğü)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Korkmaz, Sıddık. "Kadiyanilik-Ahmedilik". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* kitap içinde. ed. Kutlu Sönmez. 531-558. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, no. 7 (2006): 13-50.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayıncılık, 1988.

- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Beyrut: Dâru'l-İhya-i Turâsî'l-Arabi, t.y.
- Müttaki el-Hindi, Alî Husâmeddin b. Abdulmelik. *Kenzu'l-Ummâl*. thk. Bekri Hayyânî, Saffet es-Sakâ. y.y: Muessesetu'r-Risale, 1981.
- Nâim, Babanzâde Ahmed. Kâmil Miras. *Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdurahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sunen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetu'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdurahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sunen-i Kebîr*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Âlemiyye.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Şeref b. Murî. *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru'l-İhya-i Turâsî'l-Arabi, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Şeref b. Murî. *Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim*. çev. M. Beşir Eryasoy. İstanbul: Polen Yayınları, 2012.
- Onkal, Ahmet. "Sariye Olayı Üzerine Bir Rivayet Araştırması". *İstem*, no. 6, (2005): 9-49.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-Âlemiyye, 2000.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-i Turki*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Semerkandî, Muhammed b. Ahmed Alâuddîn. *Mîzânu'l-Usul fi Netâ'ici'l-'Ukul*. thk. Muhammed Zeki. Katar: 1984.
- Serâhsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife: 1993.
- Serrâc, Ebû Nasr Tusi. *el-Lüma' (İslam Tasavvufu)*. çev. H. Kamil Yılmaz. Ankara: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Musa. *el-Muvâfakat Fi Usulî's-Şeri'a*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Taberî, Muhammed İbn Cerir b. Yezid İbn Kesir. *et-Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Âlemiyye, 1407.
- Taberî, Muhammed İbn Cerir b. Yezid İbn Kesir. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, yy: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tahâvi, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi. *Şerhu Müşkilu'l-Âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut. y.y: Müessesetu'r-Risale, 1994.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turki. y.y.: 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Camiu's-Sahih Süneni't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-İhya-i Turâsî'l-Arabi, t.y.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Camiu's-Sahih Süneni't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır: 1975.

Uludağ, Süleyman, "Feraset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Useymin, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed. *Şerhu'r-Riyâzu's-Sâlihîn*. Riyad: 1426.

Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-Arabi, 1407.

Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed. *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltiliği Eleştiriler*. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

BİLİMSEL TEFSİR BAĞLAMINDA KUR'AN TEFSİRİNDE MEYDANA GELEN DEĞİŞİMLER: KUR'AN YOLU VE TEFSİR-İ KEBİR MUKAYESESİ*

Esmâ Ardanuç Aydın
Yüksek Lisans Öğrencisi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
esmaardanuc@gmail.com
Orcid: 0000-0002-6665-4643

Öz

Kur'an, bir çağa değil bütün çağlara indirilmiş evrensel bir kitaptır. İnsanın anlam dünyası, çevresine ve zamanına göre şekil almaktadır. Bu yüzden Kur'an'ın hitap ettiği insan O'nu sahip olduğu zihni çerçeveye göre anlamlandıracaktır. İnsan, bulunduğu zamanın ve bağlamın şartlarından etkilenmektedir ve insanların kavram dünyası da bu olanaklar doğrultusunda gelişmektedir. Dolayısıyla 10. yüzyılda yaşamış bir insan ile 21. yüzyılda yaşayan bir kişinin, anlam ve algı dünyalarında farklılıklar söz konusu olacaktır. Çünkü her insan yaşadığı dönemin şartları içerisinde düşünür. Bu durumda farklı zamanlarda yaşayan insanların, Kur'an'ı anlama çabasının farklı sonuçlar doğurması da kaçınılmazdır. Kur'an'ın emel amacı hidayettir ve bu yüzden, üzerinde gözlem ve tefekkür edilmek üzere içerisinde evren, insan, diğer canlılar ve doğa olayları gibi pek çok konuya da yer verilmektedir. Bu bahisler ise Kur'an'ın anlaşılmasında dönemsel olarak farklı yorumlara yol açan konulardandır. Mesela, Kur'an'ın indiği dönemden bugüne kadar evrene ve içindekilere dair birçok araştırma yapılmış ve pek çok yeni bilgiler keşfedilmiştir. Bu yeni bilgiler ve insanlara sağladığı yeni ufuk, Kur'an'da bazı âyetlerin yeniden yorumlanmasına sebep olmuştur. Bu yorumlar, âyetlere kimi zaman yeni anlam kapıları açmış, kimi zaman ise dönemin insanına âyetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Örneğın, "göge çıkarken nefes darlığı yaşanılması" ile ilgili âyet geçmişte sadece mecazi olarak yorumlanırken bugün Kur'an'ın mucizeliğine delalet eden bir bilimsel keşif olarak açıklanmaktadır.

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 20 Ocak/January 2021; Kabul/Accepted: 15 Mart/March 2021; Yayın/Published: 20 Mart/March 2021. Atıf/Cite as: Aydın, Esmâ Ardanuç. "Bilimsel Tefsir Bağlamında Kur'an Tefsirinde Meydana Gelen Değışimler: Kur'an Yolu ve Tefsir-i Kebir Mukayesesi". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4623784>

CHANGES IN QUR'ANIC TAFSIR IN THE CONTEXT OF SCIENTIFIC TAFSIR: COMPARISON OF "KUR'AN YOLU" AND TAFSIR-I KABIR

Abstract

The meaning world of man takes shape according to his environment and time. Human is influenced by the opportunities of time and context, and his understanding develops according to these opportunities. Therefore, there will be differences in the world of meaning and perception of someone who lived in the 10th century and who lived in the 21st century. It is inevitable that the efforts of these two people to understand the Qur'an have different results. The Qur'an is a universal book that has been revealed to all ages, not an era only. The Qur'an has many subjects such as the universe, human, other living things and natural events. Because the Qur'an has been revealed for human, and in order to reach guidance people must introduce his/her Creator to people through their creations. A lot of research has been done about the universe and its contents and many new information have been discovered since the time of the Qur'an. This new information and the new horizon that it provided to people caused the re-interpretation of some verses in the Qur'an. These interpretations sometimes reveals new meaning to the verses and sometimes provided a better understanding of the verses. For example, while the verse about "experiencing shortness of breath while going up to the sky" was interpreted only figuratively in the past, it is explained by a scientific discovery that indicates one of the scientific sides of the miracles of the Qur'an, today.

In the context of the "Kur'an Yolu (The Way of the Qur'an)" and Muqâtil bin Suleiman's interpretation, which are taken as reference in this study. Explanations that are used to see how the world of perception has changed in the interpretations of the Qur'an from the earliest times and how the horizon of meaning has expanded are included. With the expansion of human knowledge and horizon, the interpretation of the Qur'an has also changed, while this change in the world of meaning is compared between two commentaries from different periods, and information from other commentaries between these two commentaries is included. The conclusion from here is that the change in the level of knowledge, being a person of different ages, the knowledge, and experience gained in every period have also affected the interpretation of the Qur'an.

As a result, it can be said that the Qur'an is subject to an active interpretation and interpretation effort with the changing knowledge in every period. The main reason for these different interpretations is human and his effort to adapt to the developing world over time. Scientific data are increasing day by day. When looking at the Qur'an in a correct order in the light of these data,

the Quran can be interpreted both in more depth and from different perspectives. One of the points that will set an example for the richness of meaning in the Qur'an can be obtained by looking at it from a scientific perspective.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Comment, Knowledge, Perception, Change.

Giriş

İnsan, taşıdığı kabiliyetler yönüyle çok donanımlı bir varlıktır. Çevresinde bulunan görsel, işitsel, dokunsal ve duygusal olaylar ve nesnelere etkilenmekte, aynı zamanda çevresindekileri de etkilemekte hatta kimi zaman onlara şekil vermektedir. İnsanın çevresine etkisi ve çevresini etkileme alanı;¹ yaşadığı mekân ve çağın olanaklarına göre değişmektedir. İki adam aynı zaman diliminde yaşamalarına rağmen birisi metropolde diğer internetin olmadığı bir köyde yaşıyorsa bu iki şahsın eşya ve olayları algılaması değişkenlik gösterecektir. Bu iki adamdan "trafiği tanımlamaları" istendiğinde, her biri doğal olarak konu ile ilgili çok farklı tanımlamalarda bulunacak, hatta köylü olan adam şehirde yaşayana göre bilgi ve tecrübe eksikliği sebebiyle belki eksik veya yanlış bir tanımlamada bulunacaktır. Çünkü köylü adam "trafik" olgusu ile hiç karşılaşmamış sadece duyduğu kadarıyla yorumda bulunabilmiştir. Kişinin algı dünyası gördükleri, duydukları, yaşadıkları ve hissettikleri ile sınırlıdır. Bu sınır her geçen gün değişmekte ve genişlemekte, gün geçtikçe yeni bir algı profili oluşmaktadır. Yani zaman ve mekâna bağlı olan algı dünyası, durağan değil dinamik bir yapıya sahiptir.

İfade ettiğimiz bu durumu genelden daha öze indirgeyecek olursak, insanların algı dünyaları kişiden kişiye de değişmektedir. Bunun nedeni ise sahip olduğu çevre, edindiği donanım ve almış olduğu ahlaki eğitim gibi olgulardır. Yani metropolde yaşayan iki insan dahi bir olay karşısında farklı düşünebilmektedir. Çünkü bu iki insan farklı ailelere, farklı eğitim düzeylerine ve farklı karakterlere sahip olabilirler. İşte bu saydıklarımızın hepsi insanın bir olayı ya da durumu algılamasına etki etmektedir.

İnsanoğlunun Kur'an'ı yorumlama çabası, ilk indirdiği çağda başlamıştır. Ancak bu çabanın bir ilim haline dönüşmesi, tabii döneminde gerçekleşmiştir. Kimi âlimlere göre modern çağdan 1400 yıl önce inmiş Kur'an'ın zamanla daha iyi anlaşılması normal kabul edilirken kimi âlimler bu duruma karşı çıkmaktadır. Bu duruma karşı çıkan âlimlerin başında Zehebî (ö. 748/1348) gelmektedir. Zehebî, Kur'an'ın en iyi Peygamber (s.a.v.) ve sahabeler tarafından anlaşıldığını, aksini iddia etmenin mümkün olmadığını savunmaktadır.²

¹ Kutbettin Ekinci, "Bilimsel Tefsirin Olma Sorunu", *Bilimname* 1 (2019), 171-172.

² Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Mısır: 1976), 2: 491.

Bazı âlimler ise Kur'an'daki temel hüküm ve kaideleri kapsayan âyetler dışında Allah'ın kudretini vurgu için indirdiği âyetlerin zamanla genişleyen bilgi potansiyeli ile daha iyi anlaşılabilceğini savunmaktadır.³

Değişen Dünya'da her gün yeni keşifler ve icatlar bulunmaktadır. İnsanın anlam dünyası bu yeniliklerle yeniden şekillenmektedir. Dolayısıyla tefsir ilminin yorumlama alanına izin verdiği konularda kaidelerine uygun yapılan her yorum müfessirin anlam dünyasına göre şekil almaktadır. Yorumlar değişkendir ve tefsir ilmi alanında yapılan her yorum Kur'an'ı daha iyi anlama çabasının bir sonucudur.

Bu çalışmada varlıkta anlam genişlemesi ve bilginin artımı ile Kur'anda yer alan kevnî ayetlerin yorumlanışında meydana gelen değişimi ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak için Mukâtil bin Süleyman'ın tefsiri ve Kur'an Yolu Tefsiri bilime konu olan ayetler bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Bu inceleme de özellikle modern bilimle ortak konusu olan ayetler esas alınmakta, böylece ayetler merkezinde yorum farklılıkları ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Modern çağdan 1400 yıl önce inmiş olan Kur'an'ın, çağın olanakları ve bilgi seviyesi ile bağlantılı olarak daha farklı yorumlanması ve yerine göre daha iyi anlaşılması muhtemel bir durumdur. Yorumlama farklı olabilir ancak varılan sonuç aynıdır.

Kur'an, bütün insanlığa inmiş bir kitaptır. İçerisinde tevhid, meâd, nübüvvet ve ahlak olmak üzere dört temel konu yer alsa da bu konuları ele alırken insanın hayatına, evrene ve evrendeki tüm canlılara dair bilgilere de yer vermektedir. Bu olgulara Kur'an'da, genelde Allah'ın kudreti ve tekliğine vurguda bulunmak için yer verilmektedir. Ama sonuç olarak bu bahsedilen olgular dünyaya aittir. Bu alanda her geçen gün edinilen bilgiler artmakta ve evren daha detaylı anlaşılmaktadır.

"Hz. Peygamber (asm), aşılama yapan bir topluluğa uğradı. Onlara 'Siz bunu yapmamış olsanız da (hurma) olur!' buyurdu. (O sene) hurmalar koruk çıkardılar (iyi bir verim alınamadı). Hz. Peygamber (asm), (neden sonra) onlara (tekrar) uğradı ve 'Hurmalarınız ne durumdadır?' diye sordu. Onlar da 'Şöyle şöyle buyurmuştunuz, (biz de öyle yaptık ve sonuç böyle oldu)' dediler. (Bunun üzerine Resûlullah): 'Siz dünyanın işini daha iyi bilirsiniz.' dedi."⁴ Hz. Muhammed bir ziraat işinde, dünyalıkları siz daha iyi bilirsiniz diyerek işi uzmanlarına bırakmaktadır. O zaman bu bağlamdaki âyetleri yorumlarken

³ Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2012), 135.

⁴ Müslim, "Fedail", 141.

çağın bilgi potansiyeli ışığında hareket etmekte de bir beis yok gibi gözük-
mektedir.⁵

1. Kur'an'da İnsanın Yaratılışı

İnsanın yaratılışını anlamak için temelde merak edilmesi gereken konu ilk yaratılıştır. Kur'an'da, insanın (Âdem) ilk yaratılışından ve onun yaratılı-
şındaki biyolojik süreklilikten bahsedilmektedir. Allah'ın insanı nelerden ve
nasıl yarattığı O'nun kudretinin tecellisi olarak Kur'an âyetlerinde yer almak-
tadır. Kelime tekrarları oluyor. Cümle içerisinde aynı kelime tekrarı pek hoş
durumuyor.

İnsanın Kur'an'a göre ilk yaratılışı çamurdan, ikinci yaratılışı ise biyolo-
jik çoğalma yoluyla olmuştur. Kur'an ilk yaratılışı şu kelimelerle ifade eder:

- (i) Turab (kuru toprak)
- (ii) Tıyn (çamur)
- (iii) Salsal (kuru balçık)
- (iv) Hamei mesnun (şekillenmiş balçık)^{6,7}

Kur'an'da yer alan bu ifadeler insanın özünün toprak olduğunu ifade et-
mektedir. İnsanın topraktan yaratılmış olması günümüz bilimsel verileri ile
de uyumaktadır. Toprak ile insanın içerdiği maddelerin tamamen aynı oldu-
ğunu günümüz bilimsel araştırmaları saptamıştır. İnsanın ve toprağın içer-
diği maddeler sodyum, alüminyum, demir, kalsiyum, magnezyum, oksijen,
silikon ve potasyum gibi ortak maddelerdir. Amerika'daki bir kimya bürosu-
nun yaptığı analize göre insan vücudunda belli oranlarda oksijen, karbon,
hidrojen, azot, kalsiyum, fosfor gibi maddeler bulunmaktadır. Toprakta bu-
lunan her element, insan vücudunda da hassas bir denge ayarı ile yer almak-
tadır. Bu hassas dengedeki oranlarda meydana gelen değişim insan hayatını
olumsuz yönde etkilemektedir.⁸

Her şeyin özü olarak Kur'an'da yer alan su, hücrelerin %60 ile %80' ini
oluşturmaktadır. Su bir tek insan hayatında değil tüm canlılığın hayatında
önem taşımaktadır. Kâinattaki sıcaklık dengesini sağlamasından donarken
büzüşmeyip genişlemesinden kanımızdaki suyun akışkanlık özelliği saye-
sinde sağlıklı yaşamın mümkün oluşuna kadar su hayat için gereklilik arz et-
mektedir.⁹

İlk dönem müfessirleri Kur'an'da insanın yaratılışını ele alırken onun
topraktan yaratılmış olmasından hareketle toprağın renginin farklı olması ile

⁵ Veli Aba, "Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlahi Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlen-
dirme", *Akademik SİYER Dergisi* 1 (2020): 112-139.

⁶ En'am 6/2, Hicr 15/28.

⁷ Özay Polatoğlu, *Kur'an ve Bilim Işığında İnsan Olurken* (İstanbul: Çıra Yayınları, 4. Basım, 2019), 169.

⁸ Caner Taslaman vd., *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2004), 153.

⁹ Pelin Taşkınçay, *Allah, Bilim ve Kur'an* (Ankara: Kıp Yayınılık, 2018), 77-78.

insanların renklerinin farklı olmasından ve toprakların karakteristik özellikleri ile insanların karakter farklılıkları arasında kurulan bağdan söz etmektedirler. Lakin insanlar ile toprak arasındaki element uyumundan ilgili Kur'an âyetleri açıklanırken günümüz yorumcuları da bahsetmektedir.

İlk olarak varlık âlemine Hz. Adem'in yaratılışı ile giriş yapan insan, devamlılığını bedensel ve biyolojik birleşme sonucu sağlayacaktır. Kur'an'da erkeğin organından kadının rahmine doğru olan biyolojik akış sırayla şöyle ifade edilmektedir:

- (i) Meni: Meni yahut su bu maddelere ait ayet numaraları
- (ii) Nutfe: Sperm
- (iii) Alak: Döllenen yumurta
- (iv) Mudğa: Canlı et parçası yahut organizma^{10, 11}

Kur'an'da insanın biyolojik olarak üreme safhaları ayrıntılı bir şekilde verilmektedir. Meni olarak Kıyamet sûresi 37. âyette¹² yer alan ifadeden kasıt erkeğin organından boşalan menidir. Bilimsel araştırmalar gösteriyor ki her meni sperm içermemektedir. İşte bu karışımli sıvıdan oluşan sperm Kur'an'da nutfe olarak ifade edilmektedir. Erkek üreme organından kadın rahmine ulaşan spermelerden sadece biri ya da birkaçı rahim duvarına tutunarak döllenmektedir. İşte Kur'an bu aşamayı alak olarak ifade etmektedir. Bundan sonra ise zamanla oluşumu tamamlanan embriyo Kur'an'da mudğa kavramı ile yer almaktadır. Bu kavram Hac sûresi 5. âyette¹³ "kısmen belli belirsiz bir çiğnemlik et parçası" şeklinde açıklanmaktadır. Embriyo döneminin ilk aşamasına bakıldığında modelin üzerinde dış izleri olan küçük bir et parçasına benzediği görülmektedir. Bir çiğnemlik et parçasının zamanla kemiğe dönüştürülüp ona et giydirildiğinden de Muminun sûresi 14. âyette¹⁴ bahsedilmektedir. Yakın zamandaki bilimsel verilere göre anne karnındaki bir çiğnemlik et zamanla kıkırdak dokuya daha sonra ise kemik dokuya dönüşmektedir. Kemikleşme aşamasından sonra ise kemik dokuyu kas etleri kaplamaktadır. Kur'an insanoğlunun doğmadan önce üç karanlık evreden geçtiğini ifade etmektedir. Bilim bu üç karanlık evreyi anne karnındaki şu üç bölge ile

¹⁰ Hac 22/5.

¹¹ Polatoğlu, Kur'an ve Bilim Işığında İnsan Olurken, 169.

¹² O اَلَمْ يَكُ نَطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُنْفَسُ / O akıtılan meniden bir damlacık (sperm) değil miydi?

¹³ اِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ النَّبْءِ فَاِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِنْ نُّرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّبَيِّنٍ لِّكُمْ / Ey insanlar! Öldükten sonra dirileceğinizden kuşku duyuyorsanız şunu unutmayın ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belli belirsiz et parçasından yarattık ki size (kudretimizi) açıkça gösterelim.

¹⁴ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ / Ardından nutfeyi (döllenen yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et (görünümünde) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz; nihayet onu bambaşka bir yaratık halinde inşa ediyoruz. Yapıp yaratıcıların en güzeli olan Allah çok yücedir.

açıklar: Karın duvarı, rahim duvarı, amniyon kesesi (ceninin etrafında olan ve içi bir sıvı ile kaplı kese). Necm sûresi 45 ve 46. âyetlerde¹⁵ ise cinsiyet belirleyen unsurun erkek sperm olduğunu göstermektedir. Bu bilimin yeni aydınlattığı bir noktadır. Mürselat sûresinde de anne rahminden dayanıklı yer¹⁶ diye bahsetmekte ve embriyonun burada belli bir süre geçireceğini ifade etmektedir.¹⁷

Kur'an'da embriyoloji ile ilgili açıklamalara yer verilmesine rağmen eski dönem müfessirleri, bu âyetleri açıklarken günümüz biliminin verilerinden haberdar olmadıkları için açıklamalarında bu bilgilere yer verememişlerdir. Günümüze ulaşan ilk tam tefsir olma özelliğini taşıyan Mukâtil bin Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinde bu âyetler sadece yaratılıştaki toprağın parmağın arasından süzülen bir özellikte olduğu ifade edilerek açıklanırken, çağımızda yazılan *Kur'an Yolu Tefsiri*'nde toprağın insanlığın yediği tüm gıdaların ana kaynağı olduğu ve dolayısıyla bu gıdalarla beslenen insanın sperm ve yumurtacıklarının da ana kaynağının toprak olduğuna dair bilimsel bir görüşe yer verilerek âyetlerin açıklandığını görmekteyiz.¹⁸

Bu iki tefsirin kıyasıyla âyetleri yorumlamada müfessirlerin zihin dünyalarındaki değişime bağlı olarak farklı bilgi ve yöntemlere dayalı bir teville baş vurdukları açıkça anlaşılmaktadır.

2. Kur'an'da Ağrı/Acı Hissi

İnsanların ağrı ve acıyı hisseden organlarının derileri olduğu yakın zamanda keşfedilmiştir. Deride bulunan ağrı reseptörleri sayesinde insanlar acı ve ağrı hissetmektedir. Bunu en güzel kanıtlayan buluşlardan biri de tıpta "hayalet ağrı" olarak adlandırılan bir kişinin kaybettiği uzvunun ağrısını hissetme durumudur. Deriler arasındaki bağlantıdan dolayı elini kaybeden biri olmayan bu uzvunun ağrısını hissedebilmektedir. Bu keşfe bundan yüzlerce yıl önce Kur'an'da işaret edilmektedir:

*"Kuşku yok ki, âyetlerimizi yalanlayan kimseleri gün geldiğinde bir ateşe atacağız; onların derileri şişip acı duymaz şekle geldikçe, derilerini yenileriyle değiştiririz ki acıyı hissetsinler. Allah her daim üstündür ve hikmetlidir."*¹⁹

Bu âyette "acıların deri tarafından" hissedildiği hususu, modern bilimin keşfinden 1400 yıl önce yer almıştır.

Bu âyetin tefsirinde, derilerin yenilenmesi durumuna dair bazı açıklamalar yer alsın da bu yenilenmenin ağrı reseptörleri ile olan bağlantısına *Kur'an*

¹⁵ *وَأَنَّهُ خَلَقَ الرُّوحَيْنِ النُّكْرَ وَالْأُنثَىٰ مِنْ طُفْءٍ إِنَّا لِلَّهِ*
iki cinsi yaratan da O'dur.

¹⁶ *فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ* / Onu belli bir süreye kadar sağlam bir yere yerleştirdik.

¹⁷ Taslaman vd., Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize, 157.

¹⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2: 81.

¹⁹ Nisâ 4/ 56.

Yolu Tefsiri dışındaki tefsirlerde rastlayamadık. Bu tefsirde, insan üzerine yapılan araştırmalar sonucunda ağrı ve acıyı hisseden ve beyne ulaştıran organın deri olduğunun tespit edildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla âyet bağlamında bu bilgi dikkate alındığında, uzun zaman yanan insan derisi yenilenmedikçe acıyı hissedemeyeceği anlaşılmaktadır. İnsanın, acıyı her seferinde yeniden hissetmesi için deri yani ağrı reseptörleri yenilenmelidir. Bu ilahi azabın bir gerekliliğidir.²⁰

Yukarıda geçen Mukâtil bin Süleyman'a ait *Tefsîr-i kebîr'de*, derilerin yenilenmesi durumu hakkında, deri ateş ile yandıktan sonra derinin bir dünya günü süresince yedi kere değişeceği ifadesi yer almaktadır. Deride bulunan ağrı reseptörleri hakkında en ufak bir bilgiye bile sahip olunmayan bir çağda yazılan bu tefsirde, ağrı reseptörlerine dair bilgi ile bağlantılı bir yoruma yer verilmemesi gâyet tabidir.

3. Kur'an'da Evrenin Başlangıcı

Evrenin varlığa gelişine dair iki görüş vardır. Birincisi evren ezelden beri vardır, zamanla gelişmiştir, görüşüdür ki buna evrim adı verilmektedir. Diğeri ise evrenin yoktan var edildiği görüşüdür ki buna da big-bang teorisi denmektedir. Evrenin yoktan var edildiğine dair görüş günümüzde genel kabul gören ve evrim teorisini çürüten görüştür.

1900'lü yıllarda big-bang teorisi ispatlanmıştır. 1940'lı yıllarda Hoyle evrenin bir patlama sonucu meydana çıkmasının kalıntısı olması gerektiğini ifade ederek big-bang teorisine meydan okumuştur. Hoyle'un bu meydan okuması üzerine big-bang kalıntısı ve delili için araştırmalar başlamıştır. 1990'da Cobe uydusundan gelen veriler big-bang için kesin kanıt niteliğinde görüldü. Tüm evreni oluşturan bir patlamadan çıkan radyasyon tek bir noktaya ulaşan bir dalgayı değil her yere yayılan bir dalgayı izlemeliydi. Cobe uydusu bu radyasyonu yakalayarak big-bang'i kanıtlamıştır. Evrendeki hidrojen ve helyum oranı ile uzaydaki oranın benzerliği de big-bang için diğer bir kanıttır. Başka bir kanıt ise entropi yasasıdır. Bu yasa evrendeki her şeyin düzensizlik ve yok olup tükenmeye doğru evrildiğini savunmaktadır. Düzensizliğe doğru yol alan bir düzenin muhakkak başlangıca ve sona ihtiyacı vardır. Big-bang, başlangıcı olan evrenin sonunun da bir gün geleceğinin göstergesidir.²¹

Kur'an'ın, bu keşiften 1400 yıl önce evrenin bir patlama ile yoktan var edildiğini ve bir gün yok olacağını ifade ettiğini savunan âlimler, bulunmaktadır.

²⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/81.

²¹ Taslamam vd., *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 30-31.

“İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik halde iken o ikisini ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?”²²

“Dahası O, duman halinde bulunan göğe iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, ‘İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!’ buyurdu. ‘İsteyerek geldik’ dediler.”²³

Enbiya sûresi 30. âyette, evrenin patlamadan önce bitişikliğine; Fussilet 11. âyette ise evrenin patlamadan önceki gaz haline işaret olduğuna dair yorumlar bulunmaktadır.

Enbiya sûresindeki bitişik olan göklerin ve yerin ayrılması mevzusu kadim müfessirler²⁴ tarafından genel muhtevası ile üç farklı şekilde yorumlanmıştır:

a) Gökyüzü ve yeryüzü yaratılışın en başında birbiri ile bitişikti belli bir zaman sonunda Allah onları ayırdı ve aralarına havayı yerleştirdi.

b) Gökler birbirine bitişikti, daha sonra Allah onu yedi kat sema haline getirdi; yeryüzü de bitişikti, Allah yeri de yedi kat yeryüzü şekline soktu.

c) Gökler birbirine bitişikti yağmur yağdıramıyordu; yerler birbirine de bitişikti üzerinde bitki oluşturamıyordu; Allah göğü yağmura, yeri bitki bitirmeye elverişli hale getirdi.²⁵

Mukâtil bin Süleyman ise tefsirinde bu âyetleri açıklarken yeryüzünden yükselen su ile Dünyanın oluştuğunu ifade etmektedir. Bu yorum günümüzdeki bilimsel veriler ile çatışmaktadır. Bu da bize tefsirin değişen bilgi potansiyeli ile güncellenmesinin gerekli olduğunu göstermektedir.²⁶

Ebû Müslim İsfahânî (ö. 322/934) ise bunlardan farklı olarak “fatk” kelimesinin yoktan yaratma anlamına geldiğini savunur. İsfahânî’ye göre yaratmadan önce bitişik bir şekilde bekleyen âlem “fatk” ile meydana gelmiştir. Şakir Kocabaş (ö. 2006) ise bu âyette geçen semavatı uzaylar, arzı ise maddi kütleli olan her şey şeklinde yorumlamaktadır. Günümüz modern bilimin verileri bu âyete bir yorum daha eklemesiyle daha iyi anlaşılmasına sebep olmuştur. Âyetin anlaşılması için big-bang teorisinden yararlanılmaktadır.²⁷

Modern çağda yazılmış *Kur’an Yolu Tefsir’inde* ilgili âyetler açıklanırken bilimsel verilerden yararlanılmaktadır. Uzayda zamanında toz ve gaz halinde olan kütleler merkezi çekim kuvveti sayesinde büzüşmektedir ve bu kütleler farklı noktalarda yoğunlaşarak kopmuşlar ve uzay boşluğuna fırlamışlardır.

²² el- Enbiyâ 21/ 30.

²³ Fussilet 41/ 11.

²⁴ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/675.

²⁵ Karaman vd., *Kur’an yolu*, 3/675.

²⁶ Mukâtil bin Süleymân, *Tefsirü Mukâtil b. Süleymân* (Kahire: el-Hey’etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1979), 3.

²⁷ Şakir Kocabaş, *Uzay ve Maddenin Yaratılışı*, İstanbul: Küre Yayınları, 2003), 49.

Yine merkezi çekim kuvveti nedeni ile bu kütleler, dönerek soğumaya başlamışlardır. Küçük parçalar büyük parçaların çevresinde dönmeye başlamıştır. Bu sayede tek bir kütlede milyarlarca galaksi ve sistem oluşmuştur. Dünyamız ve diğer gezegenler soğuyarak günümüzdeki şekillerini almaya başlamıştır.²⁸

4. Kur'an'da Göğe Çıkarılan Yaşanılan Zorluk ve Zamanla Yorumlanışında Meydana Gelen Farklar

Gökyüzüne doğru yükseldikçe basıncın arttığı ve oksijenin azaldığı bilimsel bir gerçektir. Artan basınç ve azalan oksijen miktarı insanların yukarı doğru yükselirken nefes darlığı yaşamalarına sebep olmaktadır.

Bu durum Kur'an'da En'âm sûresinde şöyle ifade edilmektedir. *"Allah kimi doğru yola yönlendirmek isterse göğsünü İslâm'a açar; kimi de şaşırtmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi onun göğsüne sıkışma ve eza verir. Allah kâfirlere işte böyle karşılık vermektedir."*²⁹

Âyette Allah'ın saptırdığı kişinin psikolojik sıkıntı durumu, insanın göğe yükselirken yaşadığı fizyolojik sıkıntıdan hareketle anlatılmaktadır. Âyette hem bağlanma içgüdüsünü karşılayamayan insanın yaşadığı psikolojik sıkıntıdan hem de gökyüzüne yükselen insanın yaşadığı kalp sıkıntısından bahsedilmektedir. âyeti bu şekilde yorumlayan tefsirler olmakla birlikte *Kur'an Yolu Tefsiri*'nde konunun ayrıca psikolojik boyutuna da değinilmiştir.

Bu duruma Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), İbn- Kesîr (ö. 774/1373) gibi kadim müfessirler³⁰ birbirinden farklı yorumlar getirmektedirler. Taberî, bu âyeti tefsir ederken, göğe tırmanan kişinin zorluk yaşadığı gibi kâfirlerin de hırçın ve ufku daralmış kimseler olacağını belirtmektedir. İbn Kesîr bu âyeti çeşitli rivâyetlerle açıklamaktadır. Bu rivâyetler şu üç yorumu içermektedir: Kalbinin dar olması hasebiyle kâfirin kalbine hayır giremeyeceği, göğe yükselmenin imkânsızlığı gibi kâfirin kalbine iman girmesinin de imkânsız olduğu, tevhit kelimesinin kâfir için dar olması ve kâfirin kalbinin tevhitte göğe yükseliyormuşçasına acı çekiyor olmasıdır. İbn Kesîr'in yer verdiği rivâyetlerden göğe yükselmenin imkânsızlığına işaret edenlerin asılsız olduğu bugün ortaya çıkmıştır. Çünkü insanoğlu aletler kullanarak gökyüzüne yükselmeyi başarmıştır. Mukâtil bin Süleyman ise bu âyete ele aldığımız bağlamda özel bir açıklama getirmemektedir.

Âyete dair yorumların, zamanla göğe yükselenin yaşadığı fiziki zorluk bağlamında genişlediğini ve âyet nezdinde yapılan göğe yükselmenin

²⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/675.

²⁹ En'âm 6/ 125.

³⁰ Abdülhamit Birışık, "Müfessir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 31/498-500.

imkânsız olduğu yorumu gibi yanlış yorumların zamanla itibar kaybettiğini görebilmekteyiz.

5. Kur'an'da "Çiftler Halinde Yaratılış" ve Zamanla Yorumlanışında Meydana Gelen Farklar

Kuranın ifadesine göre Evrende yer alan her şey çiftler halinde yaratılmıştır. *"Toprağın bitirdiklerini, kendilerini ve daha bilmedikleri nice şeyleri çift çift yaratan Allah her türlü eksiklikten uzaktır."*³¹

*"Her şeyden çift çift yarattık, inceden inceye düşünesiniz diye."*³²

Bu âyetler, Peygamberimiz (s.a.v.) zamanında bitkilerin çeşit çeşit yaratılması ve insan ve hayvanların erkekli dişili yaratılması olarak anlaşılmıştır.

Lakin günümüz yorumcuları bu âyete çok daha geniş açıklamalar getirebilmektedir. Evrende yer alan en küçük varlıktan en büyüğüne kadar her şey çiftler halinde yaratılmıştır. Varlıklar atomlardan meydana gelmektedir. Atomlar ise nötron, proton ve elektronlardan oluşmaktadır. Bunlar ise kuarkları içermektedir.

Her şeyin yapıtaşı olan atomların içerisinde çiftli bir yaratılış olduğu günümüzde bilinen bilimsel bir gerçektir. Atomun oluşumunda rol oynayan elektronların eşi pozitron, protonların eşi anti proton ve nötronların eşi anti nötronlardır.

Atom altı en küçük parçacıklar olan kuarklarda da çiftli yaratılış görülmektedir. Bilim adamları yeni bir kuark keşfettiklerinde bu kuarkın eşinin ilerde keşfedileceğinden emin oldukları için önceden bu zıt kuarkın ismini bile vermişlerdir. Mesela "bottom" kuarkı bulunduğu çiftinin adı daha bulunmadan "top" olarak konulmuştur.³³

Bu âyetlerin indiği dönemde hayvanların ve insanların cinsiyet farkından dolayı çiftli yaratıldığı bilirse de bitkilerin dahi erkek ve dişi olarak ikiye ayrıldığı bilinmemekteydi. Yapılan araştırmalar sonucu bitkilerinde çiçeklerinin dişi ve erkek olarak farklılık gösterdiği saptanmıştır. Bazı bitkiler bünyesinde hem erkekliği hem de dişiliği barındırırken bazı bitkilerde erkek ve dişi çiçek tamamen ayrıdır. Bu âyetlerde her şeyi çiftli yarattık derken sadece bitki çeşitlerine değil, bitkilerin erillik ve dişiliğine de işaret bulunmaktadır.³⁴

Bazı yorumcular, Yâsîn sûresi 36. âyetin atomların çiftli yaratılışıyla birlikte fotonların dalga ve parçacık şeklinde yayılışına da işaret ettiğini savunmaktadırlar. Çünkü kaynaktan çıkan ışık parçacık halinde çıkar, dalga olarak yayılır ve yine parçacık olarak karşı zemine çarpar.

³¹ Yâsîn 36/36.

³² Zâriyât 51/49.

³³ Taslaman vd., Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize, 60.

³⁴ Taslaman vd., Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize, 60.

Mukâtil'in tefsiri olan *Tefsir-i kebir'de* "zevc" kavramı Fahreddin er-Râzî'de (ö. 606/1210) olduğu gibi çeşit ve tür olarak ifade edilmektedir. Hatta "Her şeyin türlü olarak yaratılmasını", "deniz-kara, yaz-kış, soğuk-sıcak, kırıaç arazi-verimli arazi vb." gibi örnekler vererek somutlaştırmaktadır.³⁵

Fahreddin er-Râzî bu âyetlerde yer alan "zevc" kavramını çeşit ve tür olarak ifade etmektedir ve bu yüzden âyetin açıklamasında çiftli yaratılıştan bahsetmemektedir. Âyette çeşit çeşit bitki, hayvan ve canlı yaratılışından bahsedildiğini ifade etmektedir.³⁶

Kur'an Yolu Tefsir'inde bu âyetler açıklanırken Paul Dirac'ın keşfinden bahsedilmektedir. Atom altı dünyanın da çiftli yaratıldığına dair bilgilere âyetlerin açıklamasında yer verilmektedir.³⁷

Âyetlerdeki "zevc" kavramı, kadim müfessirlerce "çeşitli bitkiler ve canlılar" olarak değerlendirilirken, zamanla bilgi potansiyelinin genişlemesi sonucu, âyetteki bu kavram evrendeki en küçük varlıktan en büyük varlığa kadar her şeyin çiftli yapısı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

6. Kur'an'da Yağmur ve Zamanla Yorumlanışında Meydana Gelen Farklar

Su, tüm canlılar için yaşam kaynağıdır. Hatta su için evrendeki düzenin merkezinde yer alan temel unsurdur da denilebilir. Su Dünya'daki varlığını döngüsel olarak sağlamaktadır. Yeryüzündeki su buharlaşarak gökyüzüne yükselmektedir. Yükselen bu su zamanla bulutları oluşturmaktadır. Küçük bulutlar bir araya gelerek daha büyük bulutları oluşturmaktadır. Büyük bulutların içerisinde biriken su buharı belli bir yoğunluğa ulaştığında yer çekiminin etkisiyle yeryüzüne inmektedir. Bu yağışların etkisi ile yeraltı ve yerüstü suları oluşmaktadır. Bu döngü sürekli olarak böyle devam etmektedir.

Şimşek ise yağış sırasında meydana gelen bir olaydır çünkü yağış ve bulutlarla bağlantısı bulunmaktadır. Şimşek, atmosferde elektrik yükünün birikmesi ile oluşur ve bu elektrik yükünün en önemli kaynakları bulutlarda oluşan su damlalarıdır. Su damlaları yere düşerken küçük parçalara ayrılarak artı elektrik yükü ile yüklenmektedir. Hava ise eksi elektrik yükü ile yüklüdür.³⁸ Bu sürtünmeden ortaya çıkan kıvılcımın ismi de şimşek olarak adlandırılmaktadır.

Kur'an'da su döngüsü ve şimşek olayı Nûr sûresi 43. âyette birlikte zikredilmektedir. "*Bilmez misin ki, Allah bulutları sürer, sonra o bulutları bir araya getirir, sonra onları üst üste bindirerek yoğunlaşmış bulut kümesi haline getirir. Bu*

³⁵ Mukâtil bin Süleymân, *Tefsirü Mukâtil*, 3.

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsirü Fahri'r Râzî*. (Dâr'ul Fikr, 1971), 4/371.

³⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/489.

³⁸ Taslamam vd., *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 110.

sırada bulut aralarından çıkan şimşegi hissedersin; semadan, gökteki bulut kümelelerinden dolu yağdırır da bunu istediğine denk getirir, istediğinden de onu uzak tutar, bu arada şimşeginin ışığı neredeyse gözleri görmez hale getirecektir.”³⁹

Bu âyette, bulutların nasıl oluştuğu ve yağışın nasıl meydana geldiği anlatılmaktadır. Bununla birlikte uzun süre bulutların ateşlenmesi olarak tarif edilen şimşek olayının da aslında yağış ile bağlantılı olduğunu bu âyette görmekteyiz. Bu da Kur’an’ın mucize oluşunun önemli delillerden biridir.

Kur’an Yolu Tefsir’inde bu âyet açıklanırken ayrıntı verilmeksizin âyette yağmurun, şimşegin, dolunun oluşumunun anlatıldığı ve bu anlatımın günümüz verileri ile birebir uyduğu ifade edilmektedir.

Seyyid Kutub (ö. 1966), bu âyeti yorumlarken bulutların ve yağışın oluşumunu teker teker açarak anlatmaktadır. O bu âyetin açıklamasında bulutların dağ gibi inişli çıkışlı olduğunu bir uçak yolcusunun bunu çok net görebileceğini de ifade etmektedir.⁴⁰

Taberî’nin açıklamasında bulutların üst üste gelmesi sonucu yağmurun bulutların arasından çıktığı ifade edilmektedir, şimşek ile ilgili önemli bir açıklamaya ise yer verilmemektedir.⁴¹

Tefsir-i kebir’de ise bu âyet açıklamasında yağmurun bulutların birbiri üzerine yığılması sonucu onların arasından çıktığı ifade edilmektedir. Bu geniş bir açıklama olmamakla birlikte günümüz verilerine ters düşen bir açıklama da değildir.⁴²

16. yüzyıla kadar yer altı sularının kaynağının yağmur suları olduğu bilinmemekteydi. Yer altı suları kimine göre rüzgârın etkisi ile havaya fışkıran okyanus suyuydu, kimine göre ise yerden yükselen su buharının dağların üzerinde oluşturduğu soğuk yer altı gölleri idi. Ama Kur’an bu bilgilerin yanlışlığını ve yer altı sularının esas kaynağının yağışlar olduğunu 1400 yıl önce den ifade etmektedir.

“Allah’ın gökten suyu indirip onu yerdeki kaynaklara akıttığını görmedin mi? Sonra onunla değişik renklerde bitkiler bitirir, sonra bu bitkiler gelişip olgunlaşır; ardından bitkilerin sarardığını görürsün, sonunda Allah o bitkiyi kırılıp ufalanmış hale getirir. Kuşkusuz bunda akıl sahipleri için bir ders bulunmaktadır.”⁴³

Başka bir âyette de suyun arzda tutulduğundan bahsedilmektedir.

³⁹ Nûr, 24/ 43.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed b. Bekr Kurtubî, *el-Câmi Li Ahkâmi’l- Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2006), 3/88.

⁴¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’ul- beyân An Te’vîli Âyi’l Kur’ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001).

⁴² Mukâtil bin Süleymân, *Tefsirü Mükkâtil*, 3.

⁴³ Zümer 39/ 21.

“Gökten uygun ölçüde suyu indirir, onu arzda tutarız. Kuşkusuz bizim onu gidermeye de gücümüz yetmektedir.”⁴⁴

Suyun ölçülü indirilmesi hakkında, bazı yorumcular suyun yeryüzüne ilk yaratılış sırasında belli ölçü ile indirilmesinin kastedildiğini söyleseler de çoğunluk “suyun ölçülü indirilmesinin” su döngüsüne işaret olduğunu ifade etmektedir.

Mukâtil’in tefsirinde bu âyetlerde yer alan “gökten belli bir ölçüyle indirilen su” dan Dünya’da geçim sağlayacak miktar kadar suyun indirildiği kast edilmektedir; açıklaması yer almaktadır. Mukâtil, yerde durdurulan su ile ise pınarların kastedildiğini ifade etmektedir. Bu yorum bize göre yer altı sularına değil de yer üstü sularına işaret etmektedir. Yer üstü suları da nitekim arzda tutulmaktadır. Mukâtil, Zümer sûresinde yer alan ilgili âyetin tefsirinde de kaynaklarda biriken suyu hem pınarlar hem de yer altı kaynakları şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁵

Bu âyetlerde gökten inen suyun arzda tutulması ve kaynaklarda akıtılması, yer altı sularının kaynaklarının yağış suları olduğuna işaret etmektedir. *Kur’an Yolu Tefsiri’nde* bu durum şöyle açıklanmaktadır:

Mü’minûn 18. âyetin dikkat çektiği yağmur olayındaki ilâhî yasalardan biri de yağmur suyunun ‘arzda tutulmasıdır’. Eğer yağmur suyu arzda tutulmasaydı ve olduğu gibi dibe inseydi yeryüzünde seller ve felaketler meydana gelirdi. Ya da su çok hızlı buharlaşırdı yeryüzündeki bitkiler ondan yararlanamazdı. Bu nedenle suyun arzda tutulması olayı, yeryüzü varlıkları için büyük bir nimettir.⁴⁶

Yine bu tefsirde, yağmur suyunun arzda tutulmasından, suyun yer altındaki belli katmanlarda birikerek zamanla doğal veya suni yollarla yeryüzüne çıkarılması sûretiyle insanlığa yararlı olması kastedilmiştir, denmektedir.⁴⁷

Tefsir, tüm bunlardan Allah’ın dileseydi yağmur indirmeyeceğini hatta indirse bile insanlık için faydalı hale getirmeyeceğini çıkarsamaktadır. Uzayda yağmur olayının gerçekleştiği tek gezegen dünyadır. Bu durumun insanlık için bir rahmet olduğu da tefsirde ifade edilmektedir. Dünyayı anlamlı ve değerli kılan şey hayattır. Su ise bir hayat kaynağıdır.⁴⁸

Yağmur suyunun bir özelliği, tatlı su olmasıdır. Okyanuslar ve denizler gibi tuzlu ve kirli suların buharlaşarak oluşan yağmur sularının, tatlı ve temiz suya dönüşmesi Allah’ın kudretinin delillerindedir.

⁴⁴ Mü’minûn 23/ 18.

⁴⁵ Mukâtil bin Süleymân, *Tefsirü Mukâtil*, 4/85.

⁴⁶ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/17-18.

⁴⁷ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/17-18.

⁴⁸ Karaman vd., *Kur’an yolu*, 4/17-18.

*“Yudumladığımız suyu aklınıza getirdiniz mi? Suyu buluttan siz mi çıkardınız yoksa biz miyiz onu çıkarana? İsteseydik onu tuzlu kılardık. Bu nedenle şükür edasını yerine getirmeli değil misiniz?”*⁴⁹

Bu âyeti açıklarken Mevdûdî (ö. 1979), suyun belli bir sıcaklıkta buharlaşması sonucu tuzunu kaybedip saf su haline gelmesinin yeryüzüne yağış olarak indiğinde, bu suyun çorak arazi oluşturmamasına vesile olduğunu ifade etmektedir. Denizlerden yükselen saf su, bulutlarla belirli bölgelere dağıtılmakta insanlık için gerekli olan tatlı su sağlanmaktadır. Lakin tuzlu suyun yaşam kaynağı olduğu deniz canlıları için de, tuzlu su varlığını sürdürmektedir.⁵⁰

7. Kur’an’da Renkli Dağlar ve Zamanla Yorumlanışında Meydana Gelen Farklar

Dağ, Kur’an’da bahsedilen olgulardan biridir. Kur’an’da, dağın en çok yeryüzü sâbitesi olma özelliğinden bahsedilmektedir. Ama biz burada yer tabakalarında oluşan kırıkların hareketleri sonucu oluşan dağların rengârenk olmaları konusundan bahsedeceğiz. Yeryüzü birçok dağa sahiptir, bu dağlar da patikalara sahiptir. Kur’an’da, dağların ve patikalarının farklı renklerinden bahsedilmektedir.

*“Allah’ın gökten su indirdiğini görmez misin? Sonra onunla renk ve çeşitleri farklı ürünler çıkardık. Dağların da farklı renklerde; beyaz, kırmızı, siyah yolları, kısımları vardır.”*⁵¹

Günümüzde elde edilen bazı bilgiler, bu âyete farklı bir bakış açısı getirme olasılığını ve Kur’an ilahiliğini kanıtlama imkânını bize sunmaktadır. Dağlarda bu farklı renkteki yolların varlığı, en çok Çin’de yer alan Landform Coğrafi Park’ındaki Gökkuşaklı Dağlarında dikkat çekmektedir. Bu dağlarda mavi, sarı, kırmızı, yeşil ve beyaz renkte yollar bulunmaktadır.

Seyyid Kutub, bu âyetin açıklamasını yaparken beyaz ve kırmızı dağların patikalarında renk farklılıkları olacağını söyler. Bu dağlardaki patikaların aralarında gölge farkının ve renk tonundaki koyuluk-açıklık farklılıklarının olacağını ifade etmektedir. Koyu siyah halkalı patikalarında var olduğunu eklemektedir.⁵²

Fahreddin er-Râzî, çeşitli renklerde dağ patikalarının varlığının Allah’ın kudretinin göstergesi olduğunu söyler.⁵³

⁴⁹ Vâkıa 56/ 68-70.

⁵⁰ Mevdûdî, *Tefhimu’l Kur’an*, çev. Yusuf Karaca- Ali Ünal-Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 6/ 98.

⁵¹ Fâtır 35/ 27.

⁵² Kurtubî, *el-Câmi Li Ahkâmi’l- Kur’ân*.

⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsirü Fahri’r-Râzî*. (Dâr’ul-Fikr, 1971), 3/125.

Muhammed Hamdî Yazır (ö. 1942), âyetteki “cüded” kelimesinin anlamını verirken bu kelimenin “cüdde” kelimesinin çoğulu olduğunu ve bu kelimenin bir rengi diğer renkten ayıran yol gibi çizgi anlamına geldiğini söylemektedir.⁵⁴

“Cüded” kelimesinin bu tanımlaması Çin’de yer alan Gökkuşluğu Dağlarını insanın gözünün önüne getirmektedir. 2009’da koruma altına alınan bu dağların varlığı çok öncelere dayanmakla birlikte keşfi çok eski değildir. Bu yüzden ilgili âyeti tefsir ederken, kadim müfessirlerin âyeti daha somut hale getirmek için “Gökkuşluğu Dağlarını” kullanmaları mümkün değildir.

Bu keşfedilen “Gökkuşluğu Dağlarına” modern çağda yazılmış olan *Kur’an Yolu Tefsiri*’nde de yer verilmemektedir.

8. Kur’an’da Örümcek Yuvası ve Zamanla Yorumlanışında Meydana Gelen Farklar

Kur’an’da sûreye isim olmuş hayvanlardan biri dişi örümceklerdir. Ankebût Arapça dişi örümcek anlamına gelmektedir. Ankebûtu dişi örümcek olarak görmeyen ve direk örümcek olarak çeviren dil bilginleri de vardır. Ankebût sûresi 41. âyette Allah-u Teâla O’ndan başkasını dost edinenlerin durumunu kendine yuva yapan dişi örümceğin durumuna benzetir.⁵⁵

Örümceğin yuvası ağlardan oluşan bir muhtevaya sahiptir. Dolayısı ile güneş, yağmur ve rüzgâr gibi durumlarda yuva sahibini koruyabilecek şekilde değildir. Bu yapının örümceğe olan faydası avını rahatlıkla ve kolay bir şekilde yakalayabilmesidir. Ama bir rüzgâr bütün yuvasını dağıtabilir ve bu takdirde avını kolay yakalaması durumu hiçbir önem taşımaz. Bu benzetmenin kastı Allah’tan başkasını dost edinen bir kimse avantaj sahibi gibi gözüксе de Allah’tan başkasını dost edinmek hakiki anlamda fayda sağlayacak bir durum değildir.⁵⁶

Örümceklerin genel olarak dişi olanları ağ örmekte, erkek olanlar belli yaşa kadar ağ örseler de bir zaman sonra ağ örmeyi bırakmaktadırlar. Örümcek türlerinden karadul örümcekleri diğer örümceklerden farklı şekilde yuva örürler. Bu örümcekler ağlarının orta tarafına ufak bir tünel örür ve orada saklanarak avlarını beklerler. Karadul örümceklerinin dişileri yuvalarına giren erkek örümceklerle ilişkiye girdikten sonra onları zehirleyerek öldürmektedirler. Ankebût sûresinde geçen örümcek yuvası üstte bahsettiğimiz bilgilerle birleştirildiğinde dişi örümcek yuvası olarak algılanıp dişi örümceğin inşa ettiği bu yuvanın erkeği için bile güvenlik arz etmeyen çürük bir ev olarak yorumlanması âyete başka bir yorumlama perspektifi daha kazandırmaktadır.⁵⁷

⁵⁴ Muhammed Hamdî Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili* (İstanbul: Zehraveyn), 6/386.

⁵⁵ مَثَلُ الْبَيْنِ أَخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ إِذْ خَدَّتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i kebir* = Mefatihü'l-gayb, 3/189.

⁵⁷ Taslaman vd., *Kur’an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 145.

Örümcek ağının dayanıklılığı ve kurşungeçirmez yelek yapımında kullanıldığı günümüzde bilinmektedir. O halde âyette geçen örümcek yuvasının çürük, dayanıksız olması *Kur'an Yolu Tefsiri'*nde de ifade edildiği gibi örümcek ağının, kendisi bakımından sağlam ve yeterli bir yuva olduğu ilmî olarak bilinmekte ise de âyette örümcek ağının, dıştan gelen tesirlere karşı güçsüz olduğu vurgulanmaktadır. Sonuç olarak bir örümcek ağını dağıtarak yok etmek için bir süpürge yeterlidir. *Kur'an Yolu Tefsiri'*nde ankebût, örümcek olarak tercüme edilmiş ve dolayısıyla dişi örümcekler bağlamında karadul türüne ve yuvasına dair bilgi verilmemiştir. Ama ağın bünyesinde kurşungeçirmez yelek yapımında kullanılacak kadar sağlam olduğu güncel bilgisine de yer vererek açıklama yapılmaktadır.⁵⁸

*Tefsîr-i kebîr'*de bu âyetin tefsirinde örümcek yuvasının dayanıksızlığı ile Allah'tan başkasını dost edinenlerin sığınağının dayanıksızlığı arasında bağ kurmaktadır. Bu âyet bağlamında *Kur'an Yolu* ve *Tefsîr-i kebîr* hemen hemen yakın bir yorumlama noktasında görünmektedirler. Aralarındaki tek fark *Kur'an Yolu'*na âyet ile ilgili ortaya çıkacak ihtilafı önlemek için eklenen güncel bilgidir.⁵⁹

Sonuç

Allah'ın kudretinin işaretlerinden biri olan insan, Allah'ın Kur'ân'da indirdiği vahye âyet dediği gibi kâinatta var ettiği her varlığa hitaben de söylediği gibi "âyetir".⁶⁰

Değişimin en büyük etkeni ve edilgeni olan insanın anlam dünyası, yaşıntısı bağlamında sahip olduğu bilgilere göre değişmekte ve gelişmektedir. Bilim dünyası, insanlığa her gün yeni bilgiler sunmaktadır. Dolayısıyla geçmişten günümüzde insanların, bilgi potansiyelleri ve dünyayı algılamaları birbirlerinden çok farklıdır.

Yaratılanlar üzerine düşünmek, insana pek çok kazanım sağlar. İlk olarak, varlıklar hakkında düşünmek, kişiyi Yaratan'ı tanımaya ve O'na ibadet etmeye götürür. İkinci insan varlıkları inceleyerek bunlarla Yaratıcı 'sının isim ve sıfatlarını daha iyi öğrenir. Üçüncü, insan kâinattaki fizik kanunlarını inceleyip öğrenirse, dünya üzerinde daha rahat bir hayat yaşar. Son, varlıklar hakkında düşünmek, insana sevap kazandırır.

Yaşıntıları, edindiği bilgiler yani tecrübeleri ışığında insan Kur'ân-ı Kerîm'i tekrar tekrar anlamaya çalışır. Kur'ân'ın anlaşılması dinamik bir olgudur. Çünkü Kur'ân Allah'ın kelâmıdır. Herhangi bir zaman dilimiyle veya zeminle kayıtlı değildir. Kıyamete kadar bu dinamikliği devam ettirecektir.

⁵⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/272-271.

⁵⁹ Mukâtil bin Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/321.

⁶⁰ *er-Rûm* 30/20. وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَشْكُرُونَ

Bu sebeple Kur'ân ifadeleri, ilmî ve fikrî gelişmenin sonucu olarak, varlık âleminde yeni yeni karşılıklar ve medlûllerle buluşacaktır. Kur'ân'ın eskilerin tespit edemediği yeni bazı önemli noktalarının çözüme kavuşması mümkün olacaktır. Bu sebeple, Kur'ân'ın tefsiri, yeni yorumlar ışığında canlılığını da imaya sürdürecektir. Çünkü İlâhî bilgiye dayalı olan ifadeler bütün zamanları kapsayıcıdır ve her dönemde bilgi arttıkça onun hakkında daha detaylı açıklamalar yapılma imkânı doğacaktır. Bu bağlamda Kur'ân'ın anlaşılmasında her dönemde telif edilen tefsir kaynakları dönemsel bilgiler içermesi bakımından rollerini tamamlayıp statik bir hüviyete bürünmüşlerken, Kur'ânın, yeneden yorumlanma işi, kıyamete kadar gittikçe artan bir önemle devam edecek ve insanların onu kavramasını kolaylaştıracak çalışmalar yapılacaktır.

Kuranın mucize oluşu onun her dönemde yaşanan gelişmelere uygun yorumlamalara fırsat verdiğini göstermektedir. Denebilir. Kuran'ın kendini tefsir etmesi pek anlaşılabilir bir ifade değildir. Çünkü kuranın artık tevili söz konusudur. Bu da her asırda yazılan tefsirlerde açıkça görülmektedir.

Makalede örneklerine yer verildiği gibi bazı ayetler, günümüz bilgisiyle daha farklı yorumlanabilmeye fırsat vermektedir. Öyle ki kimi zaman âyetlerin, bu bilgiler sayesinde kapalı kalan noktalarının daha anlaşılır kılındığına da şahit olmaktayız.⁶¹

İnsanın topraktan yaratılması meselesi Kur'an'ın inzâlinde beri Müslümanların zihin dünyasında yerini almıştı, lakin insan ile toprak arasındaki ilişkiye dair yapılan araştırmalar sonucu keşfedilen aralarındaki elementer uyum yaratılış hikmetinin anlaşılmasını pekiştirdiği gibi, inançsızların Kur'an'a bakışlarını da değiştirmesine vesile olmuştur.⁶²

Kur'an'da insanın, embriyojik yaratımından ayrıntılı bir şekilde bahsedilmektedir. Nevar ki günümüzde biyoloji alanındaki sahip olduğumuz bilgiler ile, bu konuyu içeren ilgili âyetlere baktığımızda mesele daha açık bir şekilde kavranabilmektedir. Bu bilgilere sahip olunmadan önce kadının ve erkeğin birleşmesi sonucu insan neslinde devamlılık sağladığından ve anne karındaki bebeğe dair farklı ifadelerin olduğundan bahsedilmekteydi. Ancak günümüzde ulaşılan bulgularla Kur'ân'ın embriyolojik evreleri teker teker ne kadar güzel açıkladığından söz edilmektedir. Hatta Dr. Moor, Kur'an'da yer alan bu anlatımdan etkilenerek Müslüman olmuştur.

Yukarıda bahsettiğimiz derideki ağrı reseptörleri ise bu bağlamdaki en çarpıcı örnek olabilir. 1400 yıl önce kesinlikle bilinmeyen ancak çağımızda esas ağrıyı hisseden organın deri olduğunun keşfedilmesi, Nisa sûresindeki *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّبُهُمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ*

⁶¹ Bkz. Enbiyâ 21/30.

⁶² Bkz. Âl-i İmrân 2/59, Rûm 30/20, Hûd 11/61, Tâhâ 20/55.

عَزِيزاً حَكِيمًا / Şüphe yok ki, âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka yeni siyle değiştireceğiz ki acıyı duysunlar. Allah daima üstündür ve hikmet sahibidir.” âyeti bugün için daha anlaşılır kılmıştır.

Bu Çalışmada referans alınan Kur’an *Yolu* ve Mukâtil bin Süleyman’ın tefsiri bağlamında, ilk dönemlerden günümüze Kur’an yorumlarındaki algı dünyasının nasıl değiştiğini ve anlam ufkunun nasıl genişlediğini görmeye yarayan açıklamalara yer verilmiştir. İnsanın bilgisinin ve ufkunun genişlemesiyle Kur’an’ın yorumu da değişime uğramış, anlam dünyasındaki bu değişim farklı döneme ait iki tefsir arasında kıyaslanarak incelenirken, dönem olarak bu iki tefsir arasında yer alan diğer tefsirlerden de bilgilere yer verilmiştir. Buradan çıkan sonuç şudur ki bilgi seviyesinin değişimi ve farklı çağların insanı olma ve her dönemde elde edilen birikim ve tecrübe müfessirlerin Kur’an yorumunu da etkilemiştir.

Sonuç olarak, Kur’an’ın, her devirde değişen bilgi dünyası ile aktif olan bir yorumlama ve anlamlandırma çabasına muhatap olduğu söylenebilir. Bu farklı yorumlamaların temel sebebi insan ve onun zamanla gelişmekte olan Dünya’ya uyum sağlama çabasıdır. Bilimsel veriler her geçen gün artmakta ve bu verilerin ışığında doğru bir nizam ile Kur’an’a bakıldığında Kur’an hem daha derinlemesine hem de farklı pencerelerden yorumlanabilmektedir. Kur’an’daki anlam zenginliğine örnek oluşturacak noktalardan biri de O’na bilimsel pencereden bakmakla elde edilebilmektedir.

Kaynakça

- Ahmed Ömer Ebu Hacer. *Tefsirü'l İlmi li'l Kur'ân fi'l Mizan*. 1 Cilt. Daru'l Kutbe,1991.
- Ateş, Abdurrahman. “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2012).
- Alemdar, Yusuf. *Kur'an- Astronomi İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Birişik, Abdülhamit. “Müfessir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/498-500. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Dorman, Emre. *Modern Bilim: “Tanrı Var”*. İstanbul: İstanbul Yayınevi. 15. Basım, 2018.
- Karaman, Hayreddin. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2007.
- Kocabaş, Şakir. *Kur'an'da Yaratılış*. İstanbul: Küre Yayınları, 2003.
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed b. Bekr. *el-Câmi Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r risâle, 2006.

- Mevdûdî. *Tefhimu'l Kur'an*. çev. Yusuf Karaca, Ali Ünal, Nazife Şişman. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukâtil bin Süleymân. *Tefsir-i kebîr*. çev. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Mukâtil bin Süleymân, *Tefsirû Mukâtil b. Süleymân*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1979.
- Polatoğlu, Özey. *Kur'an ve Bilim Işığında İnsan Olurken*. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul- beyân An Te'vîli Âyi'l Kur'ân*. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taslaman, Caner. *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 7. Basım, 2004.
- Taşkınçay, Pelin. *Allah, Bilim ve Kur'an*. Ankara: Krp Yayıncılık. 1. Basım, 2018.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn.
- Yıldırım, Zeki. "Enbiya 30 Ekseninde Evrenin Oluşumu". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2013): 48-76.
- Yüksel, Emrullah. "Evrenbilimine İlişkin Bazı Kur'an Öğretileri". Journal of Istanbul University Faculty of Theology 2 (Nisan 2012): 7-13.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mısır: 1976.