



# Eskiyeni

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi  
*The Anatolian Theological Academy Research Journal*

Sayı/Issue 28 Bahar/Spring 2014

## Sahibi/Publisher

ANADOLU İLAHİYAT AKADEMİSİ  
EĞİTİM ve YAY. LTD. ŞTİ. Adına  
Tuncer Namlı

## Genel Yayın Yönetmeni

*Editing Authority*  
Gürbüz Deniz

## Editör/Editor

İhsan Tokar

## Yazı İşleri Müdürü

*Editorial Manager*  
Murat Demirkol

ISSN: 1306-6218

## Tasarım/Design

Cinas Tel: (+90 312.310 08 60)

## Baskı/Printed by

Aydan Basım ve Yayım Ltd. Şti.  
Örnek Sanayi Sitesi Alınteri Bulvarı  
364. Sk. No: 4 Ostim/ANKARA  
Tel: +90 312. 354 46 27-28

## Basım Tarihi/Printing Date

26.05.2014

## Abonelik/Subscription

Yıllık (2 Sayı)  
Şahıs 30,00 TL  
Resmi Kurumlar 40,00 TL  
Yurt dışı 30,00 EURO

## Hesap No/Account No

Albaraka Ankara Şb. (002)  
Hesap No: 2027297  
Iban: TR54 0020 3000 0202 7297 0000 01

## Adres/Address

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk.  
No: 14/2 Ulus-Altındağ/ANKARA  
Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)  
Faks: (+90 312.311 47 89)  
e-mail: eski-yeni@hotmail.com

Eskiyeni yılda iki kere yayınlanan hakemli bir dergidir/Eskiyeni is a refereed journal and is published biannually.

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Enver Arpa (TİKA), Erdiç Doğru (Gazi Ü.), Gürbüz Deniz (Ankara Ü.), Haldun Gökteş (Yıldırım Beyazıt Ü.), Hicabi Kır-  
langıç (Ankara Ü.), Hüseyin Nazlıyıldın  
(Anadolu İlahiyat Akademisi), İhsan  
Toker (Ankara Ü.), Mesut Okumuş (Hitit  
Ü.), Metin Yılmaz (Anadolu İlahiyat Aka-  
demisi), Murat Demirkol (Yıldırım Beya-  
zıt Ü.), Musa Kazım Ancan (Yıldırım Be-  
yazıt Ü.), Necdet Subaşı (DİB), Şamil  
Öçal (Kırıkkale Ü.), Tuncer Namlı (Ana-  
dolu İlahiyat Akademisi)

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Abbshar Awad (Omdürman İslam Ü.),  
Abdullah Kahraman (Marmara Ü.), Ad-  
nan Arslan (Süleyman Şah Ü.), Ahmet  
Yaman (Necmettin Erbakan Ü.), Ali  
Bardakoğlu (29 Mayıs Ü.), Bayram Ali  
Çetinkaya (İstanbul Ü.), Burhanettin Ta-  
tar (Ondokuz Mayıs Ü.), Bünyamin Erul  
(Ankara Ü.), Celal Türer (Ankara Ü.),  
Coşkun Çakır (İstanbul Şehir Ü.), Derya  
Örs (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek  
Kurumu), Ejder Okumuş (Osman Gazi  
Ü.), Emced Korşe (Ürdün Ü.), Fuat Ay-  
dın (Sakarya Ü.), Hacı Musa Bağcı (Dicle  
Ü.), Halit Ünal (Avrupa İslam Ü.), Hayati  
Hökeleli (Uludağ Ü.), İlhami Güler (An-  
kara Ü.), İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt  
Ü.), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.), Kadir  
Canatan (Balıkesir Ü.), Kamal Gahalla  
(Uluslararası Afrika Ü.), M. Yahya Michot  
(Hartford Seminary Amerika), Mahmut  
Aydın (Ondokuz Mayıs Ü.), Mehmet  
Evkuran (Hitit Ü.), Metin Özdemir (Yıl-  
dırım Beyazıt Ü.), Mevlüt Uyanık (Hitit  
Ü.), Mohammad Jaber Thalji (Qassim Ü.),  
Muhammed Rayyan (Ürdün Ü.), Mu-  
hammed Tarık Nour (Hartum Ü.), Mus-  
tafa Ertürk (Marmara Ü.), Mustafa Köylü  
(Ondokuz Mayıs Ü.), Mustafa Öztürk  
(Çukurova Ü.), Mustafa Tekin (İstanbul  
Ü.), Ömer Özsoy (Frankfurt Ü.), Rama-  
zan Altuntaş (Necmettin Erbakan Ü.),  
Talip Özdeş (Cumhuriyet Ü.), Talip  
Türcan (Süleyman Demirel Ü.)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden

5

### Dosya Yazıları/Dossier Articles

**Ömer Faruk ERDOĞAN**

Gazâlî'nin *Tebâfütü* Bağlamında Filozof ve Kelamcı Mücadelesi

*The Debates between Philosophers and Theologians in the Context of Gazali's Tabafut*

7

**Eyüp BEKİRYAZICI**

İslam Düşüncesi ve İşrâkîlik

*Islamic Thought and Illumination*

25

**Murat KAYACAN**

Kur'anî Perspektiften Kant Ahlakı

*Kantian Ethics from the Aspect of Quranic Perspective*

37

**Müfit Selim SARUHAN**

İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi

*The Ethics in the Islamic Philosophy*

53

**Murat DEMİRKOL**

İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı

*The Contributions of Muslim Philosophers to the Development of Moral Philosophy*

67

**Şenol KORKUT**

Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi

*The Relationship between Science of Society and Religious Sciences (Fıqh and Kalam) in al-Fârâbî's Philosophical System.*

97

**Genel Yazılar/Miscellaneous Articles**

**Yasin PİŞGİN**

Kur'an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi

*The Nutrition According to the Qur'an and Sunnah and Its Effects on Personality Structure*

137

**Araştırma Notları/Research Notes**

**Halit ÜNAL**

Fıkıh-Felsefe İlişkisi

*Fiqh and Philosophy*

161

**Gürbüz DENİZ**

İnsan Hürriyeti

*Human Freedom*

171

**İbrahim SARMIŞ**

Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine-2

*On the Translation and Interpretation of Some Koranic Verses*

177

**Kitap Değerlendirme/Book Reviews**

**Richard KEARNEY**

Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar

223

**Deniz KANDIYOTI**

Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar

227

# Editörden

*From the Editor*

Bu sayı Eskiye'nin akademik-hakemli bir dergi halindeki devamının üçüncü ürününü temsil etmektedir. Eski sayılarımızla birlikte artık bu noktada yayın hayatında varlığımızı ortaya koyduğumuzu söyleyebilecek durumda olduğumuzu düşünüyoruz. Bu, belli bir kanıksama ve gevşeme halini değil ama artık bu alanda belli bir söz söyleme ve daha önemlisi söyleyecek sözü olma durumunu daha güvenli bir şekilde dile getirmeyi de akla getirmelidir. Nitekim her bir dosya seçilindikçe bu güvenin artmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Bir önceki sayımızda dile getirdiğimiz bereketli olma temenisi bu dosyamızda da gerçekleşecek görünüyor. Bu sayıda *İslam ve Felsefe* başlığı etrafında felsefeden kelama ve fıkhı, Tehafüt geleneğinden İsrakî düşünceye, Ahlakı Kur'an'a, Farabî ve İbn Sîna'dan Gazzalî ve İbn Rüşd'e ve daha bir yılın düşünüre değin bir dizi makale yer almakta; bir o kadarı da önümüzdeki sayıya hazırlanmaktadır.

Burada ayrıca şunu ifade etmeliyiz ki bir kitap, bir dergi ya da herhangi bir yayın kapsamında bir konunun ya da temanın işlenmesinde tek bir standardan söz etmek zordur; bu formatlar bakımından olduğu gibi, bunların farklılıklarını da aşacak şekilde bu sahada çeşitlenmeler mümkün olabilir. Bu bakımdan bu iki sayılık dosyamızda yer alan makalelerin kompozisyonu noktasında birçok şey söylenebilir. Örneğin çok daha sistematik bir İslam-felsefe çerçevesi beklentisi öne çıkabilir ve çıkabileceğini de bekliyoruz. Nitekim hazırlanma sürecinde yayın kurulu üyelerimiz arasında da bu tür öne çıkışlar dile getirilip tartışılmıştır. Ancak şu hususun da göz önünde tutulması gerekmektedir ki, burada her şeyden önce ansiklopedik tarzda bir ele alış süreci hedeflenmemiştir ve bunun da gerçekçi bir takım gerekçeleri bulunmaktadır. Dergiler zamana daha duyarlı yayın organları olup, zaman sınırları ile mukayyed bulunmak durumundadırlar. Onun içindir ki, ister uluslararası ister yerel nitelikte olsunlar dergiler, böyle bir amacı -en azından nihâi olarak- gerçekleştirecek bir durumda değildirler. Çünkü dergiler ansiklopediler olmadıkları gibi el kitapları da değildirler. Ayrıyeten buradaki durumun da bizlere dayattığı üzere yazı olarak katkıda bulunan kişilerin angajmanları, gündemleri, vakitleri, desteklenme ve motivasyon durumları gibi pek çok etmen, böyle bir sistematizasyonu garanti edecek bir durum arz etmemektedir. Dolayısıyla, ideal olarak farklı beklentiler içerisine girilmesi gönülden desteklenmesi gereken bir husus ise de, reel olarak bunların çoğu zaman gerçekleştirilmesi güç aşırı beklentiler oldukları noktası da göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu nedenle bu ve önümüzdeki sayıda ilgili konudaki yazıların dağılımına bu gözle bakılıp, onlar arasında bir sistematiklik getirmeseler de konunun çeşitli yönlerine ilişkin

özgün ya da yeniden ifade edilen bir formülasyonlar kompozisyonu olarak kabul edildiklerinde istifadenin daha fazla olacağı kanaati burada ağır basmaktadır.

Dediğimiz gibi Güz döneminde yayınlanacak olan yeni sayımızda *İslam ve Felsefe* çerçeveli yazılarımızın ikinci kısmı okuyucuya sunulacaktır. Bir önceki dosyamızda olduğu gibi, bu dosyanın da geniş boyutlara sahip olduğu gerçeğinin, söz konusu çerçevenin tek bir sayıda tüketilmek yerine bir yıla yayılarak ele alınmasını anlaşılır kılma yönünde ikna edici bir yönünün bulunduğu inaniyoruz. Bu arada gerek dosya kapsamında gerekse genel konularda yapılacak yeni çalışmalarını da yayında değerlendirmek üzere beklediğimizi bilgilerinize sunuyoruz.

Yeri gelmişken şu hususu da buradan duyurmak isteriz ki, bir dergi yazarını, çizeni, yayınlayanı kadar, okuyucu kitlenin -kaldı ki, günümüz koşullarında tümünden- ilgi ve katkılarına ihtiyaç duyar. Onun için okuyucularımızın bundan böyle daha geniş ve aktif bir şekilde bizimle irtibat kurup, eleştirileri başta olmak üzere önerilerini, düşüncelerini ve dileklerini bizimle paylaşır hale gelmelerini temenni ediyoruz. Bir kısım okuyucumuz hali hazırda, doğrudan ya da dolaylı olarak bize ulaşmış, takdirlerini, teveccühlerini; ve özellikle abonelik ve yazı değerlendirmeleri hususu başta olmak üzere, katkılarını paylaşmışlardır. Fakat eleştirilerin, değerlendirmelerin ve katkıların daha yoğun ve sürekli olarak bize ulaşması hususu bizim için özel bir önem arz etmektedir. Bu hususta Anadolu İlahiyat Akademisi doğrudan bir adres oluştururken, diğer iletişim kanallarımız da istendiği takdirde böyle bir hizmete hazır durumdadır; biz buradan böyle bir çağırını da dile getirmek istiyoruz. Zaten böyle bir derginin yayın vasatında gerekli idealizm-realizm dengesi doğrultusunda bu tür destek ve motivasyonlardan uzak kalmaması bir esas teşkil etmektedir.

Dosyanın devam edeceği yeni sayımızda bir defa daha görüşmek dileğiyle...

İhsan TOKER

# Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ü Bağlamında Filozof ve Kelamcı Mücadelesi

Ömer Faruk ERDOĞAN\*

**Öz** Bu makale Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife* eserinde yer verdiği filozoflar ile kelamcılar arasında meydana gelen tartışmaları ayrıştırmayı amaçlamaktadır. *Tehâfüt* genel itibariyle Gazâlî'nin filozof eleştirisinden oluşan tahlili zor bir kitaptır. Gazâlî bu kitaptaki amacını belirlerken, filozofları hemen her türlü yöntemle eleştireceğini ve her tür fırka ve grubun görüşleriyle onları çürüteceğini iddia etmektedir. Bu iddiasını gerçekleştirmek isteyen Gazâlî, *Tehâfüt* içerisinde kelamcılardan da destek almakta ve filozofları eleştirmektedir. Kelamcıların doğru yolda olmadığını *Munkız*'da defaatle tekrarlayan Gazâlî, filozofları kelamcılardan daha tehlikeli bir grup olarak görmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gazâlî, *Tehâfüt*, Filozoflar, Kelamcılar.

*The Debates between Philosophers and Theologians in the Context of Gazâlî's Tahafut.*

**Abstract:** Al-Ghazzali's *Tehâfütü'l-Felasife* in this article that appeared in the work of philosophers and theologian saim stopars ethers ulting discussions. As a general criticism philosopher Ghazzali, consisting of the essay is a difficult book. When determining Ghazzali aim in this book, philosophers would criticize most any type of method with the views of sects and group argue that refute them. Ghazzali, who want to perform this claim, in *Tehâfüt* theologians and philosophers have criticized receive support from. *Munkız* that theologians in the path of true again and again repeated Ghazzali, philosophers, theologians is seen as more dangerous than a group.

**Keywords:** Al-Ghazzali, *Tehâfüt*, Philosophers, Theologians.

---

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

## Giriş

Gazâlî'nin ilmi serüveni çok ilginç bir şekilde cereyan etmiştir. Özellikle hayatını özetlediği “Munkız” adlı eserinden önemli bilgiler öğrenmekteyiz. Gazâlî'yi bugünkü büyüklüğüne ulaştıran en önemli faktör ise onun, hakikatin ancak bu yollardan birinde var olduğuna inandığı dört ilim fırkasını inceleyip, bu fırkaların ilimlerinin inceliklerini öğrenmesi olmuştur. Gazâlî bu durumu şöyle açıklar: “Eşyanın hakikatine ulaşmak işimin ve ömrümün başlangıcından bu yana âdetimdi. Bu Allah'ın yaratılışıma katmış olduğu fitri bir özellikti. Bu özelliğimden dolayı taklitten kurtuldum. Çocukluk dönemimde büyüklerimden öğrendiğim akaitten sıyrıldım. Yaratılışıma uygun olarak ilmin hakikatinin ne olduğunu öğrenmem lazım dedim.”<sup>1</sup> İlmin hakikatini öğrenmeye bu derece istekli olan Gazâlî'nin hayatı dikkatle incelendiğinde onun, atalarından getirdiği akidelerden kurtularak, bize akli ve mantığı kullanacağını iddia ettiği bir ilim yolculuğuna başlayacağını ifade ettiği görülmektedir.

Gazâlî'nin ilmi kişiliği hakkında bugüne kadar fazlaca yorum yapılmıştır. Ön plana çıkartılan Gazâlî tanımlamaları ise şu şekilde özetlenebilir:<sup>2</sup>

1. Tasavvuf ehlinin yolunu yol edinen, mutasavvıf yönü ağır basan bir âlim olarak tasviri.
2. Filozoflarla mücadeleyi hayatına amaç edinen, onların felsefi öğretilerinin halktan uzak tutulması gerektiğini savunan, felsefenin dışında Talimiye ehlinin tutarsız fikirlerinden de bahseden ve bununla mücadele eden; İslam'ı, felsefenin etkilerine karşı korumak için devlet yönetiminin desteğini alan,<sup>3</sup> toplumun saygıdeğer bir âlimi ve bir İslam akidesi savunucusu olarak tanımlanması.
3. İslam akidesi için bir tehlike olarak görülen ama filozoflar gibi yıkıcı bir etkiye sahip olmayan kelimcilerden bir gruba taraftar olan ve özellikle de bir kelim ekolü olan Mu'tezile'yi tenkit eden ve bu görüşün karşısındaki Eş'ariye'yi savunarak Mutezile'ye ve filozoflara bu pencereden karşı çıkan bir kelim âlimi olarak kabul edilmesi.<sup>4</sup>

Gazâlî hem bunların hepsi hem de bunların hiç biri şeklinde ilmi bir karakter yansıtmıştır. Onu belli kalıpların içerisinde değerlendirmek hakikaten güçtür. O *Munkız*'da kendisini tanımlarken; en doğru yolu tasavvuf ehlinin yolu olarak belirlemiş ve kendisini de bu anlayışa yakın görmüştür.<sup>5</sup>

Gazâlî'nin kim olduğu veya onun nasıl anlaşılması gerektiği şu ifadelerle biraz daha açıklayıcı olabilecektir: “Gazâlî'yi düşüncelerine bir yönüyle zemin yapan her kişi veya grup, belli bir yere kadar doğru zemin üzerinde yürüse de Gazâlî düşüncesinin bütünselliğini ve doğruluğunu yakalamak noktasında çoğu zaman eksik kalacaktır. Böyle bir eksikliği gidermek için Gazâlî'yi düşünsel anlamda bütün cepheleriyle -ön şartsız- okumak gerekir. Bu okumada başarılı olabilmek, Gazâlî'nin kendi tanımlamaları, tasnifleri ve görüşleri doğ-



rultusunda kendisini konumlandırmakla mümkün hale gelecektir. Bunun için tekçi bir Gazâlî değil, her sorun ile ilgisi olan, her mevzuda farklı ilim dallarına göre fikir beyan eden Gazâlî'yi anlamak gerekir ki bu noktada şu soruların cevaplandırılması önem arz etmektedir:

1. Gazâlî temel İslâm bilimleri âlimi (ulum-u aliye mütehasısı) midir?
2. Gazâlî kelamcı (mütekellim) midir?
3. Gazâlî filozof (hekim) mudur?
4. Gazâlî mutasavvıf mıdır? Yoksa bu ilimlerin sıralanışına göre Müslüman toplumun her bireyine mi konuşmuştur?

Bize göre Gazâlî, yukarıdaki bütün ilimleri bir Müslüman için zaruri görmüş, ancak insanların birikim ve seviyelerine göre birinci aşamada kalan olacağı gibi ikinci, üçüncü aşamada kalanların da olacağını düşünmüş ve insanları bu perspektiften anlamaya çalışmıştır. Bazılarının son aşamaya kadar ilmî seviyelerini geliştirebilecek yeteneklere sahip olacaklarını da -ki Gazâlî kendisini bu seviyede görmektedir- özellikle vurgulamaktadır. Gazâlî bir aydın, bir mütefekkir sorumluluğu bağlamında her seviyedeki insanı, kendi fikirleri çerçevesinde samimi kabul etmiş ve onlara sözcülük yaparken sanki onlardan biri imiş gibi davranmıştır.”<sup>6</sup>

Gazâlî'nin ilmi sürecinde yer bulan kişi ve grupların perspektiften bakarak bu makalenin amacını şu şekilde özetlemek mümkündür: Gazâlî'nin filozoflar ile kelamcılar arasındaki tartışmaları değerlendirmesinden yola çıkarak, felsefe-kelam tartışmalarında kendine has bir bakış açısı yarattığı aşikardır. Bu bakış açısını anlayabilmek için ise öncelikle *Tehâfüt*'te Gazâlî'nin kelamcılar ile ilgili olarak bahsettiği genel çerçeveyi ortaya koymak gerekecektir. İkinci olarak da Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde yer verdiği ve felsefe-kelam tartışmalarında önemli bir örnek olabileceğini düşündüğümüz filozoflar ile kelamcılarının görüşlerinin karşılaştırması iddia-cevap şeklinde ortaya konacaktır.

### ***Tehâfüt* Bağlamında Felsefe-Kelam Tartışmaları**

Gazâlî'nin eleştiri sürecinin başlangıcını izah eden bu kısa girişten sonra onun *Tehâfüt*'teki eleştiri sürecine bakmak gerekir. Gazâlî, *Tehâfüt*'teki filozof eleştirisine, filozofların görüşlerinin İslam akidesine ne kadar zarar verdiğini anlatarak başlamaktadır. Bunu yaparken de her türlü yolu mubah göreceğini ve filozofların fikirlerinin çürütülmesi için özellikle bütün kelamî ekolleri birlik içerisinde olmaya çağırarak, kendisinin de bir kelamcı gibi davranacağını, böylece filozofların küfür ifade eden görüşlerini yıkacağını iddia etmektedir.<sup>7</sup>

Bu bağlamda Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ü, filozofların görüşlerinin çürütülmesi üzerine yazılmış özel bir kitap olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>8</sup> Kitabın genel yapısı Gazâlî'nin filozoflara karşı itirazlarından oluşmasına rağmen, o *Tehâfüt*'ün bazı bölümlerinde, kelamcılarının ve filozofların görüşlerini birbiriyle karşılaşt-

tırmıştır. Bu açıdan Gazâlî'nin filozofların ağzından yer verdiği bu tartışmalar, makale içerisinde müstakil bir bölüm halinde aktarılacaktır. Gazâlî'nin niçin böyle bir karşılaştırma yaptığını anlayabilmek, bu makalenin yazılış gagesini de ortaya koyacaktır.

Onun *Tebâfii*'te aktardığına göre filozoflar ile kelamcılar üç önemli meselede fikir uyumu veya uyumsuzluğu içerisinde olmuşlardır. Bu başlıklar şunlardır:

- a. Âlemden önceki yokluk ve onun var olması meselesi.
- b. Allah'ın sıfatları (sıfatlar O'nun aynısı mıdır, O'ndan gayri midir?) meselesi.
- c. Allah'ın bilgisi meselesi.

Gazâlî'nin bu tartışmaları ele almasının sebebi ne olabilir diye düşündüğümüzde karşımıza olası tek bir sebep çıkmaktadır: Bu sebep de, onun, filozoflara karşı başlatmış olduğu mücadelede kendi fikirlerini pekiştirebilmek için kelamcılar da bu tartışmaya dâhil etmesidir. Tartışmanın geneline baktığımızda Gazâlî, öncelikle süreci aktarmış, daha sonra da filozofların kelamcılar karşısında sergiledikleri akıl oyunlarının geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

### **a. Âlemden Önceki Yokluk ve Onun Varlığa Gelmesinin İlk Başlangıcı Hakkında**

Bu konu *Tebâfii*'ün mukaddime bölümü ile birinci ve ikinci meselelerinde tartışılmaktadır. Buradaki iddia-cevap sürecinde bahsi geçen kelâmî gruplar Gazâlî tarafından bizzat telaffuz edilmektedir.<sup>9</sup> Bahsi geçen bölümlerde dikkatimizi çeken bir başka husus ise filozofların, âlemin başlangıcından önce bir yokluk kabul etmediklerinin bilinmesine rağmen Gazâlî'nin hangi yokluktan bahsetmiş olduğudur. Çıkış noktasında böyle bir tutarsızlığı barındıran bu tartışmaları Gazâlî şu şekilde izah etmektedir:

**a.1. Mukaddime Bölümündeki Felsefe-Kelam Tartışmaları:** Bu bölümde bahsi geçen karşılaştırma Gazâlî'nin iddiasına göre üç kısımda açıklanacaktır.<sup>10</sup> Fakat Gazâlî sadece ilk kısım ile ilgili olarak filozoflar ile kelamcılarının görüşlerini mukayese etmiş, diğer iki kısımda ise filozofların tutarsızlığını, kelamcılarla karşılaştırmak yerine kendi görüşleriyle cevaplandırmaya çalışmıştır. Bu bölümdeki tartışmaların seyri şu şekildedir:

#### **Birinci Kısım:**

#### ***Filozofların İddiası:***

Cevher; “bir konuda olmayan, kendi kendine var olan, varolmak için bir başkasına ihtiyacı olmayan varlıktır.”<sup>11</sup> Bu bağlamda Gazâlî'ye göre filozoflar, âlemin yüce Yaratıcısı'na cevher demişlerdir.<sup>12</sup>

### ***Kelamcıların Cevabı:***

Kelamcılar; filozofların iddia ettiği bu terminolojik cevher anlamını kabul etmemişler ve cevheri “yer kaplayan” olarak anlamışlardır.<sup>13</sup>

### ***Gazâlî'nin Cevabı:***

Gazzâlî'ye göre ise; cevher hakkında “kendi kendine varolan” iddiasında bulunan filozofların tanımı sadece sözlük anlamında geçerli olmaktadır.<sup>14</sup>

Süleyman Dünya *Mekasud*'ın tercümesinde yer alan dipnotta da bu üç bölümlemeden bahsetmiş ve özellikle ‘Allah için cevher kavramı kullanılabilir mi?’ tartışmasına dâhil olmuştur. Onun görüşüne göre; “Allah için O cevherdir denilmesi mümkündür. *Tehâfüt*'te geçen ifadenin bu kavramlaştırma esas alınarak oluşturulduğu söylenebilir. Gazâlî *Tehâfüt*'te, filozoflarla hasımları arasında geçen mevcut üç ihtilaftan bahsetmekte ve birinci ihtilafın (cevher) kelimesi etrafında cereyan eden bir tartışma olduğunu beyan etmektedir. Gerçekten de filozoflarla muhalifleri arasında bu türden tartışmalar meydana gelmiştir. Örneğin filozofların; Allah akıldır, akledendir, akledilendir şeklindeki tanımlamaları onlara özgüdür. Nitekim kelamcılar, bu tür kavramları Allah için kullanmazlar. Gazâlî'nin filozofların Allah için cevher kelimesini kullanmadıklarını teslim etmekle beraber bu tür tartışmaları cevher problemi ile örneklendirmesi, konuya açıklık getirme isteğine hamledilebilir. Gazâlî'nin zorunlu varlığa cevher denilmez şeklindeki ifadesi hakkında bazı tereddütlerimiz oluşmuştur. Nitekim Gazâlî ‘Filozoflar cevheri dört şey için kullanırlar. Bunlar cisim, heyula, suret ve akıldır’ derler. Filozoflar kuşkusuz Allah için akıl kavramını kullanmışlardır. Akıl ise cevher kelimesinin kullanıldığı dört nesneden birisidir. Bu durumda akıl kavramının kullanıldığı tanrı için niçin cevher kelimesi kullanılmasın?” demektedir.<sup>15</sup> Süleyman Dünya'nın bu görüşü Gazâlî'nin Allah'a cevher denilip denilemeyeceği konusunda bir tereddüt yaşadığını göstermektedir.

### **İkinci Kısım:**

#### ***Filozofların İddiası:***

“Filozofların; dinin ilkeleriyle asla çatışmayan ve Peygamberliğin doğruladığı hükümlerle doğrudan bir ilişkisi olmayan konular üzerinde yapmış oldukları tartışmalardan ibarettir.” Ay ve Güneş tutulması gibi konular bu anlamda değerlendirilir.<sup>16</sup>

### ***Gazâlî'nin Cevabı:***

Gazzâlî bu konuda şunları söyler: “Biz bu gibi meselelerde tartışmayız. Çünkü âlem hakkındaki tartışmamız onun yaratılmışlığı veya ezeli olduğu üzerinedir. Yaratılmışlığı sabit olan âlemin, küre şeklinde, yayvan, altıgen, sekizgen olması; gök altındakilerin sayısının on

üç, ya da daha az veya çok olması dinî konuları etkilemez. Amaç sadece âlemin Allah'ın fiili olduğunu vurgulamaktır.”<sup>17</sup>

### Üçüncü Kısım:

#### *Filozofların İddiası:*

“Âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları,<sup>18</sup> cesetlerin haşredilmesi<sup>19</sup> gibi inanç esaslarına ilişkin hükümlerdir. Filozoflar bunların hepsini inkâr etmişlerdir. İşte onların bu konulardaki öğretileriyle mücadele etmek gerekir.”<sup>20</sup>

Bu ifadelerde dikkatimizi çeken bir nokta, Gazâlî'nin filozofların görüşlerinde dinî kuralları inkâr eden bir algı sezinlemesine rağmen, Allah'ın tikelleri bilmediği tarzında bir iddiada bulunmamasıdır.

Gazâlî'nin filozofların iddialarını çürütmek için her hangi bir sisteme bağlı kalmayacağını söylemesi alışlagelmiş bir Gazâlî eleştiri yöntemidir. O, “her türlü görüşü kullanacağız” derken, önceliği genellikle kelimî ekollerin görüşlerinin kullanılmasına vermiştir. Çünkü Gazâlî, filozofları bazen *Mu'tezile* gibi, bazen *Kerramiye* gibi ve bazen de *Vakıfıyye* gibi kelimî ekollerden destek alarak eleştireceğini ve bunu yaparken de bütün mezhepleri tek bir mezhep olarak göreceğini söylemektedir.<sup>21</sup> Gazâlî'ye göre filozoflar diğer hiç bir mezhep veya fırkanın yapmadığı şekilde, dinin temel ilkelerini yıkma girişiminde bulunmuştur.<sup>22</sup> Buna benzer bir ifadeyi *Munkız*'da da görmekteyiz: “Felsefecilere karşı çıkarken onların görüşlerini isnat etmek isteyen bir tartışmacı gibi değil, onları reddeden bir hakikat arayıcısı olarak karşılırlarına dikiyorum. Bu yüzden onların görüşlerini reddederken çeşitli mezhepler adına hareket ederim. Kimi zaman *Mu'tezile*, kimi zaman *Kerramiye* ve kimi zaman *Vakıfıyye* mezhebinin tarafını tutarak onları sustururum; onların karşısına belirli bir mezhebi tutarak çıkmıyorum.”<sup>23</sup> Buradaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Gazâlî, bir anlamda, filozoflara karşı eleştirilerinde kelimcilerin bakış açısıyla bir tartışmaya gireceğini ifade etmektedir.

**a.2. Birinci Meseledeki Felsefe-Kelam Tartışmaları:** Bu bölümdeki tartışmaların konusu, filozofların ortaya attıkları, “âlemden önceki yokluk ve onun var oluşunun ilk başlangıcı” meselesidir.

#### *Filozofların İddiası:*

“‘Âlemden önceki yokluk ve onun var oluşunun ilk başlangıcı’ meselesi, âlemin özüne ilişkin olup değişmesi ve (bu başlangıcın) son olması şeklinde bir değişimin söz konusu olmadığı ve âlemin son bulmasıyla meydana geleceği varsayılan yokluğun da önceki yokluk olması düşünülemez. Âlemin var oluşu; izafi değişikliğe maruz kalan ‘üst’ ve ‘alt’ gibi değil, izafi değişikliğe bağlı olmayan ‘ilk’ ve ‘son’ şeklinde iki sabit uç ile meydana gelmiştir. O halde biz filozoflar;

'âlemin üst ve altı yoktur' diyebiliriz. Önce ve sonranın varlığı bir gerçeklik olduğuna göre, zamanın önce ve sonra şeklinde ifade edilmesinden başka bir anlamı yoktur."<sup>24</sup>

Görüldüğü gibi Gazâlî'ye göre yönlerin açıklaması, gök cisimlerinin konum ve yapısına göre tayin edilmiştir. Âlemin kendisine izafe edilip, alt veya üst diye isimlendirilmesi filozofların görüşüne göre mümkün görünmemektedir. Filozofların amacı da tartışma boyunca bunu açıklamaya çalışmaktır. Bu sebeple aşağıda, Gazâlî tarafında *Tehâfüt*'te yer alan bir dizi filozof-kelamcı tartışması nakledilecektir:

***Kelamcıların Cevabı:***

"(Filozoflara göre) siz (kelamcıların); 'âlemin öncesi ve sonrası yoktur' demeniz mümkün değildir. Çünkü izafi değişikliğe maruz kalan üst ve alttır. Fakat ilk ve son (önce ve sonra) izafi değişikliğe maruz kalmaz. Bu sebeple önce ve sonranın (ilk ve son) varlığı gerçektir ve zamanın öncelik ve sonralık dışında bir ifadesi yoktur."<sup>25</sup>

***Filozofların İddiası:***

"Âlemin ötesinde doluluk ve boşluk yoktur."<sup>26</sup>

***Kelamcıların Cevabı:***

"Bu söze karşı siz (kelamcılar); âlemin dışı ile onun en üst yüzeyini kastediyorsanız, âlemin bir dışı vardır. Kastınız başkaysa onun bir dışı yoktur."<sup>27</sup>

***Filozofların İddiası:***

"Hasım olan (filozoflar) cismin kadim olduğuna inansalar da, hayal gücü onun sonradan yaratıldığını düşünmekten geri durmaz."<sup>28</sup>

***Kelamcıların Cevabı:***

"Biz (kelamcılar) her ne kadar cismin yaratılmış olduğuna inansak da, hayal gücümüz bazen onun kadim olduğunu düşünmekten geri durmaz."<sup>29</sup>

***Filozofların İddiası:***

Zaman konusunda hasım olan (filozoflar) öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığını varsaymaz. Bu mekânda olduğu gibi, tamamen hayalde canlandırılması mümkün bir şeydir. Cismin sonlu olduğuna inanan ve inanmayanlardan her biri ötesinde boşluk ve doluluk bulunmayan bir cismi anlamaktan acizdirler.<sup>30</sup>

***Kelamcıların Cevabı:***

"Kelamcılar; zamandan önce bir zamanın ve âlemden önce bir zamanın varlığını kabul ederler."<sup>31</sup>

### ***Gazâli'nin Cevabı:***

“Hayal gücü yaratılmış olanı, ancak başka bir şeyden sonra gelmesi şeklinde kabullenebilir. Bu yüzden hayal gücü, varlığı sona ermiş bir varlık şeklindeki ‘önce’si bulunmayan bir yaratılmışı varsaymaya yanaşmaz. İşte yanılığının sebebi budur. Bu tartışma ile (filozoflara) karşı koyma sağlanmıştır.”<sup>32</sup>

### ***Filozofların İddiası:***

“Allah’ın âlemi bir yıl, yüz yıl, bin yıl ve sonsuz süre önce yaratmaya gücünün yettiğine şüphe yoktur. Bu varsayımlar nicelik ve ölçü bakımından bir birinden farklıdır. O halde âlemin var oluşundan önce, bir kısmı diğerinden uzun ölçülebilir bir şeyin varlığının ispatı gerekir.”<sup>33</sup>

### ***Kelamcuların Cevabı:***

“(Filozoflara göre) siz (kelamcılar); ‘yıllar’ lafzını feleğin yaratılış ve dönüşünden sonra söylemenin mümkün olduğunu iddia ederseniz, (‘yıllar’ lafzını bir kenara bırakalım ve ikinci bir feleğin yaratılıp yaratılmayacağı ile ilgili konuya dönelim).”<sup>34</sup>

### ***Filozofların İddiası:***

“Söz gelimi âlem ilk var olduğundan itibaren onun feleği şu ana kadar bin (1000) defa dönmüş olsun. Bu durumda Allah bu âlemden önce şu ana kadar bin yüz (1100) dönüş yapan onun gibi ikinci bir âlem yaratabilir miydi? Eğer bu soruya (siz kelamcılar) ‘hayır’ dersanız; bu durumda adeta ezeli olan Allah’ın güçsüz iken güce, âlemin imkânsız iken imkâna kavuşması gibi bir sonuç ortaya çıkar. Şayet ‘evet’ dersanız; -öyle de demeniz gerekir- bu durumda Allah bu güne kadar bin iki yüz (1200) dönüş yapan bir âlemi yaratabilir miydi sorusu sorulurdu ve sizin bu soruya da ‘evet’ demeniz gerekirdi.

O halde biz (filozoflar) deriz ki; tasavvurdaki sıralamada bin iki yüz (1200) dönüş yapan üçüncü âlem ile bin yüz (1100) dönüş yapan ikinci âlemin birlikte yaratılmış olması mümkün mü? Bu soruya (siz kelamcılar) ‘evet’ dersanız dönüş sayıları farklı ama hareket hızları eşit bu iki durum imkânsızdır. Şayet ‘eşit zaman dilimlerinde yaratılmıştır’ dersanız, yaratılan bütün âlemlerin imkânı sürdüğü gibi bu imkân katlanarak devam eder. Eşit zaman dilimlerini kapsayan bu imkânın ise zaman dışında bir gerçekliği yoktur.”<sup>35</sup>

İşte bu zamansal durumlar Allah’ın bir niteliği ve âlemin yokluğunun bir sıfatı değildir. Yokluk; bir ‘şey’ değildir ki çeşitli miktarlarda ölçülsün. Bu açıdan bahsettiğimiz zaman da bir hareketi gerektirir.”<sup>36</sup>

Bu konuda İbn Rüşd'den yapılacak şu izah meselenin anlaşılması açısından yerinde olacaktır: O, gök cisimlerinin dönüşleri arasında değişmez bir uyum ve oranın bulunduğundan hareketle, onların dönüşlerinin sonlu olduğunu iddia etmenin tutarlı bir gerekçe olmadığını belirtir. Çünkü parçaların bir birine oranının, bütün için de geçerli olduğu ilkesi, sonlu varlıklar yani ay altı âlem için söz konusudur. Oysa gök cisimlerinin dönüşleri bi'l-kuvve sonsuzdur ve bu sebeple dönüş sayıları arasında sabit bir oranın bulunması, onların dönüş sayılarının sonlu olduğu anlamına gelmeyecektir.<sup>37</sup>

#### ***Kelamcıların Cevabı:***

“İtiraz: Bu görüşün bertaraf edilmesi zamanı mekânla karşılaştırmakla gerçekleşecektir. Biz (kelamcılar); ‘âlemden önce zaman bulunmalıdır’ deriz. Allah’ın en yüksek feleği olduğundan bir zira’ yüksek yaratması O’nun kudreti dâhilinde midir? (Filozoflar) buna ‘hayır’ derlerse Allah’ı aciz sayarlar. Şayet ‘evet’ derlerse 2-3-5 zira’ sonsuza kadar bu durum böylece gider. Biz deriz ki; âlemin ötesinde bir nicelik (zaman) vardır. Bu zaman, zaman sahibi bir şeyi, cisim ya da boşluğu gerektirir. Yani âlemin ötesinde boşluk ve doluluk vardır.”<sup>38</sup>

#### ***Filozofların İddiası:***

“Siz (filozofların); âlemin var oluşundan önce zamana ilişkin imkânların bulunduğu dair (zaman ezeldir) varsayımınıza karşılık...”<sup>39</sup>

#### ***Kelamcıların Cevabı:***

“Bizim bu konudaki cevabımız; âlemin ötesinde mekâna ilişkin imkânların (cisim ve boşluk) bulunduğu dair hayal gücüne dayalı bir açıklama şeklinde olacaktır (siz zaman kadimdir derseniz hayal gücü de mekâna kıdemiyet verir). Zaman ve mekân bakımından âlemin var oluşunun kıyaslanmasında hiç bir fark yoktur.”<sup>40</sup>

#### ***Filozofların İddiası:***

“Siz (filozoflar) derseniz ki; âlemin olduğundan daha küçük ya da büyük olması mümkün olmadığı için, bu durum, güç yetirilecek bir şey değildir.”<sup>41</sup>

#### ***Gazâlî'nin Cevabı:***

Bu üç bakımdan geçersizdir: Birincisi, aklın âlemi olduğundan farklı tasarlaması, varlık ile yokluğu ya da siyahlık ile beyazlığı bir arada tasarlaması gibi değildir. İkincisi, âlem olduğu gibiyse onun daha küçük ya da büyük olması imkânsızdır; çünkü âlemin olduğu gibi bulunması mümkün değil zorunludur. Zorunlu olanın her hangi bir illete ihtiyacı yoktur. Siz (filozofların) bu iddiası *debrîyyumun* iddiasının tekrarı gibidir. Üçüncüsü, siz (filozofların) iddiasına misliyle karşılık vermeyi içerir. Bize göre âlemin varlığı varoluşundan önce mümkün

olmayıp aksine, varlık imkâna denktir.<sup>42</sup> “Bu konuda gerçek cevap şudur: Filozofların ‘imkân’ diye ileri sürdüklerinin hiçbir anlamı yoktur. Herkesçe kabul edilen Yüce Allah’ın ezeli ve kadir olduğu, dileği hiçbir fiilin imkânsız olmadığıdır. Böyle bir inançta, hayal gücü ona bir şey karıştırmadıkça, uzayıp giden bir zamanın varlığını kabul etmek gerekir.”<sup>43</sup>

**a.3. İkinci Meseledeki Felsefe-Kelam Tartışmaları:** Gazzâlî’nin bu tartışmaları *Tehâfûl*’ün ikinci meselesinde de sürdürdüğünü görmekteyiz. Buradaki filozof-kelamcı karşılaştırmalarının konularından biri; “âlemden önceki yokluk ve onun var oluşunun ilk başlangıcı” meselesi içerisinde değerlendirebileceğimiz ve Gazzâlî’nin birinci meselenin uzantısı olarak gördüğü âlem, zaman ve hareketin ebediliği hakkındadır. Filozofların ‘var olma imkânının sona ermediğine dair’ delillerine ciddi bir tepki göstermeyen Gazâlî, “biz âlemin ezeliğini imkânsız saydığımız halde, şayet yüce Allah âlemi sonsuz kılacaksa ebedi olmasını imkânsız görmeyiz.”<sup>44</sup> diyerek bir anlamda filozoflarla aynı görüşü savunmuştur. Gazâlî; bu görüşün karşısında yer alan, fiilin yaratılmış olmasını ve bir başlangıcının bulunmasını savunan kelam âlimi Ebu’l-Huzeyl el Allafın; “feleklerin sonsuz dönüşü geçmişte nasıl imkânsız ise gelecekte de öyledir” şeklindeki görüşünü kabul etmemiştir.<sup>45</sup> Filozoflar ile kelamcılardan bir âlimin görüşünü karşılaştırıp, bu iki gruptan filozofların görüşünü benimsediğini açıkça belirten Gazâlî, bu karşılaştırmaların sonunda kendi görüşünü tekrar farklı bir şekilde büründürmüştür. Onun filozoflarla hemfikir olma korkusunun belirginliği, ‘son sözü akıl ve mantık değil, dinî naslar söyler’ vurgusu ile ortaya çıkmaktadır. Bu durum Gazâlî tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Bizim akıl açısından âlemin ebedi olarak varlığını sürdürmesini imkânsız görmediğimiz, aksine onun beka ve fenasını mümkün gördüğümüz açıklık kazanmıştır. Bu iki mümkünden (beka ve fena) hangisinin gerçek olduğu ancak dinî naslar ile bilinir, akıl bu konuda hüküm veremez.”<sup>46</sup>

Bu bölümdeki tartışmaların ana aktörleri kabul edilen filozoflar ile kelamcılardan, fikir bazında ayrışmaları, âlemin yok olmasının imkânsızlığı hakkındadır. Filozoflar âlemi oluşturan cevherlerin yok olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre “yokluk birşey değildir ki, fiil olsun ya da çeşitli miktarlarda ölçülsün. Bu açıdan âlemin yokluğu var olmak bakımından bir şey değildir ki, âlem icat edildi, bir mucit ortaya koydu denilebilsin!”<sup>47</sup> Gazâlî’ye göre filozoflar işte bu anlatılan meseleyi çözebilmek için dört gruba ayırdıkları kelamcılardan görüşlerine başvurmuşlardır. Bu konuda filozoflar ve kelamcılar arasında geçen tartışmalar şu şekilde nakledilebilir:

#### ***Kelamcılardan (Mu’tezile) İddiası:***

“Allah’tan çıkan fiil vardır, o fiil de her hangi bir mahalde yok olmaksızın Allah’ın yarattığı yok olmadır (fena).<sup>48</sup>Bu ise bütünüyle âlemin bir anda yok olması demektir. Yaratılmış olan yok olma, baş-



ka bir yok olmaya muhtaç olup, bu durumun sonsuza dek sürüp gitmemesi için (âlem) kendiliğinden yok olacaktır.”<sup>49</sup>

### ***Filozofların Cevabı:***

Bu birçok açıdan yanlış bir görüştür. (Bunların açıklaması şöyledir):

1. Yok olma akılla kavranabilecek bir varlık değildir ki yaratılabilsin! Yok olma var olan bir şey olsaydı yok eden olmaksızın kendiliğinden niçin var olsun?! Âlem ne sebeple yok olsun ki? Yok olma durumu âlemi yok edemez. Eğer Allah yok olmayı, âlemin dışında ve mekân-sız olarak yaratmış olsa, yok olmanın varlığının âlemin varlığına zıt olmasının sebebi nasıl açıklanabilir? Yok olma âlemi yok etmez.<sup>50</sup>

2. Allah âlemin unsurlarından bazılarını yok edebildiği halde bazılarını yok etmez. Âlemin bütün unsurlarını yok etmiş olsa bile, sadece yok etmeyi yaratmış olurdu.<sup>51</sup>

### ***Kelamcuların (Kerramiye) İddiası:***

“Allah’ın fiili yok etmektir, yok etme ise Allah’ın kendi zatında yarattığı bir varlıktan ibarettir. İşte bu sayede âlem yok olur. Varlık da Allah’ın kendi zatında onu meydana getirmesiyle varlık haline gelir.”<sup>52</sup>

### ***Filozofların Cevabı:***

“Bu görüş de bize göre yanlıştır. Ezeli olanı yaratılmışların mahalli kılma anlamına gelen bu görüş makulü kabul etmemektir. Var etmekten irade ve kudrete bağlı bir varlık anlaşılır. İrade ve kudrete bağlı olmayan bir şeyin varlığını kabul etmek aklın kabul edeceği bir şey değildir.”<sup>53</sup>

### ***Kelamcuların (Eşariye) İddiası:***

“Arazlar; kendiliğinden yok olur ve onların sürekliliği düşünülemez. Arazlar sürekli ise onların yok olduğu düşünülemez. Cevherler ise; özleri itibarıyla değil, varlıklarına eklenen bir süreklilik sebebiyle süreklidirler. Allah onlara süreklilik yarattığı için süreklidirler yoksa yok olurlardı.”<sup>54</sup>

### ***Filozofların Cevabı:***

“Bu görüş de yanlıştır. Siyahlık ve beyazlık her an yenilenir dersek, bu duyu algısına terstir ve akıl bunu kabul etmez. Sürekli olan şayet bir süreklilik sebebiyle sürekli oluyorsa; Allah’ın sıfatlarının da bir süreklilik sayesinde sürekli olması gerekirdi. Bu süreklilikler de birbirine bağlı oldukları için, sonsuza kadar giden bir teselsülü yaratırdı.”<sup>55</sup>

### ***Kelamcıların (Eş'ariye'den Bir Grup) İddiası:***

“Arazlar; kendiliğinden yok olur. Cevherler ise; Allah onlarda hareket ve sükûnu, birleşme ve ayrılmayı yaratmadığından yok olurlar. Böylece sakin ve hareketli olmayan bir cisim, sürekliliği imkânsız olduğundan yok olur.”<sup>56</sup>

### ***Filozofların Cevabı:***

Eş'ariye'nin bu ve diğer grubu, yokluğun bir fiil olmasını akla uygun görmedikleri için, yok etmenin bir fiil olmayıp sadece fiilden vazgeçmek olduğu görüşünü benimsemişlerdir (yani yokluğu bir şey olarak kabul edip, onun üzerinden gerçekliği olduğuna inandıkları değerlendirilmeler yapmışlardır).

Gazâlî'ye göre bu konuda filozofların genel kanaati, ister ezeli isterse sonradan yaratılmış olsun, her hangi bir yerde bulunmaksızın (mekânsız) kendi kendine var olan bir şeyin, var olduktan sonra yok olması düşünülemez, şeklidir.<sup>57</sup>

## **b. Allah'ın Sıfatları Hakkında**

Bu tartışma *Tebâfül*'ün altıncı meselesinde kendisine yer bulmuştur. Bu konuda filozoflar ile kelamcılar, Gazâlî tarafından, âlemden önceki varlık ve yokluk konusunun aksine uyum içerisinde anlatılmaktadır. Bu durumun gerçekliği, Gazzâlî'nin şu sözlerine yansımaktadır: “Filozoflar tıpkı Mu'tezile gibi İlk İlke'ye ilim, irade ve kudret gibi sıfatları isnat etmenin imkânsızlığı konusunda ittifak etmişlerdir. Dinî akaidde yer alan bu sıfatların tek bir zatı göstermek için olduğunu iddia etmişlerdir.”<sup>58</sup>

Gazâlî bu konunun açıklamasını sürdürürken, meseleyi kelamcılarının filozoflarla tartışması boyutuna getirmeyerek, filozofların bu konudaki iddialarına cevap vermekle yetinmektedir.

## **c. Allah'ın Bilgisi Hakkında**

**c.1. Altıncı Meseledeki Felsefe-Kelam Tartışmaları:** Allah'ın bilgisi ile bilinen hakkında Gazâlî, yine altıncı mesele içerisinde kelamcılara kısa bir atıfta bulunmuştur. Bu atıfta dikkat çeken durum, filozoflar ile kelamcılarının uyum içerisinde olmasıdır.

### ***Filozofların İddiası:***

(Filozoflara<sup>59</sup> göre) bilgi; İlk İlke'nin hem kendi özünü hem de bilineni bilmek anlamına gelir. Allah kendi özünü başkasının ilkesi olarak bilir, böylece bilinenler sayıca çok olsa da bilgi birdir. Dolayısıyla bilgi tek olduğu halde bilinen çok olabilir.

### ***Kelamcıların Cevabı:***

(Kelamcılar göre), Allah'ın bilgisi tek olduğu halde, bilinenlerin sayısı sonsuzdur ve Allah'ın bildiklerinin sayıca sonsuz ile nitelendirilmesi filozofların fikrini destekler.

### ***Gazâlî'nin Cevabı:***

Gazâlî bu konuda kendi fikrini açıklarken hem filozofların hem de kelamcılarının görüşüne karşı çıkararak, bir bilginin birçok bilinenle ilişkili olduğunu kabul etmeyi mümkün görmemiştir.<sup>60</sup>

**c.2. On Üçüncü Meseledeki Felsefe-Kelam Tartışmaları:** Buradaki filozof-kelamcı karşılaştırmasında dikkat çeken husus şudur: Gazâlî'ye göre filozoflar kelamcılarının -ki özellikle Mu'tezile'nin- görüşünü reddederek Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimsemişlerdir. Gazâlî'nin böyle bir itiraf yapması, özellikle bu mesele açısından düşünüldüğünde oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca Gazâlî, filozofları bu konuda eleştiriyor ise -ki Gazâlî sadece nakil ile kalmaktadır- acaba o, filozoflara karşı olabilmek adına Ehl-i Sünnet'in görüşünün karşısında mı yer almaktadır? Nitekim filozofların görüşü ile Ehl-i Sünnet'in görüşü arasındaki uyum *Tehâfüt*'te şu şekilde nakledilmiştir: "Mu'tezile'den Cehm b. Safvan, Allah'ın sonradan yaratılmış olanlar hakkındaki bilgisinin sonradan olduğuna inanır. Aynı şekilde Kerramiye'den olanlar ise; Allah'ın sonradan var olan nesnelere mahalli (mekânı) olduğuna inanırlar. Ehl-i Sünnet topluluğu ise, bu görüşe ancak, 'değişime uğrayan değişimsiz olmaz, değişimden ve sonradan olan nesnelere yoksun olmayan da kadim değil sonradandır' diyerek karşı çıkmıştır. Filozofların görüşüne göre ise; âlem kadimdir ve değişimden yoksun değildir. O halde değişen bir kadim varlık düşündüğümüze göre, sizin bu inanca (Ehl-i Sünnet'in değişime uğrayan değişimsiz olmaz inancı) katılmanıza bir engel yoktur."<sup>61</sup>

**c.3. Sonuç Bölümündeki Felsefe-Kelam Tartışmaları:** Gazâlî'nin filozoflar ile kelamcılarının görüşlerini karşılaştırdığı bir diğer atıf *Tehâfüt*'ün sonuç bölümünde yer almaktadır. Bu bölümde Gazâlî'nin bir nevi daha önceki ifadelerinin özetini yaptığını görmekteyiz. Filozoflar ile kelamcılarının özellikle Allah'ın sıfatları ve sebep-sebepli konusunda uyum içerisinde olduklarını belirten Gazâlî, bu uyumun neticesinde filozofların ve kelamcılarının bid'ate düşüklerini fakat bu durumun onları küfre götürmediğini söylemektedir.<sup>62</sup>

### **Değerlendirme**

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflar ile kelamcılarının görüşlerini karşılaştırması üç önemli konu bağlamında zuhur etmiştir. Âlemden önceki yokluk ve onun var olması, Allah'ın sıfatları (O'nun aynı mıdır, gayrı mıdır?) meselesi ve Allah'ın bilgisi meselesi bu bahsettiğimiz konu başlıklarıdır. Gazâlî bu meselelerde bazen filozofların ve kelamcılarının hem fikir ol-

duklarını iddia etmiş, bazen de bu iki anlayışın birbirine zıt fikir beyanında bulduklarını iddia etmiştir. Gazâlî'nin; bilginin, Allah'ın zatında sonradan meydana gelmesi hususunda ve bu bilginin Allah'ın zatında değişime sebep olması ile ilgili olarak, filozoflar ile kelimcilerin farklı fikirlere sahip olması ve filozofların Ehl-i Sünnet'in görüşünü destekliyor olması dikkat çekici bir durumdur. Nitekim bu konunun anlatıldığı bölümün, filozofların küfürle itham edildiği *Tebâfül*'ün on üçüncü meselesinde yer alıyor olması da ilginç olan bir diğer husustur.

Nihayetinde Gazâlî-*Tebâfül*'ün temel amacı olarak da belirttiği gibi-filozofları eleştirirken veya onların görüşlerini çürütme iddiasında bulunurken, her hangi bir sistem benimsemeyeceğini, her hangi bir gruba, fırkaya veya mezhebe bağlı kalmayacağını net bir şekilde ifade etmiştir. Kanaatimizce, *Munkız*'da bahsedilen kelimci imajı, Gazâlî tarafından fikirleri yetersiz olan ve tatmin edici bulunmayan bir imaj iken;<sup>63</sup> aynı Gazâlî'nin *Tebâfül*'te kelimcılara merteye atlatmış olması, onları filozofları eleştirme gayretinde ciddi bir muhatap haline dönüştürmesi bu makalenin ulaştığı sonuç açısından önemlidir. Hatta Gazâlî *Tebâfül*'ün bazı bölümlerinde kendisini bir kelimci olarak da tanıtmıştır. Kısacası Gazâlî, kendi zamanına kadar gelen kelimcilerden ümidini kestiği için olmalıdır ki, filozoflara karşı kullanmak adına kendisine kelimî metodolojiyi seçmiştir. Bununla beraber anlamaktayız ki, Gazâlî'nin meşru gördüğü kelimî görüşler, kendisinin kelimî usullerle ortaya koyduğu yine kendisine ait görüşleridir.<sup>64</sup> *Tebâfül*'te bahsedilen kelimci imajı ise; Gazâlî'nin filozoflara karşı, kendi fikirlerinin tutarlılığını desteklemek amacıyla öne sürülmüş bir imajdır. Bu sebeple Gazâlî, *Munkız*'da daha az kelimci, daha çok mutasavvıf iken; *Tebâfül*'te daha çok kelimci, daha az mutasavvıftır.

## Kaynakça

- Abdulhalim Mahmud, *El-Munkızu Mine'd-Dalâl*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010.
- Baitenova, N. J., "İmam Gazâlî'nin Hayatı ve Yaratılış Hakkındaki Düşünceleri", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Y., 2012.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitabiyat Y., 2001.
- Bayrakdar, Mehmet "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İ. B. B. Kültür Dairesi Y., 2008.
- Bozkurt, Ömer, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İmkan, İmkansızlık ve Zorunluluk*, Doktora Tezi, Ankara: A. Ü. S. B. E., 2009.
- Çetin, Rabia, *Gazâlî'de İlahî İlim, İlahî İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara: Aüsbe., 2010.
- Deniz, Gürbüz, "Gazâlî'yi Anlamanın Usulü", *Diyanet İlmî Dergi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Y., 47: 3 (2011).
- Deniz, Gürbüz, "Gazâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Y., 2012.

- Farabi, Abû Nasr Muhammad, *Risaletü'n Fi'l-Hala*, Çev. ve Edit: Necati Lugal, Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Y., 1951.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *Makasıdu'l-Felasife*, Thk. Süleyman Dünya, Mısır: 1961.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfüt*, Çev: Bekir Sadak, İstanbul: 2002; *Faysalü'l-Tefrika*, Thk: Semih Duğeym, Beyrut: 1993.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *Mekasıdu'l-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, (Thk. Süleyman Dünya), İstanbul: Vadi Y., 1997.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *El-Munkazmine'd-Dalal*, Çev. Yapla Pakiç, İstanbul: Umran Y., 1998.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfütü'l-Felasife*, 2. Bs., Süleyman Dünya Neşri, Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- İbn Rüşd Ahmed İbn Muhammed, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, Thk: Muhammed El-Arabi, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnani, 1994.
- İbn Rüşd Ahmed İbn Muhammed, *Faslu'l-Makal/Felsefe-Din İlişkisi*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Y., 1999.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *Risaletü'l-Arşıyye Fi Tevhidi Teala ve Şfatihi*, Haydarabad: 1335 H.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *El-Adhaviyye'l-Mead*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” İçinde; *En-Necat*, İlahiyat, Mısır 1351.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *Eş-Şifa/El-İlahiyat: Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *Eş-Şifa/El-İlahiyat: Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005a.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *El-İşaratve't-Tenbihat /İşaretler ve Tenbihler*, Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005b.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *Eş-Şifa/El-İlahiyat*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” İçinde, Haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Y., 2011.
- İbn Sina, Ebu'l Ali, *En-Necat Fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, Çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013a.
- İbn Sina, Ebu'l Ali, *Danışname-İ Alai/Alai Hikmet Kitabı*, (*Hikmetü'l-Alaiyye Nüshası, H.1067*), Çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013b.
- Kaya, Mahmut, “Gazâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı Mıydı?”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Y., 2012.
- Okumuş, Mesut: *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sina Örneği*, Ankara: Araştırma Yayınları 2003.
- Özarlan, Selim, *İslam Kelamında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrinini*, Doktora Tezi, Ankara: A. Ü. S. B. E., 1999.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Y., 2003.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Y., 2004.

## Notlar

- 1 Gazâlî; *El-Munkaz Mine'd-Dalal*, çev. Yapla Pakiç, İstanbul: Umran Y., 1998, s.23
- 2 Bu konu hakkında bkz. Rabia Çetin, *Gazâlî'de İlahî İlim, İlahî İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara; A. Ü. S. B. E., 2010, s.1; N. J. Baitenova, “İmam Gazâlî'nin Hayatı ve Yaratılış Hakkındaki Düşünceleri”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Y., 2012, s.80-82.

- 3 Gazâlî'nin tekfir ithamında siyasi davrandığı hakkında bkz. Gazâlî, *Tebâfü't*, çev. Bekir Sadak, İstanbul: 2002, s.243-244; *Feysalî'l-Tefrika*, thk: Semih Duğeym, Beyrut: 1993, s.75 ve 243-244; *Tebâfü'tü'l-Felasife*, Süleyman Dünya neşri, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, II. Baskı, 2009, s.225; Gürbüz Deniz, "Gazâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, s.709; Mahmut Kaya, "Gazâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Y., 2012, s.50.
- 4 Gazâlî'nin *Tebâfü't*'teki şu sözleri kendisini bir kelamcı kabul ettiğinin örneklerinden sadece birisidir: "Filozofların 'mantığı iyi bilmek gerekir' şeklindeki görüşleri doğrudur; ancak mantık ilmi filozoflara özgü bir şey değildir. Mantık, sadece bizim kelam ilminde 'kitabü'n-nazar' adını verdiğimiz bir yöntemdir." Bkz. Gazâlî, *Tebâfü'tü'l-Felasife*, İstanbul: 2009, s.11.
- 5 Gazâlî, yine aynı eserinde tasavvuf ehliinden olmak için onlar gibi yaşamının gerekliliğinden bahsetmektedir. Kendisinin onlar gibi yaşamadığını farkında olarak ama onların öğretilerini öğreneceğini de söyleyerek bu gruba merak salmıştır. Bkz. Gazâlî; *El-Munkex Mine'd-Dalal*, İstanbul: 1998, s.84
- 6 Gürbüz Deniz; "Gazâlî'yi Anlamanın Usulü", *Diyanet İlmî Dergi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Y., 47: 3 (2011) (<http://ktp.isam.org.tr>), s.8-9.
- 7 Bkz. Gazâlî, *Tebâfü't*, s.9.
- 8 Bu görüşü destekleyen ifadeler için bkz. Ferruh Özpilavcı, "Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: 2012, s.730.
- 9 Bu konuda bkz. Gazâlî, *Tebâfü't*, s.52, 53 ve 141.
- 10 Gazâlî, a. g. e., s.6
- 11 Gazâlî *Mekâsüd*'ta cevher tanımını ve bu cevheri meydana getiren heyula, suret, cisim ve mufarik akılları şu şekilde açıklar: Cevher dört gruba ayrılır. Bunlar: Heyula, suret, cisim ve mufarik akıldır. Her cisim üç cevheri içinde bulundurur. Su; akıcı form ve formun taşıyıcısı heyuladan meydana gelen bir cisimdir. Salt heyula bir cevherdir. Salt form da bir cevherdir. İkinin birleşimi cisim de bir cevher olmaktadır. Üç cevherin (heyula, form ve mufarik akıl) ispatı burhan, cismin ispatı ise gözlem ile olmaktadır. Buradan cevher isminin hem yer hem de mahalde yer tutan şey için kullanılmış olduğu ortaya çıkar. Kelamcılar; formun, yerin varlığına tabi olan bir ilinti olduğunu ileri sürerek filozoflara muhalefet etmişlerdir. Filozoflar ise bu konuda şöyle söylerler: Cevherin özü, hakikati ve mahiyet form ile kaim olduğu halde, formun kendisi neden cevher veya ilinti olmasın? Oysa ilinti, yer (mahal) var olduktan sonra yere (mahal) tabi olmaktadır. Heyula ise, kaim olmada forma tabi olmaktadır. Bu durumda cevherin aslı olan form, nasıl cevher olmamaktadır? Bkz. Gazâlî, *Mekâsüdü'l-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, (thk. Süleyman Dünya), Vadi Y., İstanbul 1997, s.115. Burada Gazâlî cevhere bir çokluk anlamı vermek istemiştir. Filozoflar ise cevhere Yaratıcılık vasfının verilmesini istememişler ve bu iddiayı çürütmek istemişlerdir. Özellikle İbn Sînâ'ya göre cevher Allah yerine kullanılmaz, çokluk da ifade etmez. Ne İbn Sînâ, ne de diğer Meşâailer genelde Allah'a cevher denmeyeceği görüşünde oldukları için cevher, Allah karşılığı kullanılmış olamaz. Bkz. Mehmet Bayrakdar, "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İ. B. B. Kültür Daresi Y., 2008, s.25.
- İbn Sînâ *Risale'tü'l-Arşîyye'de* 'Zorunlu Varlık'ın burhanının fail illet olmamasından ileri gelmektedir' diyerek, mahiyetinin inniyetinden başka bir şey olduğunu söylemiş ve 'Zorunlu Varlık'a cevher veya araz denilemeyeceğini savunmuştur. Bkz. İbn Sînâ, *Risale'tü'l-Arşîyye fi Tehdidü Teala ve Şfatibi*, Haydarabat: 1335 h., s.2.
- Benzer bir görüşü Gazâlî'de de görmekteyiz. Ona göre Allah'a cevher denemez. Her ne kadar cevher, mekâna muhtaç olmayıp kendi nefsiyle kaim olsa ve bir mevzuda bulunmasa da kendisinde bulunması şart olan bazı şeylerden hâli değildir. Bu nedenle cevhere tam anlamıyla kendi nefsiyle kaim diyemeyiz. Çünkü o, var olmasında başkasına muhtaçtır. Bu sebeplerden dolayı Allah'a cevher denemez. Bkz. Gazâlî, *Makâsüdü'l-Esma*, s.174-175; *Kitabu'l-Erbain*, s.7; *Medricü'l-Kuds*, s.137. Bu açıklamaların neticesinde aktarım yapan yazarın, Gazâlî'nin Allah'a cevher deyiş demediği konusunda tereddütleri vardır. Durumun ifadesi şu şekilde aktarılmış-

tır: Gazâlî, aslında cevherin yer kapladığını düşünmektedir. Buradaki ifadelerin geçtiği eserlerin Gazâlî'ye aidiyeti konusunda tartışmaların olduğunu ilgili yerlerde ifade etsek de çalışmamızda bu eserleri göz ardı etmediğimizi de belirtmek gerekmektedir. Bu eserlerden yararlanırken, Gazâlî'nin sistemine uymayan görüşler bırakılmış, uyanlar tercih edilmiştir. Burada geçen farklı fikir ise cisimlik meselesi bağlamında düşünülmelidir. Nakiller için bkz. Ömer Bozkurt, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İmkan, İmkansızlık ve Zorunluluk*, Doktora Tezi, Ankara: A. Ü. S. B. E., 2009, s.67.

Gazâlî'nin *Tehâfüt*'teki şu ifadeleri Allah'a cevher denilemeyeceği şeklindeki savını çürütmekte ve Gazâlî'yi bilinmez bir çelişkiye sürüklemektedir: “Bununla birlikte (filozoflar) yüce Yaratıcı hakkında şöyle söylerler: O, İlke'dir, Var'dır, Cevher'dir, Bir'dir, kadim'dir, Ebedî'dir, Bilen'dir, Akıl'dır, Akleden'dir, Akledilen'dir, Fail'dir, Yaratıcı'dır, İrade Sahibi'dir, Gücü Yeten'dir, Hayat Sahibi'dir, Seven'dir, Haz Kaynağı'dır, Haz Duyan'dır, Cömert'tir, Salt İyilik'tir.” Bkz. Gazâlî *Tehâfüt*, s.90.

<sup>12</sup> Bkz. Gazâlî, a. g. e., s.6.

<sup>13</sup> Bkz. a. g. e., s.6.

<sup>14</sup> Bkz. a.g.e.,s.6.

<sup>15</sup> Gazâlî, *Mekasıdu'l-Felasife*, İstanbul: 2002, s.169; Bkz.65 no'lu dipnot.

<sup>16</sup> Metnin devamı için bkz. Gazâlî, *Tehâfüt*, s.6-7.

<sup>17</sup> Gazâlî, a.g.e.,s.8.

<sup>18</sup> İbn Sînâ'da Allah'a ait sıfatların izahı için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlahiyat; Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.109 ve 113.

<sup>19</sup> Bu konuda İbn Sînâ izahları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlahiyat*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Y., 2011, s.47; İbn Sînâ, *el-Adhaviyyefi'l-Mead*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, s.18; *en-Necat*, İlahiyat, Mısır: 1351, s.291; *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2013, s.266; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, Ankara: Araştırma Yayınları 2003, s.183-184. Ayrıca bkz. Selim Özarslan, *İslam Kelamında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, Doktora Tezi, Ankara: A. Ü. S. B. E., 1999, s.214-215.

<sup>20</sup> Gazâlî, *Tehâfüt*, s.8.

<sup>21</sup> Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te bu yöntemi kullandığı yerler için bkz. Gazâlî, a. g. e., s.3, 46-47.

<sup>22</sup> Gazâlî, *Tehâfüt*, s.9.

<sup>23</sup> Abdulhalim Mahmud; *El-Munkizü Mine'd-Dalâl*, Kayıhan Yayınları, İstanbul: 2010, s.80.

<sup>24</sup> Gazâlî, *Tehâfüt*, s.35. Derlenmiştir.

<sup>25</sup> Gazâlî; a. g. e., s.35. Derlenmiştir.

<sup>26</sup> Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Farabî, *Risaletü'nfi'l-Hala*, çev. ve edit: Necati Lugal, Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Y., XV. Seri, No: 1 Ankara: 1951, s.4-14.

<sup>27</sup> Gazâlî, *Tehâfüt*, s.35-36.

<sup>28</sup> Gazâlî, a. g. e., s.36.

<sup>29</sup> a. g. e., s.36.

<sup>30</sup> a. g. e., s.36. Derlenmiştir.

<sup>31</sup> a. g. e., s.38. Derlenmiştir.

<sup>32</sup> a. g. e., s.36.

<sup>33</sup> a. g. e., s.37.

<sup>34</sup> a. g. e., s.37.

<sup>35</sup> Bu tartışmalarda her zaman söyleyecek bir şeyleri olan İbn Rüşd'e göre ise; âlemin kidedi ile sonradan yaratılmışlığı konusu, “kadim” ve “muhtes” terimlerinin gerçek anlamlarının belirlenmesiyle ortaya konabilecektir. Her iki terimin esas anlamı dışında başka anlamları da vardır. Sebepsiz ve zaman üstü olan Allah, gerçek anlamda “kadim” ve “ezeli”dir. Buna karşılık, bir fail sebep tarafından zaman içinde ve bir şeyden meydana getirilen varlıklar ise gerçek anlamda “hâdis”tir. Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal/Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul; İşaret Y., 1999, s.86-87.

Bu durumda, gerek filozoflar gerekse kelamcılar, bu iki varlık türü hakkında görüş birliği içindedirler. Ne zaman ki bu iki varlıktan hiç birine tümüyle benzemeyen “bir bütün olarak

âlem” hakkında, hakiki anlamı kast edilerek “kadîm” veya “hâdis” denilir, işte o zaman pek çok yanlış anlama, gereksiz tartışma ve görüş ayrılıklarının yolu açılmış olur. O halde bir bütün olarak âlem için bu terimlerin kullanılması gerekliyse, bu durumda yapılacak olan şey, Allah’ın kadîm olması ile âlemin kadîm olması, zaman içinde bulunan ve sürekli değişen sebepli varlıkların muhdes oluşu ile âlemin muhdes oluşu arasındaki farkın önemle vurgulanmasıdır. Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul; Klasik Y., 2003, s.186. Ayrıca bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul; Klasik Y., 2004, s.128-129.

36 Gazâlî, *Tebâfüt*, s.37-38.

37 İbn Rüşd, *Tebâfütü’l-Tebâfüt*, thk: Muhammed el-Arabi, Beyrut: Daru’l-Fikri’l-Lübni, 1994, s.36-37, 54-57; nakil için bkz. Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: 2004, s.112.

38 Gazâlî, a. g. e., s.38. Derlenmiştir.

39 Gazâlî, *Tebâfüt*, s.39.

40 Gazâlî, a. g. e., s.39.

41 a. g. e., s.39.

42 a. g. e., s.39. Derlenmiştir.

43 a. g. e., s.40.

44 a. g. e., s.48.

45 Gazâlî, *Tebâfüt*, s.49.

46 Gazâlî, a. g. e., s.49.

47 a. g. e., s.38 ve 51.

48 Mu’tezile’nin bu konudaki görüşü genel olarak İslami olmayan yoktan yaratma anlayışı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu meselenin izahı şu cümlelerle yapılabilir: Neredeyse bütün Mu’tezile kelamcıları ‘madum’ kavramına ‘şey’ denebileceğini, yani ona bir çeşit varlık atfedilebileceğini savunmuşlardır. O halde Mu’tezilenin çoğunluğuna göre ‘madum’ arzi ve fiili olarak yok olan, fakat gerçekte ve kuvve halinde var olan bir şey, yani varlık olmuş olmakta. Başka bir deyişle ‘madum’, maddesi olan fakat henüz formu olmayan şekilsiz maddedir. Neticede Mu’tezile kelamcılarının yaratılışın, yok olandan olduğunu söylemeleri, aslında önceden kuvve halinde var olan bir maddeden olduğunu söylemeleri anlamına gelmektedir. Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitabiyat Y., 2001, s.26-27.

49 Gazâlî, a. g. e., s.52.

50 Varlık-yokluk tartışmalarında İbn Sînâ izahları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlahiyat: Metafizik (I)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s.30-31, 34-37; *eş-Şifa/el-İlahiyat: Metafizik (II)*, s.50; *el-İşarat ve Tenbihat /İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.134-135; *Danışname-i Alai/Alai Hikmet Kitabı, (Hikmetü’l-Alaiyye Nüshası, h.1067)*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, s.198.

51 Gazâlî, *Tebâfüt*, s.52. Derlenmiştir.

52 Gazâlî, a. g. e., s.52.

53 a. g. e., s.52.

54 a. g. e., s.53. Derlenmiştir.

55 a. g. e., s.53.

56 a. g. e., s.53.

57 Gazâlî, *Tebâfüt*, s.53.

58 Gazâlî, a. g. e., s.97.

59 Burada kastedilen görüş İbn Sînâ’ya aittir.

60 Gazâlî, a. g. e., s.105. Derlenmiştir.

61 Gazâlî, *Tebâfüt*, s.141.

62 Gazâlî, a. g. e., s.225.

63 Bu konu hakkında *Mumkız* dışında bkz. Gazâlî, *Makasdu’l-Felasife*, (thk. Süleyman Dünya), Mısır: 1961, s.31.

64 Deniz; “Gazâlî’yi Anlamanın Usulü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2011, s.16.



# İslam Düşüncesi ve İshrâkîlik

Eyüp BEKİR YAZICI\*

Öz İslam düşüncesinin önemli ekollerinden biri de İshrâkîliktir. Ancak tarihsel süreçte İslam felsefi geleneğinde Aristo ve Yeni Eflatuncu Meşşâî akım daha ön planda tutulmuş, bu ekol çoğu zaman ihmal edilmiştir. Sührevedî'nin “sezgisel yöntem” dayalı bir “nur metafiziği” şeklinde kurguladığı İshrakîliğin, İslam felsefe geleneğine önemli bir zenginlik kattığı bilinmelidir. Sührevedî'nin yaşadığı dönemde karşılaştığı muhalefet fikirlerinin yaygınlaşmasına engel olmuştur. Bu sebeple İshrakîlik fikir çevrelerinde belli ölçüde ihmal edilmiştir. Bununla birlikte çeşitli irfani hareketler bünyesinde varlığını koruyarak günümüze kadar devam ettirebilmiştir. İslam felsefesinin gerçek manada özgün ekollerinden biri olan İshrakîliğin, kapsamlı bir şekilde araştırılmasının İslam düşüncesinin sağlıklı ve bütün yönleriyle anlaşılmasına katkı vereceği bilinmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Meşşâîlik, İshrakîlik, Mantık, Metafizik, Sezgi, Doğu, Hikmet

## *Islamic Thought and Illumination*

**Abstract** One of the important schools of Islamic thought is illumination. However, throughout the history in the tradition of Islamic thought, Aristotle and “*New Plutonian Peripateticist*” movement have been prioritised, and this school has been mostly ignored. It should be known that illumination, which has been built by Suhrawardi as a “*light metaphysics*” that depends on “*intuition method*”, has enriched the Islamic philosophy tradition. The opposition Suhrawardi faced in his age has prevented the spread of his ideas. Because of this reason, illumination has been ignored to some extent in the thought environments. However, it has continued its existence within several educative movements until today. It should be known that the comprehensive research of illumination, which is one of the truly original schools of Islamic thought, would contribute to understanding Islamic thought fully and sturdily.

**Keywords:** Peripateticism, Illumination, Logic, Metaphysics, Intuition, East, Wisdom.

---

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

## Giriş

İslam dünyasında felsefi düşüncenin doğuşuna zemin hazırlayan sebeplerin başında, özel anlamda Kur'an'ın 'oku' emri doğrultusunda ilahi mesajı anlama, genel anlamda bütün varlıkları yaratılış gayeleri doğrultusunda araştırma, inceleme ve değerlendirme çabası olduğu ifade edilebilir. Kuşku yok ki, Kur'an'ın “*akletmez misiniz?*”, “*düşünmez misiniz?*”, “*ibret almaz mısınız?*” ifadeleri bu süreci olumlu yönde etkilemiştir. Bununla birlikte, fetih hareketleri sonucu yeni milletler ve kültürlerle karşılaşma yanında peygamberin vefatıyla ortaya çıkan problemlere çözüm bulma gibi birçok ikincil sebebe ilaveten Abbasilerin pozitif düşüncenin önünü açan yaklaşımlarının sağladığı özel şartların da İslam felsefi düşüncesinin şekillenmesinde etkin rol oynadığını söyleyebiliriz.

Bahse konu olan sebepler bağlamında İslam kültür ve medeniyeti kısa sürede gerek yerli (Kur'an ve sünnet menşeli) gerekse yabancı (Antik Yunan, Fars, Hint vs.) kaynakların katkısıyla hızlı bir inşa süreciyle tarih sahnesinde yerini almıştır. Felsefi düşüncenin teşekkül aşamasında daha ziyade Antik Yunan düşüncesinden İslam dünyasına tercüme edilen eserler izlenerek, akli bilimlerde teorik ve pratik açıdan kısa zamanda önemli bir müktesebata ulaşılmıştır. Ancak İslam mütefekkirleri tercüme edilen bu eserleri kuru bir bilgi aktarımı şeklinde benimseyip tekrar etmemiş, Antik dönemin birikimini İslamî referansların ışığında yaşanan çağa ve olaylara uygun hale getirerek, Ortaçağ karanlığındaki insanlığı aydınlığa ulaştıran bir medeniyet hamlesine dönüştürülebilmiştir. Miladi VII-XII. asırlar arasında zirve noktasına ulaşan İslam hikmeti çoğu bu dönemde ortaya konan özgün ve orijinal ürünleriyle insanlığın medeniyet yolculuğunda kendine haklı bir yer edinmiştir. Bununla birlikte Müslümanların bu alandaki faaliyetleri çeşitli iç ve dış olaylar sebebiyle maalesef devamlılık gösterememiştir. Zira İslam bilgilerinin hikmet yolculuğu dinî ve siyasi çekişmelerin hedefi haline getirilerek ağır eleştiriler ve ithamlara maruz bırakılmış, bilgeler ve bilgelik yolu asılsız ithamlarla engellenmiş, eğitim programlarında itibarsızlaştırılmış bunu müteakiben hikmet geleneğimiz önce durağanlaşmış, sonrada kuru bir bilgi aktarımına dönüştürülerek etkisizleştirilmiştir. Bütün bu menfi gelişmelere rağmen kendini hikmete adayan mütefekkirler zor şartlar altında farklı yol ve yöntemlerle faaliyetlerini devam ettirebilmişlerdir. Bazen onların izlediği metot tam anlaşılammış bu da İslam düşüncesinin belli bir asırdan sonra tamamen bittiği şeklinde bir algılaya sebebiyet vermiştir. Hatta bu, İslam felsefi düşüncesinin bir anlamda İbn Rüşd'le sona erdiği şeklinde bir hatalı kabule dönüşmüştür (Arslan, 2000: C II/15). Bu daha çok oryantalistlere ait bir yaklaşımdır. Bugün elimizdeki mevcut bir kısım eser de, bu kabulü haklı çıkarmaya yönelik bir tarzda düzenlenmiştir. Halbuki İslam düşünce tarihinde İbn Rüşd'le sona eren boyut, felsefenin yalnızca Batıya dönük yüzü yani Aristotelesçi yönüdür. Oysa İbn Rüşd'den sonra kökleri Doğu'da (İslam Dini, Antik Pers,

Zerdüştilik, Hermetizm) olan ve İslam Felsefesine yeni bir renk veren köklü bir felsefi akım yani “İshrâkîlik” tarih sahnesinde henüz filizlenmeye başlamıştır. Şihabuddin Sühreverdî (1155-1191) ile kendini ifade eden bu anlayış varlığını günümüze değin sürdürecektir (Izutsu, 1995: 76-77). İslam düşüncesini İbn Rüşd’le sınırlayan anlayış her ne kadar doğru değilse de bu düşünce belli ölçüde tartışılabilir. Zira İslam felsefesine yöneltilen eleştiriler daha ziyade o dönemin başat ekolü olan Meşşâilik üzerinden yürütülmüş ve bunun sonucunda da Meşşâi ekol oldukça yıpratılmıştır. Buna mukabil Meşşâiliğin ağır bir şekilde eleştirildiği dönemi müteakiben düşünce dünyasında şekillenen İshrakîlik-her ne kadar kurucu filozofu siyasi bir linçe maruz kalmış olsa da- kendisini irfani/tasavvufi, kelami yapılar içerisinde koruyup varlığını sürdürmeyi başarabilmiştir.

### İshrâk Kavramı ve İshrâkîlik

Ortaçağ İslâm Felsefesinin en belirgin özelliği, onun problemleri daha ziyade Aristocu ve Yeni Platinoscu yaklaşımla ele almasıdır. Bu dönemin önemli filozoflarından Kindî (ö.866), Farabî(ö.950), İbn Sînâ (ö.1037) ve İbn Rüşd (ö.1198)’de bu yaklaşım bariz bir şekilde görülür. Bu nedenle İslâm felsefesinde Meşşâi ekol ağırlıklı bir yere sahiptir. Ancak İslâm felsefi düşüncesinin Meşşâilikten daha kapsamlı olduğu açıktır. İslam düşüncesine rengini veren ekollerden biri olan İshrakîlik (İshrakiyye) de bu bağlamda değerlendirilmelidir.

“*İshrâkîyye/İshrâkîlik*”; İslam düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi temel alan Meşşâi ekole karşı mistik tecrübe ve sezgiye yer veren eklektik ve teosofik düşünce sisteminin adıdır. Bu ekolün kurucusu olarak Ş. Sühreverdî’nin ismi ön plana çıkmıştır ki, söz konusu ekol, Aristoteles’in (mö.322) akılcı yöntemini eleştirerek ortaya çıkan, sezgisel ve gizemci yöneme dayalı bir felsefi anlayış olarak tanımlanmıştır (Bolay, 1987: 120-121; Cevizci, 2000: 522). İshrâk felsefesinin Sühreverdî ekseninde bir özgünlüğü vardır. Ancak İshrâk Felsefesi, Sühreverdî’nin icat ettiği bir felsefe değildir. Bu sebeple burada önce İshrâk teriminden hareketle bir bilgi vermek durumundayız.

“*Şark*” kökünden türetilen “*İshrâk*”, sözlükte “*güneşin doğuşu sırasındaki ışınma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı*” gibi anlamlara gelir (el-İsfehânî, trsz: 258). Aynı kökten türeyen “*meşrûk*” ise coğrafya olarak Doğu’yu ifade eder. Terim anlamında İshrâk, epistemolojik açıdan, akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (manevî tecrübeye) dayanan bilgi için kullanılır (Kaya, 2001: C XXIII/435; Nasr, 1963: 378).

“*İshrâk*” teriminin Sühreverdî’den önce kullanımıyla ilgili olarak yapılan bir araştırmada bu terimin, İbn Vahşiyye (Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Kays el-Kesedani/ö.914) adlı bir müellife atfen ortaya koyulduğu tespitine değinmek gerekiyor. Buna göre İbn Vahşiyye, İshrâkîliğin menşeyini Hermes’e dayandır-

makta, ortaya çıkışını ise onun haleflerine bağlamaktadır. Müellif, Hermes'in haleflerini dört grupta değerlendirmekte; ilk iki grubun Hermes'in çocukları ile erkek kardeşinden oluştuğunu ve bu gruptakilerin aralarına hiçbir yabancıyı karıştırmaksızın gizli öğretiyi başkalarına açıklamayarak sırrı koruduklarını ileri sürmektedir. Güya Hermes'in kız kardeşinin çocuklarından oluşan üçüncü grup, yabancılarla temas kurmuş ve böylece dışarıdan bazıları öğretinin sırlarına vakıf olup onların sembollerini (rumuz) yorumlamıştır. Dördüncü grup tamamen Hermes'in halefleriyle teması başarmış olan yabancılardan oluşmaktadır. İşte İbn Vahşiyye'ye göre üçüncü grup “İşrâkîye”, dördüncü grup “Meşşâîye” adını almaktadır. Düşünürün çağına ulaşan literatür de bu iki gruba aittir (Kutluer, 1996: 107; Nasr, trsz: 63).

Sühreverdî'nin bu terime yüklediği anlam, sözlük anlamının ötesindedir. Onun düşünce ufunda bu kavram, İşrâk teriminin aydınlanma (illumination) ve Doğu (orient) anlamlarının ikisini de kendisinde birleştirmesi, güneşin doğudan doğarak, her şeyi aydınlatması ve bu yüzden de ışığın yurdunun (Doğu) irfân ve aydınlık (işrâk) ile aynı olması sembolizmine dayanır. Batı, güneşin batıp karanlığın hükmettiği yer olduğu kadar madde, cehalet ve istidlâlî düşünce yurdu ve kendi mantıksal yapılarının arasında şaşırılmış bir yerdir. Öte taraftan istidlâlî düşünce ve rasyonalizmi aşan Doğu ise ışığın ve varlığın dünyası, bilginin ve aydınlığın yurdudur. O, insanın nefsinde ve dünyadan kurtulmasını sağlayan, arınma ve kutsallıkla birleşmiş olan bilginin yurdudur (Nasr, 1963: C II/379). Böylece Sühreverdî bu terim ile (içeride doğan nur/bilgi) bilginin, aynı zamanda da varoluşu ifade eder. Görüldüğü gibi ona göre bu terim aynı zamanda Doğu'nun bilgisi ve bilgeliğini de zimnen kapsamaktadır. Ayrıca Sühreverdî'nin bu terimi Tanrısal aydınlanmaya dayalı felsefi düşüncelerini ifade ettiği temel kitabına isim olarak seçmesi de oldukça dikkat çekicidir.

### İşrâk Düşüncesinin Yenileyici Filozofu: Sühreverdî

Sühreverdî Hz. Âdem'den beri insanlığın “hikmet”e muhatap olduğunu ve Allah'ın her dönemde yeryüzünde insanlara bu bilgelik yoluna (hikmet-i âtika/ezeli hikmet) öğreten bir bilgeyi var ettiğini ifade eder. Ona göre insanlığın hiçbir zaman kendisinden habersiz olmadığı bu bilgeliliğin dönemindeki yenileyicisi de kendisidir.

Sühreverdî, “İşrâkî hikmet”le neyi kastettiğini, bu felsefeyi izah etmek için yazdığı *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserindeki şu şekilde açıklamıştır: “Eğer yüce bir makamdan gelen emir olmasaydı bu kitabı ortaya çıkarmazdım. Bilesiniz ki, bu zor bir iştir. Dostlarım! Sizler benden halvet ve inziva dönemlerimde aldığım sezgiyi, zevki bir kitapta yazmamı istiyorsunuz... İlim bir topluluğa özgü değildir ki sonra gelenlere melekutun kapıları kapatılsın ve alemlerin ondan daha fazla yararlanması engellensin. Tam tersine ilmi getirip sunan “Andolsun ki o, Cebraîl'i apaçık ufukta görmüştür.”

(Tekvir 82/23) *En kötü nesil kendi dönemlerinde ictihad kaygısı ortadan kalkan, düşünmeden el çeken, keşif kapısı kapanan ve müşabade yolu tıkanan nesildir.*

*Bu kitabı yazmadan önce her ne kadar Aristo felsefesi üzerine çok sayıda özel risaleler kâleme aldysam da, bu kitap onlardan farklıdır ve kendine özgü bir yönetime sahiptir... Malzemesinin tümü, düşünce ve akıl yürütme ile biriktirilmiş değildir; dâba çok kalbî sezgi, tefekkür ve zühd bunda önemli rol oynamıştır. Sözlerimiz rasyonel bakışın değil, iç görüş ve tefekkür ürünü olduğundan, şüphelerin şüpheleriyle çürütülemez... Gerçeğe giden yol da, kim olursa olsun, benim yoldaşım ve bu yoldaki yardımcımdır. Felsefenin üstadı ve imamı olan Eflatun-i ilahinin yolu da, bu yoldu. Felsefenin babası, Hermes'in yolu da bu yoldu.*" (Sühreverdî, 1993: CII/ 10-11). Böylece Sühreverdî felsefesinin özelliğini belirtir ve bu felsefeyi ancak teellüh<sup>1</sup> ve bahsi kendisinde birleştirenlerin anlayabileceğini, sadece araştırmaya dayananların yani akla dayalı öğrenim isteyenlerin anlayamayacağını belirtir. Fakat teellüh sahibi olmak için de, yapılması gereken bir takım şeyler vardır. Mükâşefeye erişmek, kolay değildir, felekler dünyasında olan sırları öğrenmek, feleklerin nağme ve seslerini işitmek için, nefisini soyutlama ve riyâzet ile eğitmek gerekir (Sühreverdî, 1993: C I, 112). Düşünürümüze göre, bu yöntemin dışında kalan bir usülle insanın hakikate erişmesi mümkün olmaz. Zira keşfe dayanmayan hiçbir ilim, insanı hakikate ulaştırmaz. İshrâkî hikmette olaylar doğrudan vasitasız olarak bir doğuşla ortaya çıkar, delil ve burhana gerek kalmadan bu içe doğuşla insan hakikate vakıf olur. Bu sebeple olsa gerek Emil Ma'luf bu felsefenin, teoloji, ontoloji ve kozmoloji ile ilgili açıklamalarının, Tanrı'nın bilinmesine ve Rabbanî hakikatlere dayanmasından dolayı "Hikmet-i İlahî" ismi ile nitelenmesini uygun bulmaktadır (Ma'luf, 1991: 32).

Sühreverdî'ye göre işrâk, "*Allah'ın yolu*" ve "*bütün ilimlerin kendisiyle insana ulaştığı*" bir aydınlanmadır. (Sühreverdî, 1993: C I, 194-196) "*İshrâk, akli nûrların zuhuru*" "*Allah'tan gelen soyut, özel bir ışımadır.*" (Sühreverdî, 1993: C I, 487) Dolayısıyla biz de işrâk kavramından Sühreverdî'nin anladığı ve kullandığı anlam olan nûrların zuhuru, parlaması ve akışıyla gerçekleşen bilgilenme ve varoluşu anlayabiliriz.

Bizzat Sühreverdî, bu yolda kendisini izleyenleri "*işrâkîyyun*" (işrâkiler) olarak isimlendirmiştir (Sühreverdî, 1993: C I, 401). Böylece o, araştırmaya dayalı felsefî sistemi tercih edenlerle kendi sezgisel anlayışına uyanları ayırmak istemiştir.

Sühreverdî'nin felsefî görüşlerine en açık şekilde ulaşabileceğimiz başyapıtı "*Hikmetu'l-İshrâk*"ı incelediğimizde, İshrâk felsefesinin ana hatlarıyla neyi kapsadığını öğrenebiliriz. Bu manada İshrâkîlik mantık, fizik, metafizik ve kısmen de ahlak konularını içeren bir sistematiğe sahiptir. Düşünür eserinde bir yandan İslam Meşşâileri olarak bilinen Aristocu ve Yeni Eflatuncu İslam düşünürlerini, mantık ilkeleri, metafizik düşünceleri, kullandıkları yöntem ve

kavramlar açısından eleştirirken öte yandan mutlak manada sezgisel anlayışın hakimiyetinde bir “*nur metafiziği*” olarak adlandırılacak olan İshraki görüşlerini kurgular. Aslında birçok açıdan meşşai selefleriyle aynı eksende düşünceler ileri süren Sühreverdî yine de görüşlerini temellendirmede kullandığı yöntem ve kavramlara yüklediği farklı anlamlarla belli bir orijinallik kazanır (Sühreverdî, 1993: C II/ 10). Böylece İslam düşünce alanına kökleri bilgilendirme ve varoluşun Doğus’unda olan özgün bir felsefi ekol kazandırır.

Sühreverdî’nin işrâkîliği özellikle “*Hikmetü’l-İşrâk*” esas alındığında Platonculuk ile Aristoculuğun bir sentezi olarak görülebilir. O, kitabında Aristo’yu eleştirmesine rağmen belli noktalarda onun birikiminden istifade eder. Böylece karşımıza araştırmaya dayalı ve keşfi esas alan eklektik bir felsefe çıkar. Ancak Sühreverdî’nin işrâk teriminden hareketle irfânî boyuta önem vermesi ekolünün Bâtınî bir ekol olarak nitelenmesini de beraberinde getirmişti (Izutsu, 1987: CVII/ 296).

İşrâk kavramı ve İşrâkîyye felsefesi, yukarıda verdiğimiz bağlamda Sühreverdî’nin ona kattığı özgün anlamda gelişmiştir. İslam dünyasında kabul görmesi ise ilginç bir sebeple ilgili görülür. Buna göre, Gazali ve Fahreddin Râzî gibi kelamcılarının saldırılarıyla İslam dünyasında rasyonalizmin gücü zayıflatılmış ve ortam Sühreverdî, İbn Arabî gibi irfani okulların yerleşmesine hazır hale gelmiştir (Nasr, trsz: 54-55). Bu tespite kısmen katılmakla birlikte bu “doğulu” yaklaşımın sırf rakip ekollerin gücünün zayıflığından geliştiğini söylememiz doğru olmaz. Çünkü irfani gelenek İslam düşüncesinde zaten var olan bir bilgi yoluydu, Sühreverdî ve benzeri düşünürler sadece bu yöntemi felsefi söylemleri ile birleştirmişler ve farklı bir boyut kazandırmışlardır.

### **Sühreverdî Sonrası İşrakilik**

Sühreverdî’nin “*felsefi görüşlerinin*” ve özellikle de “*işrâk*” anlayışının günümüze değin süre gelen etkisini değerlendirdiğimizde onun felsefe tarihindeki önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Daha önce de değindiğimiz gibi, Sühreverdî, felsefe tarihinde ne İbn Sînâ, ne Farâbî, ne de İbn Rüşd kadar tanınmıştır. O’nun felsefi anlayışı, yeterince bilinip tanınmadığı için de hak ettiği ölçüde değerlendirilememiştir. Bunun birçok sebebi bulunmaktadır. Her şeyden önce onun fikirleri ve dinî görüşleri öne sürülerek idam edilmiş olması, fikirlerine ve eserlerine yönelmeyi engellemiş, kendi zamanında bir öğrenci topluluğunun oluşmasına fırsat vermemiştir. Devamlı seyahat halinde olması ve genç yaşta öldürülmesi de, tanınması ve fikirlerinin bilinmesi noktasında ayrı bir engel teşkil etmiştir. Belki de bir baskı sonucu eserlerinden uzak durulması, onların Latince’ye çevrilmemesi, onun sadece İslâm dünyasında değil, Batıda da tanınmasını oldukça geciktirmiştir.

Bu konuyu değerlendiren bir incelemede şu fikirler ileri sürülür: “Kendisinden önce yaşayan Gazzâlî (öl.1111) ve İbn Sînâ’nın aksine eserlerinin hiçbirini

Latince'ye çevrilmediği için Batı dünyasında tanınmamıştır. Bu yüzden Doğu'daki etkisi, en az İbn Sînâ'nınki kadar büyük olduğu halde ondan ve işrâktan bahsetmeyen bir İslâm felsefesi, en azından eksiktir. Munk ve De Boer gibi Batılılarca yazılan İslâm Felsefesi Tarihleri, genellikle İbn Rüşd ile sona erer. Gerçekte ise VII. /XII. yy. İslâm düşüncesinin teşekkülünün sona erdiği değil, aksine çok önemli işrâkî ekolün başladığı bir dönemdir." (Nasr, 1963: C II/374). Gerçekten de araştırmacıların da tespit ettiği gibi, ilk dönem sadece Şii çevrelerde ve Doğuda etkili olan görüşleri, daha sonraları bütün İslâm dünyasında ve günümüze uzanan süreçte Batıda da yayılmıştır (Nasr, 1972: C VI/3, 163).

Sühreverdî'nin aynı dönemde yaşamasalar da, Şehrezûrî üzerinde de derin etkileri vardır. Hatta Şehrezûrî, bir takım felsefî tanımlamalarda aynen Sühreverdî'yi taklît eder. (Şehrezûrî, 1372: 223; Privat, 2001: C 12/314-8). Onun iyi bir izleyicisi olarak Şehrezûrî ile Sühreverdî arasındaki ilişkiyi İbn Arabî (ö.1240) ile Sadreddin Konevi (ö.1274) arasındaki ilişkiye benzetebiliriz (Nasr, 1972: C VI/3, 160).

Özellikle İran'da, Sühreverdî sonrası gelişen İshrâkî hikmet, günümüze değin süregelmiştir. Bugün Sühreverdî'nin etkisinde kalan İslâm düşünürlerine örnek olarak İbn Arabî, İbn Kemmune (ö.1284), Allame Hilli (ö.1325), Kutbeddin Şirazi(ö.1311), Mir Damad (ö.1631), Celaleddin Devvani (ö.1502), İbn Türk İsfahani, Sadreddin Şirazi (1640), Mir Fındırinski (ö.1640), İbn Cumhur, Hacı Molla Hadî Sebzevari, Şeyh Ahmed Ahsai, Şeyh Behai, Molla Şems Ceylani, Molla Muhsin Feyz Kaşani (ö.1679), Abdurrezzak Lahici, Kadı Said el-Kummi isimlerini sayabiliriz.

Bu, çoğunluğu Şii ve Farsî geleneğe ait düşünürlerle, Sühreverdî'nin felsefî görüşleri özellikle İran ve Hindistan'da oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bunda, özellikle Hindistan'da hem kendi eserlerinin, hem de Molla Sadra'nın eserlerinin günümüze dek okullarda ders kitabı olarak okutulmasının etkisi büyük olmuştur.

Ülkemizde Sühreverdî Kâtip Çelebi, Celaleddin Devvani, İsmail Ankaravî (ö.1631) Esiruddün el-Ebheri (633/1264), Molla Fenari ve Yusuf Ziya Yörükân'ın çalışmalarıyla tanınmıştır. Ancak yapılan araştırmalarda da vurgulandığı gibi, Halep'in Anadolu'ya yakın olması ve Konya'nın mistik öğretisinin Türkçe konuşulan bölgelerde hızla yayılması, sistematik bir şekilde olmasa da, İslâm Felsefesi'nin bu ekolünün Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yeşermesine yol açmıştır. Sühreverdî'nin eserlerinin el yazmalarının büyük bir kısmının İstanbul'da bulunuyor olması ve Osmanlı kâtiplerince kopya edilmeleri, şerh edilmeleri bu açıdan önemli olsa da, bugün için Sühreverdî'nin özellikle Osmanlı İmparatorluğu içindeki önemi (Nasr, 1972: C VI/3, 162) ve etkisinin hala keşfedilmemiş olduğunu söyleyebiliriz.

Bu konuyla ilgili olarak daha önce işaret edildiği gibi, Anadolu ve Hindistan'da Sühreverdî felsefesinin yayılması, görmezlikten gelinerek bir kenara atılacak bir konu değildir. İslâm Felsefesinin özellikle Hindistan'da yayılması, Sühreverdî'ye çok şey borçludur. (Nasr, *The Persian*: 157). Dolayısıyla bu hareketlerin değerlendirilip araştırılması Sühreverdî'nin felsefî anlayışının İslâm dünyasındaki etkisinin gerçek boyutlarına ulaşılmasını sağlayacaktır.

Konuyu daha fazla detaylandırmadan Sühreverdî'nin etkisini taşıyan filozoflara etkilendikleri fikirler açısından yer vermemizin uygun olacağı kanaatindeyiz. Hilmi Ziya Ülken'e göre "*Muhyiddin'in felsefesi, her şeyden önce zamanına kadar gelen muhtelif felsefe ve din cereyanlarının dört yol ağzı olma iddiasındadır. Şehabeddin Sühreverdî'nin nûr-zulmet felsefesi, ona temel vazîfesi görür.*" (Ülken, 1987: 123, 217). Gerçekten de bugün, İbn Arabî'nin felsefesi üzerine yapılan çalışmalar onun Sühreverdî'nin felsefesinden ne derece etkilendiğini açıkça ortaya koymaktadır. İbn Arabî adeta Sühreverdî'nin felsefesini tasavvufî terimlerle ifade etmiş gibidir.

Diğer taraftan Molla Sadra Şirazi, Sühreverdî ile İbn Sînâ'nın öğretileri arasında bir senteze giderek İslâm'ın bin yıllık fikrî yaşamını özetleyen bir anlayış ortaya koymuştur. Molla Sadra, varlığın birliği öğretisi temeli üzerine kendi varlık metâfizliğini kurmuştur; bu metâfizik, Sühreverdî'nin mahiyet metâfizizinin başka bir versiyonudur (Nasr, 1997: 69, 87). Bu açıdan Molla Sadra Sühreverdî'nin etkisini en çok taşıyan düşünürlerden biridir. Bu nedenle araştırmacılar Molla Sadra'nın "asaletü'l-vücûd" teorisi ile Sühreverdî'nin "asaletü'l-mahiyet" teorisine zıt bir görüş geliştirmesine rağmen, onun hocasına (Sühreverdî) organik olarak bağlı bir felsefî vizyonunun olduğunu inkar edilemeyeceğini ifade ederler (Nasr, 1972: C VI/3, 162). Şu hususa da dikkat çekmeliyiz ki, Sühreverdî'nin işrâk anlayışının Şii dünyada etkili olması, Molla Sadra ve Mir Damad ile gerçekleşmiştir.

Yine Sühreverdî'nin etkisinde kalan önemli bir bilge de, VII. /XIII. yy. filozof ve bilimcisi, Hoca Nasiruddin et-Tusi'dir. (öl.1274) O her ne kadar İbn Sînâ yorumcusu olarak Meşşâî felsefeye ait eserler vermişse de, Allah'ın dünya hakkındaki bilgisi gibi belirli noktalarda işrâkî eğilim taşır. Onun, bu konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini açıkça reddederek Sühreverdî'nin görüşlerini izlediği ifade edilir (Nasr, trsz: 80).

Sühreverdî'nin etkisiyle ilgili olarak Kâtip Çelebi de, Celaleddin Devvani'yi örnek gösterir ve onun Heyâkilü'n-Nûr'a yazdığı şerhin girişinde bu etkiyi Sühreverdî ile aynı terminolojiyi kullanarak ortaya koyduğuna dikkat çeker (Çelebi, 1943: C II/ 2047).

Batı da ise ilk karşımıza çıkan isim Sühreverdî'nin çağdaş yorumcusu, Henry Corbin'dir. Corbin'in düşünürden etkilenmesine biraz yer vermemiz faydalı olacaktır. O'nun Sühreverdî ve felsefesi ile ilişkisi bir araştırmacının araştırdığı konu ile arasındaki ilginin çok ötesindedir. Bu haliyle biz, Henry



Corbin'i, Sühreverdî'nin 20. yy. 'da bir öğrencisi olarak niteleyebiliriz. Bugün Sühreverdî'nin yazma halindeki birçok eserinin, edisyon-kritiği yapılmış halde elimizde olmasını H. Corbin'e borçluyuz. S. H. Nasr, Sühreverdî ile Corbin arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir. “*Sühreverdî, Corbin'in elinden tuttu ve ona İstanbul kütüphanelerinden kendi ana vatamı olan İran'a kadar rehberlik etti. Corbin'in Sühreverdî'nin doktrinine bağlılığı, özellikle bilgi edinmenin "araçları" olarak hem akli muhakemeye, hem de rûhsal (manevî) vizyonun önemine duyduğu inanç, büyük ölçüde şahsi bir şeydi; o kendisinin bütün manevî ve fikrî ilgileriyle faaliyetlerini kucaklayan Sühreverdî'ye, güçlü bir bağlılık duymuştur. Corbin, esasen melekler âleminin hermenötik yorumcusuydu, Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İshrâk adlı eserinde ışığın sembolizmine göre ifade edilen melekler âleminin, mükemmel bir açıklamasını müşâhede etti. Bir keresinde Corbin'le Sühreverdî'nin bazı sahifelerini okurken, daha çok kategorik bir tarzda varlık ve cevherle ilgili bütün bu tartışmaların onun gerçekte merkezi ilgi alanında yer almadığını, kendisini Sühreverdî'de genellikle beyecana sürükleyen şeyin Işıklar ve Melekler hiyerarşisinin yatay ve dikey yönde ele alınışı olduğunu söylediğini hatırlıyorum.*” (Nasr, 2001: 254-255) Bu ifadeler Sühreverdî'nin, H. Corbin'in üzerindeki etkisini duygusal bir dille açıklıyor olsa da, bir yazarın çalıştığı konuyla ilgisini bütün yönleriyle ifade etmesi açısından önemlidir.

Ancak burada Henry Corbin'in Sühreverdî ile ilgisinin negatif yönü olarak niteleyebileceğimiz özel bir durumuna da yer vermemizin faydalı olacağı kanaatindeyiz. H. Corbin Sühreverdî'yi Eski Fars Kültürünün ihyacı olarak görmüştür. Bizim kanaatimize göre, onun Sühreverdî'ye atfettiği “*eski İran hikmetini ihya*” ettiği ve Bâtını doktrinleri kabullenip yaydığı şeklindeki düşünce (Corbin, 1993: 206, 211) asılsız olup kanaatimizce filozofu İran kültürüne isnat etme çabalarının bir örneği olarak algılanabilir. Bu nedenle onu, kullandığı Farsî terimler sebebiyle bu kültüre mal etmeye çalışan Henry Corbin ve benzerlerinin yaptığına tamamen katılmamız mümkün görünmemektedir.<sup>2</sup> H. Corbin, İran yönetiminin desteğiyle Tahran üniversitesinde yıllar süren araştırmalarının bir gereği olarak Sühreverdî'yi Eski İran kültürünün bir ürünü olarak gösterme gayreti içerisine girmiştir diyebiliriz (Olguner, 2001: 128-129). Aslında Sühreverdî, bu terimleri felsefesinin fikir kaynaklarının bir gereği olarak kullanırken asla Fars kültürünü diriltme gayesi gütmemiştir. Çünkü hem Anadolu topraklarında yazmış olduğu son eserlerinden biri olan *Elvâb-ı İmâdiyye*, -ki bu eserde İshrâk felsefesinin temel kaidelerini özetler- hem de yine Anadolu topraklarında yazdığı Farsça *Pertevname*'sinde Fars kültürüne ait terimleri sadece işrâkî eğilimin irfânî boyutunu ifade ettikleri için kullanmıştır. Örneğin *Pertevname*'de, sultana hikmeti tavsiye ederken bu tip terimlere felsefî anlayışının bir gereği olarak yer vermiştir, (ferra -delen ışık- / kıyan harra -kral ışığı-). Eğer kullanmış olduğu terimlerden hareketle bir sonuca varılacak olsaydı, o zaman onun daha ziyade kullanmış olduğu Antik Yunan Felsefesi terimleri sebebiyle Grek kültürünü ihya ile itham edilmesi daha doğru olurdu. Bu şekilde bir yöntemle birçok düşünürü de başka başka kültürlere nispet etmek gerekir ki, bunun bilimsel-

likle bir ilgisi olmaz. Dolayısıyla düşünürün kullandığı terminolojinin sebeplerini seyahatlerinde, hocalarında ve felsefi kaynaklarında aramak daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir.

Batıdaki etkisiyle ilgili Yusuf Ziya Yörükân'ın da tespit ettiği farklı yansımalar vardır. “*Şu yönü memnuniyetle söyleyebiliriz ki, bugün Bergson, sezgiye ne derece değer vermiş ise bir zamanlar Sühreverdî de, aynı konuya aynı önemi vermiştir. Bugünkü bilginin istikametine bakarak bu anlayıştan ne dereceye kadar faydalar elde edilmiş ise o zamanki konumuna göre keyfiyet, şimdikinden aşağı kalmamıştır. Özellikle son zamanlarda Alman Stiner'in gözünde duygusal sezgi, büsbütün ve hatta Sühreverdî tarzında felsefî-dinî bir değer kazanmıştır. Rüya, sanrı (halüsinasyon), vecd, istiğrak hallerinde elde edilen müşâbedelere felsefî bir değer vermede başarılı olan Stiner'in bugünkü çalışmaları, bize Sühreverdî'yi hatırlatmaktadır. Özetle Sühreverdî'nin Plotinos ve Eflatun'a nispeti, Stiner'in Bergson ve Schelling'e nispetine benzemektedir.*” (Yörükân, 1924: 597) Bu ifadesiyle o, ihtiyatlı bir üslupla söz konusu filozofların Sühreverdî'den etkilenmiş olduklarını ifade eder.

Ayrıca Sühreverdî'nin bu âlemin en yetkin âlem olduğu ve âlemde kötülüğe yer olmadığı görüşleri ile bir anlamda Leibniz'in optimizmine öncülük ettiğini ifade edebiliriz (Ülken, 1987: 200-202). Uzak bir bağlamda da olsa Leibniz'in monadları ile düşünürün nur hiyerarşisi arasında da bir benzetme yapabiliriz. Ancak biliyoruz ki Leibniz'in monadları arasında fonksiyonel bir ilişki yokken düşünürün nurları arasında yoğun bir ilişki vardır. Bir de düşünürün Leibniz'de olduğu gibi panteist bir yönelişe sahip olmadığını vurgulamalıyız.

Görüldüğü gibi sanıldığı gibi aksine, Sühreverdî'nin görüşleri oldukça geniş bir alanda etkili olmuştur. Hatta Hindistan'da Moğol hanedanı döneminde bazı eserleri Sanskritçe'ye ve bu dönemden biraz daha önce de İbranice'ye çevrilmiş ve böylece görüşleri Yahudi ve Hindu dünyası gibi birbirinden ayrı dünyalara ulaşmıştır.

Ayrıca, Batılı filozoflardan Martin Heidegger'in hayatının son zamanlarında ulaştığı 'varlık' anlayışının dikkat çekici bir şekilde Doğulu anlayışlara yakın olduğu ifade edilerek, Heidegger'ci metafiziğin birçok kavramının Sühreverdî'nin 'hakikat' ve 'bilme'nin huzur ve nur olduğu görüşünü çağrıştırdığına vurgu yapılan çalışmalar vardır (Izutsu, 1995: 83). Sühreverdî'nin Heidegger'e etkisi çok net olmamakla birlikte bu çağrışımı da dikkate almamız gerekmektedir.

H. Ziya Ülken, Sühreverdî'nin İbn Tufeyl (1106-1185) üzerinde etkisi olduğunu ileri sürerek “*Endülüis'te düşüncelerimi yayan İbn Tufeyl oldu*” (Ülken, 1987: 173) ifadelerini kullanmıştır. S. Hayri Bolay'da İbn Tufeyl'i Sühreverdî'nin takipçileri arasında sayar (Bolay, 1987: 121). Bu da her iki düşünürün yaşadıkları zaman ve felsefi anlayışları dikkate alındığında pek isabetli bir görüş olarak gözükmemektedir. Çünkü İbn Tufeyl (1106-1185) yılları, Sühreverdî ise (1153-1191) yılları arasında yaşamıştır. Aralarında coğrafi olarak da büyük

mesafe vardır. Zamanın şartları ve İbn Tufeyl'in eserlerinde Sühreverdî'nin işrâkîliğinden farklı bir sezgisel anlayışı ortaya koymuş olması da dikkate alındığında böyle bir etkilenmenin olmasının çok mümkün olmadığı görülecektir. M. Bayraktar da, bu konuda H. Ziya Ülken'in yanılmış olduğunu ifade etmektedir (Bayraktar, 1997: 99).

Sühreverdî'nin etkisini değerlendirdiğimizde karşımıza fikirlerinin yayıldığı geniş bir coğrafi yelpaze çıkar. Bu, İran'dan, Hindistan'a; Avrupa'dan Anadolu'ya uzanan bir fikir haritasıdır. Bu tarihsel izdüşüme ilaveten bugün için onun fikirleri ve işrâkî geleneğin İran'da faal durumda olduğunu da belirtmeliyiz. Ayrıca onun geç tanındığı Batıda ve yeni keşfedildiği Türkiye'de de hakkında birçok çalışma yapılmaktadır.

Sonuç olarak İslam düşüncesini daha ziyade Meşşâî gelenek üzerinden tanımlayarak İshrâkîliği ve Şihabuddin Sühreverdî'yi ihmal edenlerin İslam felsefi geleneğini tam olarak yansıtmadıklarını ifade etmeliyiz. Sühreverdî ile düşünce dünyamızda sezgisel anlayışa dayalı ve Doğu'lu, özgün bir geleneğin günümüze kadar varlığını sürdürdüğünü ve İslam düşüncesinin birçok probleminin çeşitli şekillerde tartışılarak felsefi geleneğimizin bu ekol ile devam ettirildiğini belirtmeliyiz. Bu gelenek, tarihsel ve siyasal nedenlerden ötürü Sühreverdî'nin yaşadığı çağ ve sonrasında sahiplenilme imkânından mahrum edilmiş ve diğer felsefi ekollere göre daha az yaygınlaşmış olsa da bu ona olan ilgiyi hiçbir zaman tamamen ortadan kaldıramamıştır. Kalamî ve irfanî karakteri sebebiyle felsefi yönü ihmal edilen bu hareket için de tıpkı İslam Meşşâîliği gibi belli bir dönemden sonra devamlılığını kaybettiği anlayışının oluşmasına yol açmıştır. Halbuki Sühreverdî ile başlayıp özellikle irfanî çevrelerde gümünüze değin varlığını sürdürerek belli bir birikime ulaşan İshrâkîlik İslam felsefi geleneğinin canlı bir örneği olarak kendisini yeniden farklı açılardan ele alacak uzman ve araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

## Kaynakça

- Arslan, Ahmet, "Çevirenin Önsözü", Corbin Henry, *İslam Felsefesi Tarihi* (içinde), İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDVY, 1997.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ, 1987.
- Büyükkara, Ali, *İmamîye Şiasına Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceleer*, Çanakkale: Aslı Ofset, 1999.
- Cerr, Halil, *Taribu'l-Felsefeti'l-Arabîyye*, Beyrut: Hama'l-Fahuri, Daru'l-Ceyl, 1993.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 2000.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefe Tarihi* (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- el-İsfehânî, Râğıp, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Marife, trsz.
- Izutsu, Toshihiko, "İshrâqiyah", *Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, c. VII, pp.296-301.

- Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun*, İstanbul: 1943
- Kaya Mahmut, "İşrâkiye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII.
- Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Y., 1996.
- Ma'luf, Emîl, "es-Sühreverdî ve'l-İşrâk", *Kıtabu'l-Lemebât't-Sühreverdîyye* (içinde), Beyrut: Daru'n-Nehâr, 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "İbn Sina Sonrası İslam Felsefesi ve Varlığın Ele Alınışı", *Makaleler II*, (içinde), çev., Şehabeddin Yalçın, İstanbul: İnsan Y., 1997, ss.45-64.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Safeviler Döneminde Manevi Hareketler Felsefe ve İlahiyat", *Makaleler II*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, ss.65-102.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", *A History of Muslim Philosophy* içinde, (ed. M. M. Sherif), Weisbaden: Otto Harrassewitz, 1963.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Three Muslim Sages*, Delmar- New York: Caravan Books, trhsz.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardî", *Studies in Comparative Religion*, vol. VI/3, England 1972.
- Olguner, Fahrettin, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, İstanbul: Ötügen, 2001.
- Privat, Michael, "Some Notes on Typology of the Works of Al-Shahrazuri al-İshraqî", *Journal of Islamic Studies*, 12: 3 (September, 2001), pp.314-318.
- Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Ehbab-ı İmadiyye*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr, III. cilt, Tahran 1993, ss.109-196.
- Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Hikmetu'l-İşrâk*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, II. cilt, Tahran 1993, s.1-260.
- Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kıtabu'l-Meşari ve'l-Mutarabat*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran 1993, ss.193-505.
- Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kıtabü't-Telhibâti'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran 1993, ss.1-121.
- Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Pertevnâme*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr, III. cilt, Tahran 1993, ss.1-75.
- Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, tsh. Hüeyin Ziyai, Tahran 1372.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis, 2003.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "*Şeyb Sühreverdî'nin Felsefesi*", İstanbul: Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, 1924.

## Notlar

- 1 Teellüh, Sühreverdî'nin sık sık kullandığı bir terim olup her türlü keşfi bilgiyi alabilme halidir. Hakîm-i Müteelîh ise bu bilgi seviyesine ulaşan bilge insandır.
- 2 Bu konuda önemli bir araştırma S. H. Nasr'a aittir. H. Corbin'le de çalışan bu araştırmacı, bir yandan Sühreverdî'nin Antik Fars felsefesini diriltmekle itham edilmesine karşı çıkarken, öte yandan düşünürün Farsça eserlerinin önemsizmiş gibi gösterilmesine de tepki gösterir. Kendisi iki aşırı tarafın ortasında bir görüşe sahip olarak, Sühreverdî'nin kültürel çevresinden etkilendiğini ancak İslami duyarlılıkla fikirlerini açıkladığı noktasına vurgu yapar.

# Kur'anî Perspektiften Kant Ahlakı

Murat KAYACAN\*

**Öz** Ahlak hem felsefenin hem de dinin ilgi alanındadır. Bu araştırmanın amacı, genelde felsefe açısından değil de, daha özeldede Kant felsefesinde; ahlakın kaynağını ve yasasını istemeye (niyete) verilen değeri, buyrukların sınıflandırılışını, ayrıca bu felsefede ahlaka bakışla faydacı ve pragmatist yaklaşım arasındaki farklılıkları ele almaktır. Bu bağlamda hem ahlak felsefesi ile ilgilenenler hem de teleolojik ve deontolojik unsurları içeren Kur'an açısından Kant ahlakı değerlendirilecek ve ek olarak Kur'an ahlakı ve iyiliğin derecelerinden söz edilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Ahlakın kaynağı, iyi isteme, ödev, kategorik buyruk, Kur'an ahlakı

## *Kantian Ethics from the Aspect of Quranic Perspective*

**Abstract** Not only philosophy but also religion is interested in ethics. The aim of this paper is not to discuss ethics from the point of view of philosophy in general, but as it relates to those aspects to be found in Kantian philosophy in particular: the source and law of ethics, the value of will, the categorization of ethical imperatives, an overview of his ethics and its similarities/differences when compared with utilitarianism and pragmatism. In this context, from a Quranic perspective having teleological and deontological aspects, Kantian ethics will be interpreted and additionally Quranic ethics and levels of goodness will be described.

**Keywords:** the source of ethics, good will, duty, categoric imperative, Quranic ethics

---

\* Yrd. Doç. Dr., Muş Alpaslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; dr.muratkayacan@gmail.com

## Giriş

Aydınlanma Çağının en etkili ahlak düşünürü olan Immanuel Kant (1724–1804) (Fromm, 1993: 148), David Hume (1711–1776)’un şüpheliğinden etkilenmiştir ve o, felsefeyi “akla dayanan nedenlerle kendini meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında olan bir zihinsel etkinlik biçimi” olarak tanımlamaktadır. Onun felsefesi, “eleştirel felsefe” olarak bilinir (Arslan, 2012: 63, 29, 75). Platoncular gibi ahlakî standartların nesnellüğünü savunmakta (Stroll, 2013: 133) ve onun ahlak anlayışı -yer yer Stoa etiğinden etkilenmenin ötesinde- temellerini Stoa etiğinde bulmaktadır (Çelik, 2006: 375).

“Ahlakın genel ilkelerinde hiçbir şey belirsiz olamaz.” diyen Kant (2008: 489), deneysel olana ve fenomenlere ilişkin her şeyden tamamen arındırılmış bir saf ahlak felsefesi geliştirmeyi amaçlamıştır (Yetişken, 2006: 386). Onun felsefi sisteminde ahlak, pratik akıl üzerinde temellendirilmiştir. Aristo gibi o da en yüksek önemi akla vermiştir (Kılıç, 1996: 50). İbn Miskeveyh (932–1030)’e benzer şekilde, “basitinden mürekkebine, dünyevîsinden semavisine bütün varlıklar içinde yegâne ahlakî varlığın insan olduğunu” düşünen Kant’a (Çağrıncı, 1989: 113-114) göre, insan sadece bilme değil, aynı zamanda eylemde bulunma ihtiyacı içinde olan bir varlıktır. Eylem veya onu konu alan ahlak ise Tanrı’ya, ruhun varlığına, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe inanmamızı gerektirmektedir. Bu kavramlar bilimin ilgi alanına girmese de ahlak için vazgeçilmez kavramlardır. Bundan dolayı Kant, bir ahlak metafiziği ortaya koymaktan da geri durmamıştır. Kant’ın metafiziğinin en azından ahlakî bir değeri olduğu görüşüne karşı çıkan Auguste Comte (1794–1859) onun bir ahlak metafiziği kurma teşebbüsünü reddedip, onun yerine bilimsel değere sahip bir ahlak ortaya konulmasını savunmuştur (Arslan, 2012: 80-81). Yani ahlak için ilahî iradeyi gerekli gören Kant’ın (1997: 51) din ve Allah inancı karşısındaki tutumu Comte’a göre daha ılımlıdır. Ne var ki yanlış tanrı telakkisine sahip insanların doğru ödev fikrine sahip olabildiğini düşünen Kant (1997: 68) gibi Comte da, dinî ahlakın kaynağı olarak görmemektedir.

Bu araştırmada Kant’ın ahlak anlayışı ile onun istemeye (niyete) yüklediği anlam, ödevden neyi kastettiği, kendisinin ahlak merkezli değerlendirmeleri ile Kur’an’ın ahlak vurguları arasındaki benzerlik ve farklılıklar ele alınacaktır. Ne var ki ahlak konusu çok geniş olduğundan araştırmamızın merkezinde Kant’ın ahlak konusundaki yaklaşımları yer alırken, Kur’an’daki ahlak anlayışının eşit oranda ele alınması hedeflenmeyecek ancak Kant ahlakı ile kısmi bir karşılaştırma imkânı olması açısından Kur’an ahlakı ve iyiliğin dereceleri konusundan söz edilecektir.

## Ahlakın Kaynağı ve Yasası

Ahlak ilkelerinin kaynağına sadece akli ve iyiyi istemeyi koyan ve bu yaklaşımı ile ahlak üzerinde geleneksel, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini yok

sayan Kant (Oktay, 2006: 398) bir hümanisttir. O ahlakın kaynağını insani varlığı aşan herhangi bir dış, aşkın ilkedede bulmaz. Ona göre ahlakın kaynağı Tanrı bile değildir. Zaten insan otonom bir varlıktır. Yani o kendi yasasını kendisi koyar ve kendi koyduğu yasına itaat etmesi de onun özgürlüğüdür. O halde ödevden dolayı boyun eğilen Tanrının (Kant, 1999: 170) varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünün kabul edilmesiyle gerçekleşen “en yüksek iyi”nin (Aydın, 1991: 44) ve erdem ödevleri yükleyen (Rawls, 2005: 269) ahlak yasasının kaynağı Kant’a göre insandır (Arslan, 2012: 221) ve bu yasa kişinin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şey olsa gerektir (Kant, 1999: 43). Bu başkalık empirik akla kıyasla a priori olan saf pratik aklın (Rawls, 2005: 270) istediği, kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır (Kant, 1999: 102). Önceleri, insandaki pratik aklın anlamının, mutluluğa ulaşmak olduğundan hiç kuşku duyulmuyordu. İşte Kant’ın ahlak felsefesi bu görüşe karşı savaşım vermiştir (Heimsoeth, 2012: 117).

İnsanı doğrudan doğruya ahlakî yasanın varlık zemini (ratio essendi) olan özgürlük kavramına götüren ahlak yasası, özgürlüğün bilme düzenidir (ratio cognoscendi) (Kant, 1999: 4). Ahlak yasası; aslında her bakımdan en yetkin olan varlığın *istemisi* için bir kutsallık yasası, her sonlu akıl sahibi varlığın istemesi için bir ödev yasası, ahlakî bir yaptırımın belirlemesi, ve o akıl sahibi varlığın eylemlerinin bu yasaya saygı ve ödevini yerine getirme duygusu tarafından tayini yasasıdır (Kant, 1999: 34, 90). Kant insanı insan yapan, onu diğer varlıklardan ayıran gerçek insani özelliğın onun akılı, saf akılı olduğunu düşünür (Arslan, 2012: 221-222). O, ilahiyatçıların Allah’ın yüce emri dedikleri yerde, saf aklın kategorik buyruğu demektedir. Tüm kanun koyucu gücü saf akla atfeden Kant doktrininin tam aksi uçta, başka doktrinler tecrübe beninin özgürlüğünü savunmuşlardır (Derraz, 1993: 54, 58). Kant ahlakının temel kaygısı veya amacı akla uygun davranmak, aklın sesini dinlemek ve bir ödev olarak kendisini ortaya koyan ahlakî buyruğa itaat etmektir. Kant bu temelden hareketle bazı ahlak kuralları veya ilkeleri de geliştirir (Arslan, 2012: 225). Ona göre akıl, ahlak ilkelerinin ve ahlak yasasının kaynağıdır (Oktay, 2006: 394).

Görüldüğü gibi Kant, akla üzerinde icma edilen bir rol biçmektedir. Ne var ki o, birçok akıl sahibinin hemen her konuda ihtilafa düştüğünü göz ardı etmektedir. Ayrıca hırsızlık, yalan söyleme vb. konularda insanoğlunun hemen hemen fikir birliğinde olduğu tezi doğru olsa da -ki bu kısım Kur’anî ifadeyle söyleyecek olursak her insana vahyedilen takvaya (Şems, 91: 8) tekabül eder. - bu dünyada hangi aklın doğruyu söylediği tartışması bu ittifak edilen konuların ayrıntılarına girince daha da alevlenmektedir. Kur’an-ı Kerim insanların aralarındaki ihtilafın çözümünün tümünü Kant gibi müphem bir akla bırakıp ortaya çıkan çözümü yeterli görmemekte, aksine içerdiği hakikatın anlaşılma-

sı ve pratiğe dökülmesini istemekte ve insanların ayrılığa düştükleri konularda kıyamet günü Allahu Teala'nın hüküm vereceğini belirtmektedir (Secde, 32: 25). Yine Kur'an, aklın "örfün/iyyinin tayini" konusundaki rolünü inkâr etmese de onu ahlakın tek belirleyicisi kılmaz. İnsana verilen akıl nimeti eşsiz bir değere sahip olsa da doğru yolu bulmak için, insanın fitratındaki -ahlakın kaynağı olan- "Allah'a itaat anlamındaki takva" (Taberi, XXIV: 455) ile uyumlu vahyin rehberliğine muhtaçtır.

Aslında Kant'ın gündeminde yer alan ahlakın kaynağının ne olduğu konusu ondan çok daha önce İslam ekollerinin de tartıştığı konulardandır. Hatırlanacağı gibi, ahlakı tamamen vahiy üzerine temellendiren Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö.1935)'nin teorisinde, ahlak prensiplerini belirleyen bizzat Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Mutezile ve Ebu Mansur el-Matürîdî (ö.944)'nin teorilerinde ise vahiy ya aklen belirlenen ahlak prensiplerini doğrulamakta, ya da çeşitli sebeplerden dolayı aklın yetersiz kaldığı durumlarda ahlak prensipleri koymaktadır. "Allah niçin A'yi değil de B'yi buyurur?" sorusunun arka planında "Bir şey zâtında iyi olduğu için mi Allah tarafından buyrulur yoksa Allah tarafından buyrulduğu için mi iyi olur?" sorusu bulunmaktadır. Bir tarafı insanı aşan mutlak varlıkla ilgili olduğu için, bu sorunun Müslümanlar tarafından kesin bir çözüme kavuşturulması beklenmemelidir (Kılıç, 1996: 144, 154).

### Yegâne Şey İyi İsteme mi?

Felsefe tarihinde ahlak kuramları farklı ölçütlere göre farklı şekillerde sınıflandırılır. Bu sınıflamalardan birisi de ahlakî iyyinin ahlakî bir davranışta, bu davranışın niyetinde veya sonucunda veya onun bizzat kendisinde bulunduğu görüşüne dayalı olarak yapılmaktadır. Buna göre ahlak kuramları niyetçi (motivist), sonuççu (consequence theories) veya ödevci (deontological) kuramlar şeklinde üçe ayrılmaktadır (Arslan, 2012: 195).

Kant *başçılar* ve *faýdacılardan* tamamen farklı olarak ahlaklılığın özünü, yapmış olduğumuz herhangi bir eylemin sonucunda değil, motifinde, yani istememizde bulur: "Evrende, hatta evrenin de ötesinde mutlak olarak iyi (good without limitation) diye adlandırılabilen tek bir şey vardır: O da *iyi istemedir*." O, hedeflenen birtakım sonuçları elde etmeye uygun oluşundan dolayı etkilediği şey nedeniyle iyi değildir ancak o kendi içinde iyidir. Onun faydalı ya da verimli oluşu ne değerine bir şey katar ne de değerinden bir şey götürür (2006: 8). O halde saf iyi istemeye dayanan ve ödev duygusundan doğan eylemler, sonuçları ne olursa olsun, ahlakî eylemlerdir (Stroll, 2013: 128). Bir şeyin ahlaklı olarak iyi olması için onun fizik yasaları gibi evrensel olan "ahlak yasasına" (Kılıç, 2004: 164) uygun olması yetmez. Onun ahlak yasası için yapılmış olması gerekir (Kant, 2006: 3). Kant'a göre, insan hayatının amacı empirik lezzetler olsaydı, bunun için insanın akıl ve irade sahibi bir varlık kılınmasına gerek kalmazdı (Çağrıncı, 1989: 131). İyi istemenin değeri sonuçta ulaşacağı amaçta ya da başa-



rılarında değildir, iyi isteme değerini kendinde taşır. Dolayısıyla aklın amacı, mutluluğu amaçlayan eylemde bulunmak değil, kendi başına iyi istemeyi ortaya çıkarmaktır (Ketenci ve Topuz, 2009, VIII: 5).

Yukarıda belirtildiği gibi Kant, “Dünyada bizatihi iyi olan yegâne şey, iyi istemendir.” yaklaşımıyla hareket etmeyi her çeşit öz değerden soyutlamakta, öznenin fiilindeki iyi istemeye fazla değer biçerek, iyi niyetle yapıldığında, her şeyin, hatta en garip ve en saçma fiillerin bile, iyi olduğu şeklindeki paradoksa düşmektedir. Bu teori, ahlakî değer içindeki her farklılığı silip atmaya eğilim göstermektedir. İyi isteme ahlaklılığın tamamı ise değerler skalasında gayet uzak vicdanlara ve fiillere eşit seviyede muamele etmek gerekir. Böylece tedavisi imkânsız bir hüyanın kurbanı olarak, iradesini kanunla özdeşleştirdiğini sanan en cahil ve en fanatik insan, en hakîm ve en aydın kimse ile, bizim bu takdirimizde aynı hakka sahip olmak zorundadır. Fakat Kant, bütün bu güçlükleri gözden ırak tutmaktadır. Çünkü o, orada genel ödev düşüncesinin hiçbir çeşitliliğe yer vermeyen bir birlik olduğu soyut bir skalaya dayanmakta ve vicdanı somut gerçekliği içinde göz önüne almayı ötelemektedir. Kant, ahlakî vicdanın üç unsuru olan bilmek, istemek ve hareket etmekten, sadece birini önceliyor: İstemek (irade etmek) (Derraz, 1993: 95-96).

Bir eylemin ahlakîliğini onun sonuçlarına bağlamak gibi, o eylemin sonuçlarını hesaba katmadan onu, salt yapılışındaki iyi istemeye bağlamak da aynı ölçüde sağduyuya aykırı gibi görünmektedir. İyi isteme bir eylemin ahlakî değerinin zorunlu şartı olabilir ancak acaba onun yeter şartı mıdır? Sözcülemi, “cehenneme götüren yollar iyi niyet (isteme) taşlarıyla döşenmiş” değil midir? Ortaçağ'da sapık görüşlü olduğu düşünülen kişilere engizisyon mahkemelerinin yargıçları çeşitli işkencelerde bulunurken, onları ateşte diri diri yakarken kötü niyetli miydiler? Onların niyeti kendilerini daha büyük bir azaptan, ruhlarını ebedi cehennem azabından kurtarmak için bu sapıkların gelip geçici olan bu dünyadaki bedenlerini ortadan kaldırmak değil miydi? (Arslan, 2012: 227-228)

Kant'a göre ahlakî buyruk kategorik (koşulsuz) bir buyruktur ve mutlak olarak “Yalan söylemeyeceksin!” demektedir. Dolayısıyla o, şartsız olarak emreder ve eylem sonuç tarafından belirlenmez (1997: 43, 44). Hatta bir masumun hayatını kurtarmak söz konusu olsa bile asla yalan söylememek gerekir. Bu, ahlakî bir eylemde insanın karşılaşabileceği zahmetli araştırmaları, kaygıları ortadan kaldırmak anlamına gelmez mi? Kant bize “İyi iste, gerisini düşünme!” demektedir. Oysa gerçek hayatta biz hep eylemlerimizin sonuçlarını düşünmek zorunda değil miyiz? Bundan dolayı Charles Péguy (1873–1914) şöyle diyebilmiştir: “Kant felsefesinin (Kantianizm) elleri temizdir ancak elleri yoktur.” (Rrenban, 2005: 210). Yani onun felsefesi insanların somut sorunlarını çözmekten uzaktır. Kant'ın bu yaklaşımının aksine Kur'an,

*“Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece göğsünü külfre açanlara Allah’tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.”* (Nahl, 16: 106) diyerek masum olduğu halde ölüm tehlikesiyle karşı karşıya gelen kişinin yalan söylemesini ahlaka aykırı bir davranış olarak kabul etmemektedir.

Rasyonel ahlak konusunda belki de en katı doktrin olan Kant’ın doktrininin, ödevin mücerret fikri içine aklın formel bir kanunu olarak anlaşılan iyi istemenin belirleyici prensibini yerleştirdiği bilinmektedir. Bu doktrine, Kur’ani öğretinin basit bir metafizik yer değıştirmesi olarak bakmak mümkündür. Hiç şüphesiz Kur’an-ı Kerim, eşyayı farklı bir bakış açısından sunmaktadır: O, ödevin bu boş şeklini uygun bir malzemeyle doldurmakta ve bu yüksek emrin uygulanması için daha başka yüksek bir otoriteyi tayin etmektedir. Mümin ödevde fikir olarak, akli varlık olarak değil, fakat o, temel bir hakikatle irtibatla bulunan olarak, bu akıl ile bizi donatan Yüce Varlık’tan kaynaklanması nedeniyle ve oraya ahlakî hakikat birinci sırada dahil olmak üzere ilk hakikatleri koymuş olarak itaat etmektedir. Kur’an bize, yalnız insanların değil, aynı zamanda makul, görülebilir ve görülemez bütün varlıkların, yaratılışlarının temel gayesinin, yaratıcılarına doğru bir ibadet ve itaat fiiliyle yönelmelerinden ibaret olduğunu öğretmektedir (Derraz, 1993: 256): *“Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”* (Zariyat, 51: 56).

Kant’ın dikkat çektiği iyi isteme İslam’da da önemlidir. Ne var ki insanın iyi istemesi onun her eylemini meşrulaştırmaz. Kur’an, Hz. Musa’nın mazlum olduğunu düşündüğü İsrailoğullarından bir kişinin hakkını savunurken, o kimseye zalimce davranan kişiyi öldürmesinden söz etmektedir (Kasas, 28: 15). Hz. Musa bunun onu öfkeliendiren şeytandan kaynaklandığını ifade ederek (Taberi, 2000, IXX: 541) iyi istemesinin arzu edilmeyen sonucunu dikkate almaktadır. Yine iyi istemesine rağmen Hz. Muhammed (s), savaşa gitmesi gerektiği halde gitmeyen kimselere izin verdiği için Allahu Teala tarafından paylanmaktadır (Tevbe, 9: 43). Ancak bu paylanmanın öncesinde söz konusu ayette “affedilmekten” söz edilmesi, ilahî hitapta “Savaşa gitmeyenlere izin vermemen gerekirdi” anlamında bir incelik bulunduğu anlamına gelmektedir (İbn Âşûr, 1997, X: 210). Hz. Peygamber (s) iyi istemeyle hanımlarının memnuniyetini sağlamak amacıyla Allahu Teala’nın haram kılma yetkisine müdahale niteliği taşıyan bir tavır gösterdiği için yanlış yapmıştı (Tahrim, 66: 1) çünkü hiç kimsenin Allah’ın helal kıldığını haram kılma yetkisi yoktur (Zemahşeri, ts., IV: 568). Birtakım kimseler Allah rızasını kazanmak için ruhbanlık icad ettiler (Hadid, 57: 27). Ancak onların bu iyi istemeleri dikkate alınıp ruhbanlık yoluyla kulluk sergilemeleri kabul edilmedi. Görüldüğü gibi Kant’ın yaklaşımından farklı olarak Kur’an, ahlakîliği “salt iyi istemeye” indirgeyen yaklaşımı onaylamaz.

## Ödevlerin Çatışması ve Ödev Ahlakı

Evrensel ödevi kabul etmenin yanında birçok evrensellik dereceleri belirlemek gerekir: Babalık, analık, eşlik, evlatlık ödevi; başkanlık, arkadaşlık, yurttaşlık, insanlık ödevi; davranmak/düşünmek/ sevmek zorunda olmak. Her birine ait engelleri düşürecek ve onlardan bazılarını ötekilerin üzerine binecek şekilde, bütün bu kişiler ve kanılar hususunda bütün bu terimlere aynı kapsamı/genelliği meşru olarak atfetmek mümkün müdür? Bir başkandan üstlerine astları gibi davranmasını, bir kocadan da dünyanın bütün kadınlarına eşi gibi davranmasını istemeye yetkimiz var mıdır? Sınırların ötesinde her ödev bir ödev olmaktan çıkabilir ve hatta bir suça dönüşebilir. Şu halde daima kapsamı ancak yapıcı unsurların tabiatının ve uygun hale getirilmiş bütün bir şartlar birliğinin fonksiyonuna göre tanımlanabilen “izafi bir evrensel” söz konusudur. Ahlakçının başlıca işi ödevleri bölümlenmek ve onları tanımlamaktır. Kant'ta görülen, bir yandan dinî ve metafizik bağlarından koparıldıktan sonra müşterek ahlakın aynı kurallarını ve diğer yandan filozofun tercih ettiği faziletli hayat türü üzerine bazı şahsi görüşleri kanıtlamak amacıyla yapılmış bir çeşit adaptasyondur (Derraz, 1993: 54-55).

“Evimde saklanan arkadaşımın peşindeki katil onun evimde olup olmadığını sorduğunda ‘Evde yok!’ dediğimde suç işlemiş olurum.” diyen Kant'ın (Guyer, 2005: 325) ödev duygusundaki çatışmaları hiç göz önüne almadığı eleştirisi yapılmaktadır. Onun, gerçek hayatta ödevler arasında bir çatışma ihtimalini yok saydığını söylemek mümkündür. Oysa gerçek hayat, ödevler arasında çatışmalar ve insanı bir seçim yapmaya zorlamalarla doludur. Bir bireyin ülkesine karşı ödev duygusu onun uğruna savaşmasını ve gerekirse ölmesini, ailesine karşı ödev duygusunun ise onları terk etmemesini ve hayatta kalmasını ondan istemesi durumunda o birey ne yapmalıdır? Veya bir dostunun ona emanet ettiği bir sırrı saklaması mı, yoksa söylemesi mi gerekir? Dostuna karşı ödev duygusu onu saklamasını, yalan söylememe ödevi ise onu açıklamasını ondan isteyebilir. Bu durumda hangi buyruğa uyacaktır (Arslan, 2012: 227)? Gerçeği söylemek ve başkalarına karşı nazik olmak zorunda olduğumuza göre katı gerçek, zarar görmeksizin beyan olunmadığı zaman ne yapmak gerekir? Ben sözümü tutmalıyım fakat vaat ettiğim yardımın açık bir adaletsizliğin lehinde olduğunu keşfedersem ne olacak? Yalan söylemek yasaktır ve aynı şekilde kurtarabileceğim bir ruhu çürümeye terk etmek de bana yasaktır. Gerçek, masum bir üçüncü şahsı teşhir ettiği zaman ne yapılmalıdır? Bu durumda başkasının hayatı pahasına gerçeği söylemek, övülecek onurlu bir fiil mi yoksa kınanacak bencillik göstergesi bir fiil midir? Bir insan hayatını kurtarmak için bir yalan söylemeyi kendine müsaade etmek, esas itibarıyla bir hakir görme mi yoksa bizatihi bir feragat ve fedakârlık mıdır (Derraz, 1993: 57)? Kant'ın bir eylemin sonuçlarını hiç hesaba katma-

masına gelince bu, ne kadar doğrudur? Kişi her durumda koşulsuz olarak doğruyu söyleme hakkına sahip midir (Arslan, 2012: 227)?

Yukarıda söylendiği gibi Kant'ın iki ödevin karşı karşıya gelmesi durumunda çelişkiye düştüğü kanaati yaygındır. Ne var ki Kant, iki ödevin aynı anda karşımıza çıkmayacağını söylemektedir: Bir kurala göre hareket etmek gerekli olduğunda, ona zıt başka bir kurala uygun hareket etmek, ödev olmaktan çıkar (Kant, 1991: 50). Kur'an-ı Kerim'den örnek verecek olursak, insan hem ailevi sorumluluklarıyla hem de hakların temini amacıyla savaşmak sorumluluğuyla karşı karşıya gelebilir ve bu durumda inanan kişiden “toplumun maslahatını” ön plana alması beklenir: “*De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşlerinizi, eşlerinizi, aşiretinizi, kazandığınız mallar, kötüye gitmesinden korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihat-tan daha sevgili ise artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah, fasık topluluğu doğru yola erdirmez.*” (Nisa,4: 24). Ya da insanın karşısına aynı anda adalet ödevi ile akrabalarına karşı sorumluluk ödevi çıkabilir: “*Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şabitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şabitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şabitlik ederken gerçeği) çarpıtırmanız veya (şabitlikten) çekinerseniz şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.*” (Nisa, 4: 135). Kantçı bir gözle bu ikilemlere baktığımızda karşımıza aynı anda çıkan iki ödevden hangisinin ödevimiz olduğu ve hangisinin ödev olmaktan çıktığı konusunda kesin bir kural konamadığı görülmektedir. İki ödevin aynı anda Müslüman kimsenin karşısına çıkması durumunda onun ne yapacağına gelince, buna dair verilecek cevap zaman ve mekâna göre değişse de kişi menfaatine kıyasla kamu menfaatinin öncelenebileceği söylenebilir.

### **Buyrukların Niteliği ve Tasnifi**

Kant'a göre bütün buyruklar ya hipotetik (koşullu) ya da kategoriktir. İlki, bir kimsenin istediği bir başka şeyi başarma aracı olarak muhtemel bir eylemin pratik gerekliliğini temsil etmektedir. Hipotetik emirlerde olduğu gibi tahmin temelli olmayan ahlakî buyruk (2006: 29) da denebilecek kategorik buyruk (2006: 27) ise başka bir amacı işaret etmeksizin kendisi için nesnel olarak gerekli bir eylemi temsil etmektedir. Bütün buyruklar gerekli bir eylemin belirlenmesi için formüllerdir. Bu eylemin bir şekilde iyi olan bir istemenin ilkesiyle uyumluluğu gereklidir. Eylem salt *başka bir şeye* aracı olarak iyi ise, buyruk *hipotetik*dir. Eylem *kendi içinde iyi* olarak temsil ediliyorsa, buyruk *kategoriktir* çünkü kendi ilkesi gereği bir istemenin kendi içinde akılla uyumlu olması gereklidir (2006: 25). Başka bir deyişle, “Şöyle şöyle bir hedefe ulaşmak istiyorsan, böyle böyle davranmalısın.” şeklinde sonuca yönelik talimatlar hipotetik emirlerdir (Stroll, 2013: 131). Bu tür emirler adının da gösterdiği gibi koşullu emirlerdir. Ahlak yasası olan koşulsuz kategorik emirler

(Heimsoeth, 2012: 123) ise hiçbir kayda bağlamadan kesin ve mutlak olarak emrederler. Burada “Mutlak olarak sonucu ne olursa olsun doğruyu söyle.” şeklinde bir emir söz konusudur. Kant’a göre işte ancak bu ikinci tür emirler ve onların sonucu olarak gösterilen davranışlar ahlakî davranışlardır (Arslan, 2012: 224).

Kant’a göre bir tek nesnel (practical) buyruk vardır, o da şudur: Öyle bir ilkeye (maksim) göre davran ki, onun aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebilesin (2006: 31). Yine öyle davran ki, insanlığı ister kendi şahsında isterse başkasının şahsında olsun, her durumda asla bir araç olarak değil de, kendi başına bir amaç olarak gör (2006: 15, 38). Her ne kadar Kant ahlak anlayışını dine dayandırmasa da, onun deontolojik (ödev temelli) ahlak felsefesinin merkezi kavramı olan -bir sonraki başlıkta üzerinde duracağımız- “kategorik buyruk”u, İncil ve Kur’an ile paralellik arz etmektedir. İncil’de, “İnsanların size ne yapmalarını istiyorsanız, siz de onlara öyle yapın çünkü şeriat budur.” (Matta, VII, 12) denilirken, Kur’an’da da, “*Ey inananlar, kazandıklarınızın ve yerden sizin için çıkardığımız nimetlerin iyilerinden (Allah için) verin, kendiniz göz yummadan alamayacağımız kötü şeyleri sadaka vermeye kalkmayın. Bilin ki Allah zengindir, övülmüştür.*” (Bakara, 2: 267) denilerek benzer bir yaklaşım ortaya konulmaktadır. İslam peygamberi bu eşitlikçi sevgiyi imanlı oluş ile irtibatlandırmaktadır: “Sizden biri, kendi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe gerçek imana eremez.” (Buhârî, İman 6; Müslim, İman 71; Nesâî, İman 19; Tirmizî, Sıfatu’l-Kıyamet 60; İbnu Mâce, Mukaddime 9). Kant’tan çok daha önce “Hiçbir iyilik, insan onu başkaları için istemedikçe ahlakî erdeme dönüşmez.” diyen Farabî (872-951)’yi de bu bağlamda hatırlamış olalım (Çağrı, 1989: 88).

Kur’an’ın hipotetik buyruklarını, kendisinin kategorik buyruğu açısından eleştiren Kant şöyle demektedir: “Pratik akıl, tutkularla koşullanmış olarak yani eğilimlerin yararını sırf mutluluğun duygusal ilkesine göre yönetecek şekilde temele koyarsa... Muhammed’in cenneti ya da teosofların ve mistiklerin tanrılığın içinde eriyerek O’nunla birleşmeleri, evet bunların her biri kendi beğenisine göre kendi ucubesini akla zorla sokardı ve akli böylece bu biçimde düşlere terk etmektense, akla hiç sahip olmamak daha iyi olurdu.” (1999: 151). Kant’ın ucube olarak nitelediği ahiret Kur’an tarafından dünyada başıboş arzular, tutkular ve içgüdülerin (heva/nefs-i emmare) kontrolünü sağlamak için insanın ilgi, arzu, çıkar ve ihtiyaçlarını başkasına zarar vermeden karşılayan adalet ilkesinin bir devamıdır. Ancak Kant, koşullu buyrukları kategorik olarak ahlak dışı gördüğü için cennet vaadi ona ucube olarak görünmektedir. Halbuki cennet inananların yapmış oldukları iyi amellere karşılık bir ödüldür (Araf, 7: 43). “İyiliğin karşılığı iyiliktir.” şeklindeki kategorik buyruğun ışığında Allah ile insan arasında ahlakî bir sözleşme akdedilmiştir. Burada bir araçsallık değil, bakışmıllık ve paralellik söz konusudur: Akıl, ira-

de, hayat kapasiteleri ve bunlar için nimetlerinin bahşedilmesine karşılık şükran/saygı beklentisi (Güler, 2013: 31, 30).

Ahlakî yükümlülüğü gerekçesiz saf şekilde tesis eden, “Şunu yap çünkü öyle emredilmiştir” şeklindeki Kantçı formül, Kur’an’da pek sık rastlanır türden değildir. Bununla birlikte, hepsi Hicret sonrası olan faiz yasağı (Bakara, 2: 275), erkeğe ve kadına farklı oranlarda miras verilmesi (Nisa, 4: 11, 12, 176), belirli vakitlerde namaz kılmanın emredilmesi (Nisa, 4: 103) ve sadaka verilecek kimselerin kimler olabileceğinin (Tevbe, 9: 60) ifade edilmesine dair ayetler ile Kant’ın formülü arasındaki benzerlik Kur’an okurlarını pek şaşırtmasa gerektir.

Bir eylemin ödevle (duty) uyumlu bir şekilde ödevden dolayı mı yoksa çıkar amaçlı mı gerçekleştirildiği kolayca birbirinden ayırt edilebilir. Sözgelimi ödevle uyumlu bir şekilde bir dükkân sahibi tecrübesiz müşterisine bir malı yüksek fiyata satmaya çalışmaz. Çünkü sağduyulu bir tüccar malını herkese belli bir fiyattan satmaya gayret eder ki bir çocuk bile herkes gibi ondan alış-veriş yapabilsin. Böylece insanlara dürüst davranılmış olur. Fakat bu, o dükkân sahibinin görevden dolayı ve temel dürüstlük ilkesine göre hareket ettiğine inanmamız için yeterli değildir. Belki de onun böyle yapması ödevden değil sadece kişisel çıkarından dolayıdır (Kant, 2006: 11). Dolayısıyla Kant açısından ödevden dolayı -karşılıksız- yapılmayan iyi bir işin değeri yoktur. Bu noktada onun, “Allah’ım sana cehennemden korkarak ibadet ediyorsam beni cehennemde yak. Sana cennet ümidiyle tapıyorsam cennetini bana haram kıl. Benim sana olan sevgi ve ibadetim senin sevmeye ve kulluğa layık bir mabud oluşundandır.” diyen sevgiye dayalı sufi zühd ekolünün ilk temsilcisi Râbiatü’l-Adeviyye’nin (752-801), aşk ekolüne (Yılmaz, 2010: 105-106) yaklaştığı söylenebilir. Bir farkla ki, Kant ödev konusunda aklı ve ondan kaynaklandığını düşündüğü kategorik buyruğu, Râbiatü’l-Adeviyye ise Tanrı sevgisini ve O’ndan kaynaklanan ödevi (ilahî emri) ön plana almaktadır. Her ne kadar Kur’an’ın cennet nimetlerini saydıktan sonra teleolojik ahlak görüşlerinin terimleriyle söyleyecek olursak, -“*Allah’ın rızası daha büyüktür.*” (Tevbe, 9: 72) ayetiyle insana gösterilen- en yüce gayeye vurgu yapsa da (Bircan, 2004: 86) söz konusu aşk ekolü mensuplarının yaptığı gibi, Allah’a karşı sorumluluk bilincinde olanlara verilecek cennet ödülü (Al-i İmran, 3: 198) aşığılanmayı hak etmemektedir. Korku ve ümit düzeyinde kalan davranışların ahlakî olmadıkları Platon ve Aristoteles’ten nakledilmektedir (Aydın, 2002: 326). Yani, “menfaat ile ahlak-iyilik” arasında mistikler ve Kant tarafından ifade edilen “zıtlık” doğru olmadığı gibi, John Stuart Mill (1806–1873) ve William James (1842–1910) tarafından menfaat ile ahlak-iyilik arasında var olduğu söylenen mutlak “aynılık” de doğru değildir (Güler, 2013: 28).

Kant’ın eylemlere dair bir tasnifi de şöyledir: Eylemler baskı altında ve özgürce yapılan eylemler şeklinde ikiye ayrılır. Ahlakî eylemler ancak ikinci tür

eylemlerdir. Öte yandan özgürce yapılan eylemler de insanın eğilimlerinden ortaya çıkan eylemlerle, ödev duygusundan veya ödevden kaynaklanan eylemler olarak ikiye ayrılırlar. Birçok filozof, ahlakî eylemlerin insanın arzu ve eğilimlerini tatmin eden onlara cevap veren eylemler olduğunu savunmaktadır. Oysa Kant'a göre bunun tam tersine ancak ödev duygusunun etkisi, belirlenmesi sonucunda yapılan eylemler ahlakî eylemlerdir. Kant özgür olduğumuzdan ötürü sorumlu olmadığımızı, tersine sorumlu varlıklar olmamızdan dolayı özgür olmamız gerektiğini ileri sürer. Ona göre içimizde kesin bir şekilde varlığını hissettiğimiz bir ödev duygusu vardır. O, “Yapmalısın etmelisin” şeklindeki kesin buyruklarla varlığını belli etmektedir. Bir şeyden sorumlu olmamız için, onu yapma veya yapmama gücüne sahip olmamız gerekir. Madem içimizde böyle bir sorumluluk duygusu var, o halde özgürüz (Arslan, 2012: 222-223).

İnsanoğlunun aklıyla tespit edebileceği zaman ve mekânla sınırlı ödevler olabilir. Bu ödevlerden Allahu Teala'nın rızasına uygun yapılanları, O'nun rızasını kazanmak için yapılmamış olsa da İslami'dir ve güzeldir. Ne var ki ahirette kurtulanlardan olmak için iman gerekir (Müminun, 23: 1). İnsan bir ilişkiler sentezidir. Bu sentez hayati, şahsi, ailevi, toplumsal, beşeri ve ilahî unsurlar sistemidir. Ayrıca bunların hiçbirini ihmal etmek mümkün değildir. Ahlak duygusu bu bütünü toptan atılımını gerektirir. Bu da ancak onun bütün kısımlarını paralel olarak belli bir seviyeye kadar yükseltmekle mümkündür. Daha özel olarak onlardan birisi içinde uzmanlaşmadan önce insan ruhunun bütün değerlere iştirak etmesi gerekir. İslami ödev anlayışı böyledir (Derraz, 1993: 42): “Bil ki, ben, hem uyurum, hem namaz kılarım; oruç da tutarım, kadınlarla evlenirim de. Ey Osman, Allah'tan kork, zira ehlinin senin üzerinde hakkı var, misafirin senin üzerinde hakkı var, nefsinin senin üzerinde hakkı var. Öyle ise bazen oruç tut, bazen ye. Namaz da kıl, uykunu da al.” (Ebu Dâvud, Salât, 317). Kur'an'da *hayır* kavramı, ahlakî iyilik ve maddi menfaat anlamlarını birlikte içerir. Dünyanın/bedenin ayartıcı, acil menfaatleri (arzu/içgüdü, nefs-i emare, keyf/haz) hadsiz-hesapsız talep etme yerine, onları talep ederken hep ötekini gözetmiş, yani ahlakî bağlamda ötekinin katili, gasıbı olmamıştır. İslam tarihinde Allah rızası veya ahiret mutluluğu saikiyle özel mülkiyeti kamu mülkiyetine dönüştürme anlamına gelen vakıf müessesesi, bu ahlak metafiziğinin ürünüdür (Güler, 2013: 26).

Kant ahlakının birinci ilkesi, aklın birinci ilkesi olan “çelişkiden kurtulmak”tır. Buradan onun kategorik buyruğunun -bu bölümün girişinde “bir tek nesnel buyruk” şeklinde belirttiğimiz- birinci kuralı veya ilke[si] olan ama buyruk olmayan maksimi çıkar (Kant, 1999: 22). Herhangi bir eylemde bulunmadan önce bu davranışımızın herkes tarafından takip veya taklit edilebilir bir davranış olup olmadığını kendimize sormamız gerekir. Örneğin başkasının da bana yalan söylemesini doğru bulmaksızın ben başkasına yalan söy-

lemeyi doğru bulabilir miyim? Açıktır ki böyle bir kural, içinde bir çelişki barındırmaksızın savunulamaz. Oysa aklın birinci ve en önemli ilkesi, çelişkisizliktir. Kant ahlakının bu ilkesi evrenselleştirilebilme ilkesi olarak adlandırılır (Arslan, 2012: 225). Bir çocuğu katletmek isteyen bir zorba, çocuğun yeri hakkında bilgi almak istediğinde doğruyu söylemek mi yoksa söylememek mi daha doğrudur? Tabii ki ikincisi doğrudur. Tabii ki korumak söz konusu olduğunda bir ahlakî ilke olan yalana meyletmekle haksız yere bir cana kıyılmasını engellemek için o ilkeyi ihlal etmek gayri ahlakî kabul edilmemelidir. Zaten Kur'an-ı Kerim, kalbi imanla dolu olarak mutmain iken, dini inkâr etmeye mecbur bırakılıp da yalnız dilleriyle inkâr sözünü söyleyenleri bu söyledikleri yalan nedeniyle kınamamaktadır (Nahl, 16: 106).

### **Kategorik Buyruk Faydacılık Pragmatizm ve İmtihan**

Kant, herhangi bir çıkar ahlakına karşı çıkan ve ahlakî bakımdan iyi diye adlandırılan şeyi, “insanın doğal arzularının, eğilimlerinin doyurulması” olarak açıklayan ahlak kuramını en kararlı bir şekilde reddeden filozofların başında gelir (Arslan, 2012: 221). Onun doktrininin temel noktası, dolaysız vicdan ile irtibatlı kabul edilebilecek “fiilleri hoş giden veya gitmeyen neticelerine göre değil fakat herkese uygulanabilen ve bütün neticelerden bağımsız olan genel bir kural” gereğince değerlendirilen ahlakî hükümlerden ibarettir (Derraz, 1993: 48).

Mutluluğu merkeze alan faydacılık ile birlikte düşüncelerden ve teorilerden ziyade pratiği ön plana alan pragmatizme bakıldığında; her ikisinin de “Tanrı” inancını ve dini kabul ettiği ancak yine her ikisinin, insanın dünyadaki hayatını biricik ve asıl kabul ederek bunları birinin fayda diğerinin ise pragma açısından izah etmeye çalıştığı görülür. Her iki teori de Kant'ın gaye güdücü olmayan kategorik buyruğu (ödev ahlakı)na (Bircan, 2001: 22) karşı olmakta birleşmektedir. Ne var ki her ikisi de, Kur'an'ın ilk kategorik buyruğu olan varoluşu bir lütuf, ikram ve ihsan olarak algılayıp bunu verene –daha hiçbir şey talep etmeden- şükran ve saygı arz etmeyle de çalışmaktadır. Ancak, her iki teori de (faydacılık ve pragmatizm) insanı duyguları, çıkarları ve akıyla bir bütün olarak algılamada ve faydayı (adaleti) onaylamada -Kur'an'ın temelde ahiret değeriyle bunu gerçekleştirmek istemesi istisnasıyla- Kur'an'la birleşmektedirler. Allahu Teala'nın “*Biz sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve ürinlerden eksiltme ile imtihan edeceğiz. Müjdele o sabredenleri!*” (Bakara, 2: 155) şeklindeki sözünü içeren Kur'an, insanı ve dünyayı imtihan kavramıyla kurarken söz konusu yaklaşımlardan ne faydacılık, ne pragmatizm ne de Kant'ın kategorik buyruğu, bu ideaya/kavrama iltifat etmez. Kur'an dünyada karşılaştığımız doğru veya insanların neden olduğu acı, ıstırap ve sıkıntıyı (bela, şer, musibet, meşakkat) ve bunlara direnişi (sabır), ahlakî anlamda olgunlaşmanın yani hemcinslerimize karşı adil olmanın onların katili, gasıbı, zalimi olmamanın ve sonuç olarak da ahirette karşılığını alma-



nın bir parçası olarak belirlemektedir. Kant, Mill ve James'in dini ve Tanrı'yı olumlayan teorileri, insan ve dünya hayatını Kur'an'ın belirlediği gibi ahlakî bağlamda bir imtihan öznesi, yeri ve süresi olarak tayin etmedikleri için, ahlakî iyiyi ödev, fayda veya fonksiyon olarak bu dünyaya ve şimdiye indirgeyerek ahireti de es geçmektedirler (Güler, 2013: 35, 38, 39).

Allah, insanı bazı ahlakî hedefleri gerçekleştirmek üzere yeryüzünde denemektedir. İmtihanın ahlakî zemini şudur: Başta insanın kendisi olmak üzere, içinde yaşadığı güneş sistemi, dünya ve dünyanın içinde hayatını devam ettirmek üzere ihtiyaç duyduğu her şey, Allah tarafından rahmet, lütf, armağan, ikram, nimet ve rızık olarak verilmiştir. Bunlar Kur'an'da O'nun varlığının ve esirgeyciliğinin işareti olarak kavramsallaştırılmıştır. İnsandan beklenen, kendisine yaratılışında verilen ahlakî kapasiteyle “*Nefse ve onu biçimlendirene, Sonra da ona kötülük ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki, elbette nefsinizi temizleyip parlatan kurtulmuştur. Onu kirletip gömen de ziyana uğramıştır.*” (Şems, 91: 7-10) ayetinde ifade edildiği gibi -Kâdi Abdulcebbar'ın ifadesiyle- özgürce düşünerek (nazar) bu nimetlerin ve rızıkların karşılığı olarak bunları verene (Allah'a) şükran duymak (iman etmek), nankörlük etmemek ve hemcinslerine karşı dürüst olmak, hoyratlık yapmamak yani salih ameller işlemektir. İmtihanı emanet olarak kavramsallaştıran Kur'an, bu teklifin zorluğunu “*Yerin ve dağların üstlenmekten kaçınması*” (Ahzab, 33: 72) ifadesiyle belirtir. Bu gerilimin kolay aşılabilmesi için Allah imtihanın sonuna ödül ve ceza olarak (ahireti) tecil edilmiş bir ahlakî ekonomi de koymuştur. Ahiret, Allah'ın merhametinin ve adaletinin bir görünümüdür. O'nun razı olacağı ahlakî fazileti (erdem/salih amel) ortaya koymanın üç etkeni olabilir: Doğuştan fitratımıza yerleştirilmiş şükran duyma ve hemcinsimize merhamet (sempati) hissi ve ahirette karşılaşmayı umduğumuz ödül veya korktuğumuz ceza (tecil edilmiş fayda/ücret ve zarar/hüsran) (Güler, 2013: 41-42).

İbrahîmî monoteist din geleneğinin son halkasını oluşturan İslam dinine göre Tanrı, insanları ahlakî bağlamda imtihan için özgür olarak yaratmıştır: “*Allah, sizi imtihan etmek ve böylece hanginizin daha iyi (ahlakî) davrandığını görmek için hayatı ve ölümü yaratmıştır.*” (Mülk, 67: 2) Bunu gerçekleştirmek için de dünyadaki nimetleri insanlara hibe etmiş ve onlardan yaşadıkları sürece imtihanın içeriği olarak başta Allah'ı birleme (tevhid) olmak üzere, hemcinslerine karşı ahlakî sorumluluklarını yerine getirmekle sorumlu tutmuştur (salih amel). Bu imtihanın sonucu olarak başka bir dünyada (ahiret) ödüllendirilecek veya cezalandırılacaktır. Doğal olarak Müslümanların çoğunlukta olduğu bir toplumun kuracağı toplumsal-siyasi yapı, bu nihai gayeden bağımsız olamaz. Bir Müslüman, Allah ve ahiret yokmuş gibi “*Canım böyle istiyor.*” tarzında yaşayamaz: “*İnsan başıboş bırakılacağını mı sanıyor?*” (Kıyamet, 75: 36) Tevhid ve mead ilkeleri İslami ahlakın nihai gayesini tayin eder. Bu gayeden de Müslü-

manların oluşturduğu temel kültür alanları (bilim, felsefe, sanat, eğitim, hukuk, iktisat, siyaset vb.) şekillenir (Güler, 2013: 57).

### **Kur'an Ahlakı ve İyiliğin Derecelendirilmesi**

“Kur'an ahlakı” hem teleolojik hem de deontolojik bir karakter taşımaktadır; ama onu ne sadece teleolojik, ne de sadece deontolojik olarak tanımlayabiliriz. Bir gaye ve bu gayeye ulaştırılacak araçları/erdemleri (amel-i salih) belirlemesiyle teleolojik, bu gayenin her türlü hissi, patolojik, sosyal; adına ne denirse denilsin hiçbir dünyevi fayda/çıkar gütmenden sırf ahlakî emir olduğu için (*livechillab*) yapma zorunluluğu getirmesiyle deontolojiktir (Bircan, 2004: 86).

Kur'an dinî, toplumsal ve sırf ahlakî sorumluluğu tek emirde toplamaktadır: “*Ey iman edenler! Allah'a ve Resul'e hainlik etmeyiniz ki, bile bile kendi emanetlerinizi hıyanet etmiş olmasınız.*” (Tevbe, 9: 27). Bir anlamda, kabul edildiği andan itibaren her sorumluluk ahlakîdir. Kabul etmemizle birlikte, başkası tarafından yükümlü kılındığımız bir sorumluluk, deruni şahsiyetimizin bir gereği haline dönüşür. Şu halde, Kur'an'ın bize bizzat dinî mesuliyeti sırf ahlakî bir sorumluluk şeklinde sunduğunu görmek hayret verici değildir. Başka bir anlamda da denebilir ki, Kur'an'ın gibi bir ahlak için her sorumluluğun dinî bir sorumluluğa irca edilmiş ya da hiç değilse tabi kılınmış olması gerekir. Gerçekten de bu ahlak açısından ilahî otoritenin yanında sadece “onun emirlerine uygunluk arz eden bireysel taahhütler ve sosyal kurumlar” sorumluluk kaynağı olabilirler (Derraz, 1993: 72, 73).

“En yüksek iyi, ahlsal olarak belirlenmiş bir istemenin zorunlu olan en yüksek amacıdır.” diyen Kant'ın (1991: 151) bu sözünden yola çıkarak onun iyilik kategorilerini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Benzer şekilde, İslam ahlakı da bize ne kısıtlama ne de sınırlamayı içeren kesin ödev yani iman fiilinin dışında o, belirlenebilir her fiil içinde, ayırıcı ve yeterince açık işaretler verdiği iki iyi derecesi göstermektedir: Ödevini ihmal etmeksizin daha aşağıya inilemeyecek olan “aşgari miktar” (quantum minima) ve azamiyi aşmaksızın daha üstte bulunan şey. Başka bir deyişle, zorunlu iyi ve tavsiye olunan iyi. Onun zorunlu gösterdiği şey, her bir değere özlü bir iştirake yolu açmakta ve herkesi bu ortak aşamada durmamaya ve sürekli daha değerli derecelere yükselmeye teşvik etmektedir (Bakara, 2: 184, 219). Müesses hukukun üstüne o, “takva” faziletini yerleştirmekte ve özellikle “iyilik severlik” faziletinde ısrar etmektedir: “*Eğer eşlerinizi, onlara dokunmadan önce boşar ve mebri de belirlemiş bulursanız, o zaman borç, o belirlediğiniz miktarın yarısıdır. Ancak kadınlar veya nikâh akdini elinde bulunduran kimse bağışlarsa başka. Ey erkekler! sizin bağışlamamız ise takvaya daha yakındır. Aranızdaki fazileti unutmayın şüphesiz ki Allah, her ne yaparsanız hakkıyla görür.*” (Bakara, 2: 237). Vadesinde ödeme güçlüğü içinde bulunduğu zaman borçluya süre tanımak bir ödevdir; fakat onun borcunu kesin olarak bağışlamak daha da övülmeye layık bir harekettir: “*Eğer borçlu*

*darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar bir süre tanıyın. Ve bu gibi borçlulara alacağınızı bağışlayıp sadaka olarak bağışlamanız eğer bilerseniz sizin için, daha hayırlıdır.”* (Bakara, 2: 280). Bir haksızlığa karşı kendini savunmak bir haktır fakat sabretmek ve bağışlamak “büyüklerin” tavrıdır: “*Zulme uğradıktan sonra hak-kını alan kimseye gelince, işte onların aleyhinde ceza vermek için herhangi bir yol yoktur. Yol ancak insanlara zulmedenler ve yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenler aleyhinedir. İşte onlar için acı bir azap vardır. Her kim de sabreder ve kusuru bağışlarsa, işte bu elbette azmedilecek işlerdendir.* (Şura, 42: 41-43) (Derraz, 1993: 43-44).

## Sonuç

Kant'ın ahlakî ölçüyü toplumların izafi örflerine bırakmaması ve tüm insanları bağlayıcı bir ahlak telakkisi oluşturma çabası gayet anlamlıdır. Ne var ki Kur'an perspektifinden bakıldığında o, bunu belirleme yetkisini akla vermekle Yaratıcısının ahlak konusundaki hükmünü yok saymakla yanlış yapmaktadır.

Ahlak bağlamında menfaati ön plana alan Bentham'ın (Kutub, 1991, III: 160) dediği gibi Kant, bir ahlakî “deontoloji” -yani sadece evrenselleştirilebilir olup olmamasına bakarak her pratik kavramın ahlakî mi yoksa ahlak dışı mı olduğunu özel surette belirleyen somut bir ödevler bilimi- ortaya koyduğunu sanmıştır (Derraz, 1993: 48). Kant'ın ahlak anlayışının, -akılcı olmakla beraber- Tanrı'yı dışladığı söylenemez. Ne var ki Tanrı, Kant'ın ahlaktan anladığının tatbik edilmesi açısından sadece bir araçtır. O dinî prensipler yerine akılcı ilkeler belirlemeye çalışmıştır ve anlaşıldığı kadarıyla üzerinde herkesin ittifak edebileceği evrensel yasaları ortaya koyma arzusuyla yaşamıştır. Kur'an insanlara amaç olarak Allah'a kul olup onun emirlerine uygun bir hayat yaşayıp cennete kavuşmayı belirlerken, Kant'ta amaç insanlıktır.

Kant'ın kategorik buyruğun gereği olarak her halükârda doğru söylemek gerektiği vurgusu çokça eleştirilmiştir. Ancak onun “aynı anda iki ödevimizin olamayacağı” şeklindeki yaklaşımı bu eleştirileri oldukça zayıflatmaktadır. Bu yaklaşım Kur'an açısından da kabul edilebilir niteliktedir. İki ödev ile aynı anda karşılaşan Müslümanın hangisinin o an ödevinin olmadığına karar vermesi için ölçü, onun kendi çıkarını merkeze almayıp toplumun menfaatini öncelemesidir.

## Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: MEB Y., 1979.  
 Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 16. bs., Ankara:Adres Y., 2012.  
 Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 10. bs., İzmir: İzmir İlahiyat Fak. Vakfı Y., 1991.  
 Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: TDV Y., 1991.  
 Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Y., 2001.

Bircan, Hasan Hüseyin, “Teleolojik ve Deontolojik Açından ‘Li-Vechillah’ Teriminin Kur’an’ın Ahlak Değerleriyle İlişkisi”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Derg., 27:2, 2004: 65-86.

Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: İFAV Y., 1989.

Çelik, Sinan Kadir, “Kant Etiğinin Stoik Temelleri”, (Hızr.) Ercan Şen, *Immanuel Kant* (Muğla Üniv. Uluslararası Kant Semp. Bildirileri), Ankara: Vadi Y., 2006 : 370-377.

Derraz, Muhammed, *Kur’an Ahlakı*, (çev: Emrullah Yüksel-Ünver Günay), İstanbul: İz Y., 1993.

Fromm, Eric, *Erdem ve Mutluluk*, (çev: Ayda Yörükân), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1993.

Guyer, Paul, “Kant’ın Ödevler Sistemi”, (çev: Ali Kaftan), Cogito, 41-42, (2005): 278-337.

Güler, İlhami, *Kur’an’ın Ahlak Metafizigi*, Ankara: Ankara Okulu Y., 2013.

Heimsoeth, Heinz, *Kant’ın Felsefesi*, (çev: Takiyettin Mengüşloğlu), 5. bs., Ankara: Doğu Batı Y., 2012.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*, 30 c., Tunus: Daru Sahnun, 1997.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev: Aziz Yardımlı), 2. bs., İstanbul: İdea Y., 2008.

Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, (trans. M. Gregor), New York: Cambridge University Press, 1991.

Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, (trans. Peter Heath), Cambridge University Press, the USA, 1997.

Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, (trans. Mary Gregor), 11th edit., Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Kant, Immanuel, *Pratik Akılın Eleştirisi*, (çev: İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), 3. bs., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

Ketenci, Taşkır, **Topuz**, Metin, “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı” FLSF Dergi, 8 (2009): 1-16.

Kılıç, Recep, *Ahlakın Dinî Temeli*, Ankara: TDV Y., 1996.

Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, İstanbul: Ötüken Y., 2004.

Kutub, Seyyid, *İslam Düşüncesi*, (çev: Resul Tosun), 3 c., 3. bs., İstanbul: Dünya Y., 1991.

Oktay, Ayşe Sıdıka, “Kant’ta Evrensel Ahlak Yasaları ve Global Etik’e Katkıları”, (Hızr.) Ercan Şen, *Immanuel Kant* (Muğla Üniv. Uluslararası Kant Semp. Bildirileri), Ankara: Vadi Y., 2006, 392-400.

Rawls, John, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzleri”, (çev: Özlem Barın), Cogito, 41-42 (2005): 241-275.

Rrenban, Monad Wild, *Unforgettable Philosophy: In Early Works of Walter Benjamin*, the USA, Lexington Books, 2005.

Stroll, Avrum, “Kantçı Etik”, (çev: Mehmet Türkeri), *Etik Kuramları*, (Hızr. ve Derl.) Mehmet Türkeri, 2. bs., Ankara: Lotus Y., 2013.

Yetişken, Hülya, “Kant Etiği ile İlgisi Bakımından Kuçuradi’nin Etik Görüşü “, (Hızr.) Ercan Şen, *Immanuel Kant* (Muğla Üniv. Uluslararası Kant Semp. Bildirileri), Ankara: Vadi Y., 2006: 384-391.

Taberî, Muhammed bin Cerir (ö.310), *Câmiu’l-Beyan an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, 24 c., Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2000.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi’t-Tenzîl ve Uyunî’l-Ekâvil fi Vucûbi’t-Te’vil*, 4 c., Beyrut: Daru İhyâi’t-Turasi’l-Arabi, ts.

# İslam Düşüncesinde Ahlâk İlimi

Müfit Selim SARUHAN\*

**Öz** Bu makalede, İslam düşüncesinde ahlâk ilminin konumu eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır. Kur'an ve Sünnet ekseninde Kelam, Tasavvuf, Fıkıh ve İslam Felsefesi disiplinlerinin İslam düşüncesinde ahlâk ilminin teşekkülüne kaynaklık ettiği üzerinde durulacaktır.

**Anahtar kavramlar:** Ahlâk ilmi, İslam Ahlâk Felsefesi, İslam Düşüncesi

## *The Ethics in the Islamic Philosophy*

**Abstract** In this article the situation of Islamic Ethics within Islamic thought will be considered in a critical point of view. It is shown that ethics in Islam arise from these predominant sources: The Qur'an and Hadith; Kelâm (Islamic Theology); Tasawwuf (Islamic Mysticism); Fıqh (Islamic Law) and Islamic Philosophy. All of these branches are examined in relation to ethics.

**Keywords:** Ethics, Islamic Ethics, Islamic Moral Philosophy, Islamic Thought

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı

## Giriş: İslam'ın Ahlâkı

İslam düşüncesinde ahlâk konusunun ele alınacağı bu yazıda İslam'da ahlâk ilminin sağlıklı bir altyapıda değerlendirilmesi için başlangıçta sorulması gereken sorular olduğunu düşünüyoruz. Eskide yeniyi, yenide eskiyi bulmaya yönelik bir çaba içinde olma düşüncesini ifadelendirmeye çalışacağız. İnsanın yeryüzü serüveni aslında tümüyle bir anlama çabasıdır. Anlam buldukça insan yoluna devam eder. Anlam yoksa hayat da yoktur. Yaya yürüyen insanla uçağa binen insanın sadece konfor farklılığından söz edebiliriz. Anlamı bulma arzusu ve idrak keskinliği konusunda bizden önceki kuşakların daha az yetenekli olduğunu düşünmek yanlıı olur. Öyle olmazsa bugün kurduğumuz fakültelerde akademik çevrelerde geçmiş ve onu inşa eden düşünürleri açmılıyor olmazdık. Düşünceyi geliştiren, her soruya cevap bulmak değıldir. Sorular üretildikçe cevaplar varlık imkânına kavuşur.

İslam ahlâkı ifadesi, İslam'da ahlâk ilmi vurgusundan farklıdır. Birincisi kendine özgü bir özgünlüğü nitelerken ikincisi ise İslam düşüncesinde ahlâkın ele alınışını, algısını ve fenomen olarak konumunu işaret etmektedir.

İslam'da ahlâk başlığı bize, İslam dışında da ahlâk anlayışları olduğunu ifade eden bir terkiptir. Budist ahlâkı, Yahudi ahlâkı, Hıristiyan ahlâkı bu kümede düşünülmesi gereken ahlâklardır. Ahlâkın müstakil bir varlığı var mıdır, ne yapmalıyım, iyi ve mutluluk nerededir sorularıyla karşısında bulduğumuz felsefi ahlâk ne derecede bağımsız bir ahlâk kurabilmiştir?

Bir Yahudi Hıristiyan veya Müslüman'dan ahlâkı konu edinmeden kendi dinlerini anlatmalarını istediğimizde bir dini anlatmak ne kadar mümkün olacaktır? Dindarlık insanın şahsiyetiyle bütünleşip kimliğin bir parçası olarak algılanırken ahlâk neden sadece gönüllü bir hali ve kurumsallığı olmayan bir yapıyı ifade edegelmektedir?

Genel olarak din, içerik bakımından bünyesinde iman, ibadet ve ahlâk boyutlarını ihtiva ederken neden çoğunlukla kendini ahlâk üzerinden sunar? Müslüman Yahudi veya Hıristiyan olmam neyi gerektirir sorusuna ahlâkî referanslar olmaksızın hangi cevaplar verilebilir? Ahlâklı ve erdemli bir Müslümanı, Hıristiyan teolojisi İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu ve çarmıha gerilip tekrar dirildiğini kabul etmediği sürece ebediyyen yoklukla cezalanacak, dirilmeyi bile hak etmeyen biri olarak değerlendirebilmektedir. Tevhide ulaşmayan bir Hıristiyan'ın da erdemli bir hayat sürmesi İslam itikadınca makbul sayılmamaktadır. Her dini olan ahlâki midir, her ahlâki olan dinî midir? Peygamberler tarihine baktığımızda dinler tarihini helal ve haramlar tarihi olarak da okumak mümkündür." Eşyada asl olan ibahadır" prensibiyle bakıldığında Kur'an da "*barreme, hurrimel*" veya "*uhillel*" formunda gelen ayetler<sup>1</sup> geçmişte helal olanları haram kılmakta veya yasakları helal kılmaktadır. Bu nokta bizi ahlâki değerlerin izafiliği veya mutlaklığı problemlerini tartış-

maya yönlendirebilecek hareket noktalarına ulaştıracaktır. Bu aynı zamanda insanlığın düşünsel evrimine ve gelişimine dikkatleri çeken bir noktadır.

Yunan ahlâkı, metafizik ahlâkın ilk örneklerindedir. Bu ahlâkta, tabiatüstü ve mistik bir prensip yer almaz. Bu ahlâkların ortak gayesi, insanın saadetidir. Bu saadet hedonistlerde bedensel lezzetlere indirgenebildiği gibi Sokrates, Plato ve Aristoteles'te akli lezzetlere yönelebilmektedir. Bu ahlâk rasyonel bir karakter taşır. Ahlâki hareketlerin ölçüsü akıldır. İyi ve doğru, kötü ve yanlışın mukabilidirler. Bu ahlâkta çoğu kez “iyi ve “güzel” birbirlerinin yerini tutar. Tabiatın ahengi fikri egemendir. Ahenksizlik ve karışıklık ahlâkın zıddıdır. Ahlâki güzellik metafizik yetkinliktir. Yunan ahlâkında ferdi sorumluluk yoktur. Bununla birlikte adalet öne çıkar. Adalet akıl terazisiyle sosyal saadete ulaştırır.<sup>2</sup>

Aristo, *Nikomakhos'a Etik* eserinde bilgelik, erdem, adalet, cömertlik ve dostluktan söz ederken bu konudaki yorumlarının bilgi kaynağı neydi? Kendisi bir bilgi kaynağı olan aklın, bilgi kaynağı nedir?<sup>3</sup> Akıl, dış dünyadan ne kadar bağımsızdır? Akıl, bilgi üreten bir kaynak mıdır? Yoksa bilgileri birleştirip ayıran bir özellik mi taşır? Bu sorulara, epistemoloji açısından baktığımızda görürüz ki, insanın bilişsel sürecinde üzerinde uzlaşmaya varılmış ortak bir görüş yoktur. Akli olanın ne kadar tecrübî, sezgisel olanın ise ne kadar akli ve tecrübî olduğu derin tartışmalara açıktır. Dinî ahlâki göz ardı eden tutumların, akli olanın sınırlarını kaynağı ve değeri açısından ortaya koymaları gerekmektedir.

Dinî olan, kendisini “vahiy kaynaklı” olarak daha başlangıçta “insan çabası ve düşünsel sürecinin dışında” aşkın bir oluşum olarak sunduğu için dinî referans karşıtlarınca dışlanmaktadır. Bu anlayışlar, insanı her şeyin merkezinde kabul ettiklerinden insani olmayana değer vermeme tutumunu geliştirmektedirler.<sup>4</sup>

Hıristiyan ahlâkı tabiatüstü bir ahlâktır. Mistik karakterlidir. Ahlâki hareket aklın değil Tanrı'nın buyruğudur. Ahlâki fiilin gerçekleşmesinde akıl ile iman çeliştiğinde akıl bırakılır. Ahlâkın gayesi tabiatüstüdür. Bu ise ancak öbür dünyada gerçekleşecektir. Tabiat aslında kötüdür. İsteklerimiz tabiatın gelir. Bunun için tabiatın ötesi için yaşamak gerekir. Gaye, ezeli hayattır. Bu ahlâkın en büyük erdemi “Kurban”dır. İnsanın bu anlayışa göre, ezeli hayattaki kurtuluş için bu dünyada kendisini feda etmesi gerekir. Yunan ahlâkında ideal insan bilge iken, Hıristiyan ahlâkında ideal insan velî ve aziz olarak sunulur.<sup>5</sup>

Hıristiyan ahlâkına kaynaklık eden İncil'de “size denildi ki... ben size derim ki...” formunda yer alan ifadeler, amellerimizi niyete indirgemıştır.<sup>6</sup> “Size denildi ki” formunda, zina yapılmayacağı, ahde vefa gösterileceği, yalan yere yemin edilmeyeceği vurgusu hatırlatılıyor ardından “ben size derim ki” vurgusuyla, müntesipten niyetlerini gözden geçirmesi isteniyor. İncil'de sunulan bu hitap tarzı başlangıçta insan psikolojisi açısından “kalbim temiz” savun-

suna insanı yöneltmekte, amelleri ihmale yol açmaktadır. Bu sebeple Hıristiyanlık için amelin ön planda olmadığı zahiren bir sevgi ve imanı ön plana çıkarma görünümüne sahip bir din yargısını ifade edebiliriz.

*İslam Ablâka: Amellerin Niyetle Yücelişi:*

*Besmele: Niyetlerin Niyeti*

*Kelime-i Şehadet: En Yüksek Görev ve Sorumluluk Bilinci*

Şunu ifade etmeliyiz ki, İslam ahlâkında en temel ilke olan “Ameller niyetlere göredir” hadisine<sup>7</sup> göre, amellerimizi yücelten niyetlerimizdir. Davranışlarımızı zahiren iyi ve kötü olarak vasıflandırmadan önce arka plandaki hareket noktasının ne olduğu ölçümüz olmalıdır. Bir filin oluşmasında önce zihinde bir gayenin tasavvuru söz konusu olmaktadır. Bu tasavvur düşünmeye, sonra karara ve en son aşamada da eyleme, harekete dönüşmektedir. İslâm felsefesi açısından da kuvve halindeki aklın, *âlîme* yani kendisini bilmesi, düşünmesi, tasavvur etmesi sonucu *âmîle* yani yapıcı hale dönüşmesinde gerçekleşir. Niyet, bir yandan irade bir yandan da kast anlamlarını ihtiva eder. Namaz, oruç, hac gibi ibadetlerde, onların ifâ edilmesinde, niyet öngörülen koşullardan biridir. Zaten, İslâm düşüncesinin ana kaynağı olan Kur’an’da, “ıman ve âmelin” birbirleri ardınca zikredilmesi bir açıdan insanda bu gücün, yani inancını amele dönüştürme kapasitesinin olduğunu gösterdiği gibi, bir açıdan da iman edilen şeyleri amele dönüştürme niyetinin bulunması gerektiği anlatılır.<sup>8</sup> “Allah’ı inkar eden ona şirk koşan, ahirete inanmayan kimselerin amel­lerinin geçersiz (habitat)olduğunu” ifade eden ayetler<sup>9</sup>, İslam’da sahih itikadın ve niyetin yüceliğini vurgulamaktadır.

İslam düşüncesinin temel kavramlarından olan “Besmele”bu boyutuyla, davranış öncesi insan için en yüksek motivasyonu, hazır bulunuşluk düzeyini ifade etmektedir. İnsanı varlıkla irtibata geçiren en yüksek duyarlılık rahmet, kuşatıcılık ve koruyuculuk şuurunu ifade etmekte, niyetlerin niyeti olma özelliğini taşımaktadır. İslam düşüncesinde önemli bir diğer anahtar kavram da şehadettir. *Şehadet* bir şeye tanıklık etmektir. Bir olaya şahit olan kişi, bu şahitliğin sorumluluğunu yerine getirerek bilgisini dışa vurur, çevresiyle paylaşır. Duyduğu, gözlemediği hususları ve kendisinde oluşan bilgiyi paylaşmamak insana huzursuzluk verdiği gibi insanın doğasına ve özüne yabancılaşması anlamına gelir. Güzel bir sanat eserini beğenen kişi, ressamın veya mimarın meydana getirdiği bu eser karşısında beğenisini itiraf etme zorunluluğunu hisseder. Şahitlik; bir bilgi düzeyini, birikimini, anlamayı, kavramayı ve bunu dışa vurmayı nitelemektedir. Güzel olana, aklî olana, iyi olana hakkını vermek olduğu gibi, yanlış ve kötü olanı tanımak ve ondan uzaklaşmayı ifade etmektedir. Şehadet; insanın evren kitabını okuyup veya evren tablosunu görüp bütün benliğiyle bu olağanüstülüğü, düzeni, uyumu bütün hücreleriyle dışa vuruşu, itirafı ve geçici değerlerin sömürsünden kurtulup kalıcı olana tes-



limiyetin haykırışını ifade eder. Bu boyutuyla şeklen İslam’a ilk girişin sembolü olmakla birlikte iç dünyada yaşanan ve alınan kararlar açısından bir olgunluk düzeyini niteler. İnsanın mutsuzluğunun kaynağında şehadet getirememesi ve böylesi bir bilinçten uzak durması yatmaktadır. Bu kâinatı gözlemleyen insanın bu mükemmelliği itiraf etmesi ve dışa vurması insanın ruhunu özgürleştirir. İnsan üretken, yapıcı, kuşatıcı ve koruyucu bir zihniyete kavuşur. Kelime-i Şehadet bu boyutuyla; insanın bir karar almasını, hayatını bu karara göre devam ettirmesini, huzur, özgürlük ve anlam içinde ölüme hazır oluşunu nitelemektedir. Besmele ve şehadet Müslümanın iradesinin çekirdeğini oluşturur. Bu açıdan “ameller niyetlere göredir” ilkesinin anahtar kavramı olan niyetin, bilgi ve irade ile yakın ilgisi vardır. İslam ahlâkı bu açıdan bir bilgi, irade ve özgürlük ahlâkıdır. İslam ahlâkı insanın kapalı kalmış yeteneklerinin açığa çıkarılmasını önceler. Bu boyutuyla bir özgürleşme sürecidir.

Gazzâlî, irade konusunda iki temel tanım sunarak onu geliştirir. Buna göre, maksada uygun bulunan bir şeyin belirlenmesi<sup>10</sup> irade olduğu gibi, bir de bu gayeci irade tanımının yanı sıra özellik açısından da onu tanımlayarak, “bir şeyi, benzerinden ayırt etme, temyiz etme yeteneği”<sup>11</sup> olarak onu ele alır. Gazzâlî, irade meselesinin bir gaye boyutu olduğunu ve bir de vasita boyutu olduğunu, ilmin bilgiye konu olanlar için söz konusu olduğu gibi iradenin de seçmeye konu olan eylemler için olduğunu ifade eder.<sup>12</sup> Gazzâlî, bilgi ile irade arasında aracılık bağı kurarak, iradenin “bilinenin istenmesi” anlamına geldiğini belirtir. Ancak, bir istemede irade söz konusudur. İsteme ise, bilgi-den kaynaklanır. Bilgisiz, bilinçsiz, bir istek, irade olarak görülemez. İrade zorunlu olarak bilgiyi de muhtevirdir.<sup>13</sup>

### ***İslam’ın ahlâkı: Allah’ın ahlâkı***

Hız. Peygamber “Her dinin bir ahlâkı vardır. İslam’ın da ahlâkı “hayâ”dır<sup>14</sup> vurgusunu yaparken, İslam ahlâkının ayırt edici özelliğini doğrudan doğruya yüksek bir uyanıklık ve dirilik bilinciyle özdeşleştirmiştir. Hayâ etimolojik olarak “çekinmek” anlamına gelmektedir.<sup>15</sup> Kelimenin kökeninde “Hay” ile ortak bir zemin vardır. Kişinin, hayâ sahibi olması bir anlamda yaptığını bilme, bildiğini yapma ve bir anlık gafleti kabul etmeme durumunu niteler. Hayâ, insanın yanlış davranışlara düşmemek için uyanık ve diri bir bilince sahip olmasını nitelemektedir. İffetin türlerinden olup, insanda hem fitrî bilgi olarak doğuştan yer alır, bir de dinî bilgi olarak insana teklif edilir. İnsanda, hem fitrî ve hem de dinî bilgi sayesinde, şehvet gücünün aşırılıklarına kaçmadan utanacak şeyler yapmaktan kendini korur. Kişi, olayların sebep ve sonuçlarını bilmediği oranda utanca maruz kalır.

Felsefe, Kindî’nin diliyle, insanın gücü nispetinde yaratıcının fillerine benzemesidir. Kindî, felsefeyi “insanın gücü yettiği ölçüde Yüce Allah’ın fiillerine benzemek” olarak<sup>16</sup> tanımlarken aslında felsefeyi ahlâki ve erdemli bir ya-

şayıyla özdeştiirdiği gibi bir açıdan da din ve ahlâkla da özdeşleştirmektedir. İslam felsefesinde, insanın nihai yetkinliğini ifade etmek için ilah kelimesinden türetilmiş, metafizikçi filozof yerine, “müteellih” terimi kullanılır. *Müteellih*, teriminin en temel çağrışımı, bilgelik sevgisinin sıradan teorik bir amaç olmayıp Yararıcıya benzemek, yani ahlâki açıdan üstün bir konuma ulaşmaya çalışmaktır. Hz. Peygamberin “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanın” ifadesi Yararıcıya manen benzemeye çalışmaya bir vurgu ve çağrıdır.

İslam ahlâkına baktığımız zaman, Müslüman insanın hayat tarzının kaynağı yani ahlâkının temel referansları aşağıdaki gibi şekillenmektedir:

Allah’a ve insanlığa olan mesajlarına gönül rızası ile inanıp teslim olmak, Hz. Peygamberin Kur’an doğrultusunda yaşadığı hayatı örnek almak ve insanın doğuştan sahip olduğu duru fitratını ve vicdanını kirletmemesi için mücadele içinde olmak.<sup>17</sup>

### İslam Düşüncesinde Ahlâk İlimi

İslam Düşünce tarihinde ahlâk ilmi, çeşitli perspektiflerden ele alınmıştır. Buna göre, İslam düşüncesinde Ahlâk ilmi vurgusu bizi şu temel başlıklarla buluşturmaktadır;

- a) Ahlâk ilminin isimlendirilişii ile ilgili kaynaklar (hikmet-i ameliyye, ilm’ül edeb, ilm-i tehziübü’n-nefs, es-sınaatü’l hulkıyye, et-tıbbu’r-ruhani, Tibbu’n-nüfüs),
- b) Ahlâk kelimesinin etimolojik yapısı hakkında değerlendirmelerin yer aldığı *halk* ve *hulk* ayırımının temellendirilip işlendiği eserler,
- c) Ahlâk ilminin yerli ve yabancı kaynaklarının tespit edilmeye çalışıldığı eserler,
- d) Ahlâk ilminin oluşumuna etki eden şahsiyetler,
- e) Ahlâk ilminin temel mevzuları,
- f) İslam dinin iman, ibadet ve ahlâk boyutundan biri olarak ahlâki emir ve öğütlerin ele alındığı eserler,
- g) Kur’an ve hadislerde geçen ahlâki ilkeler, faziletler,
- h) Felsefi ahlâk çizgisinde oluşan Tedbir’ün-Nefs, Tedbir’ül-Menzil ve Tedbir’ül-Müdün kurgusu,
- i) Çağdaş dönemlerde klasik felsefenin dörtlü fazilet/erdem tasnifini aşmaya ve İslami değerler çerçevesinde erdemlerin yeniden tasnifine yönelik çalışmalar.<sup>18</sup>

İslam düşüncesinde ahlâk söz konusu olduğunda başlangıçta üç temel sacayağı olduğunu görürüz. Bu din, ahlâk ve felsefe gibi üç temel disiplinin bir

araya geldiği bir oluşumdur. Bu isimlendirme, onun tek başına ne dinî ve ne de tek başına felsefî bir sistem olduğunu ifade eder. İslâm ahlâkı ifadesi, Kur'an ekseninde bir dinî ahlâk anlayışını vurgularken, İslâm Ahlâk Felsefesi, dinî ahlâkın üzerine İslâm düşüncesinin ürünleri olan Kelâm Tasavvuf, Fıkıh ve İslâm Felsefesinin tüm birikimlerini de kapsayan bir bütünlüğü ve anlayışı ifade etmektedir. İslâm Ahlâk Felsefesi, İslâm'ın, ahlâkın ve felsefenin ortak bir ürünüdür. Bu boyutuyla İslâm Ahlâk Felsefesi, felsefe ve din uzlaşısının imkânı üzerine ciddi bir gösterge olarak görülebilir.

İslam Düşüncesinde ahlâkın konumu, matematiksel bir formül olarak bir çırpıda ifade edilmenin ötesinde ancak tümevarımsal bir yaklaşımla, parçaların doldurduğu bütünde görülüp anlaşılabilir bir mahiyete sahiptir. Tanımının yapılmasını, kapsamının genişliği zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte İslâm Ahlâk Felsefesi denilince; Ahlâk felsefesinin problemlerine İslâm düşüncesinin akli ve nakli verileriyle bakan, sorunlara bu ilkeler ışığında çözümler üreten bir değerler sistemi ve hayat felsefesi anlaşılabilir. İslâm düşüncesinin bakış açıları olan Kelâm ve Tasavvuf içerik olarak bu değerler sistemini beslerler. Ahlâk kelimesi, etimolojisi itibarıyla insanın psikolojik(hulk) ve fizyolojik(halk) yapısını nitelemektedir. Bu kelimenin yaratmak ve yaratılış ile ilgili yönü de vardır. Allah, Yaraticıdır (Hâlik). Tüm canlı ve cansızlar onun yarattıklarıdır (Mahlûkat). Bu boyutuyla ahlâk, insanın doğası ve yaratılışını ifade eder. Bu doğayı, biçimlendiren, halk eden Allah'tır. İnsanın ahlâklı olması bu açıdan bakıldığında, doğasıyla ve yaratılışıyla uyum içinde olması demektir. Yalan söylemek, ahlâki olmayan bir tutumdur dediğimizde bunun açılımı aslında, "yalan söylemek, doğamıza ve yaratılışımıza uygun olmayan bir tutumdur" anlamını içermektedir. İslâm Ahlâk Felsefesi, bu yönüyle insanı, doğal ve özsel olan çizgisiyle değerlendirmeye çalışan bir sistemdir. Ahlâki sorunlara felsefî bakış açısıdır. Bu bakış açısı sadece felsefeden yararlanmakla kalmaz dinî hakikatin perspektifiyle bu araştırma sürecini zenginleştirir. İslâm Ahlâk Felsefesinin içerik zenginliği kaynaklarının çeşitliliğiyle orantılıdır. Bu sistemin iç/yerli ve dış/yabancı kaynakları bulunmaktadır.<sup>19</sup>

İslâm Ahlâk Felsefesini besleyen ve geliştiren kaynaklar, iç/yerli ve dış/yabancı kaynaklar olmak üzere iki genel başlık altında değerlendirilebilir. Kur'an-ı Kerim ve Sünnet, İslâm Ahlâkının yerli/iç kaynaklarını oluşturur. İslâm Ahlâk Felsefesi üzerine araştırmaları bulunan *Hourani*, İslam düşünce tarihinde ahlâkla ilgili kitapları;

- Kural koyucu/normatif ve tahlilî/analitik olarak ikiye ayırır. Kural koyucu ve tahlilî kitapları yine kendi içlerinde;
- Dinî kural koyucu ve felsefî kural koyucu olarak ikiye ayırır.

*Hourani*'nin *kural koyucu dinî kitaplar* dediği şey, Kur'an merkezli kaynaklar sınıflamasına tekabül eder. Doğrudan Kur'an'a ve hadislere dayanarak ahlâk

kâideleri tespit eden türdür. Bu tür ahlâk kitapları ve çalışmalarının özelliği Kur'an ve hadis gibi dinî nass ve ilkelerin esas alınmasıdır. Devlet adamları için, siyaset sanatıyla alakalı yani siyasî *bikemiyat* gelenegine dayanan kural koyucu felsefi kitaplar, erdemi esas alarak, *ferdî ahlâk* ile *siyaset felsefesini* kapsarlar. Bu da kısmen yabancı kaynaklara karşılık gelmektedir. *Hourani*, tahlilî kitaplar derken Mu'tezile kelâmcılarının ortaya koydukları ahlâkî değer tartışmalarını, iyiyi, kötüyü, hüsûn ve kubûhu inceleyen ve bunları akıl vasıtasıyla bulacağımızı savunanları kasteder. Tahlilî felsefi kitaplar derken de, ahlâk üzerine yazılan kitapları, teorik ve pratik ahlâk anlayışlarını ve araştırmaları zikreder.<sup>20</sup>

### **İslâm Ahlâkının İç Dinamiği olarak Kur'an-ı Kerim ve Sünnet**

İslâm Ahlâkının en temel dayanağı Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an, insanı aydınlatan ilâhî bir rehber olarak, insanın iç ve dış dünyasını eğitmeyi, olgunlaştırmayı hedefleyen fikir ve davranışların teorik ve pratik olarak sunulduğu ilâhî bir kitaptır. Kuran, insanı bilgilendirirken ideal bir davranış bütünlüğünü hedeflemektedir. Kur'an'da tam ifade olarak "ahlâk" kelimesi bulunmaz. Bununla birlikte, tekil halde "*Hulk*" kelimesi yer alır.<sup>21</sup>

*Hikmet, Adalet, İffet ve Şecaat*; ahlâkî edebiyatın gerek klasik ve gerekse modern çalışmalarında yer almaktadır. Bu kavramlar, Kur'an ahlâkının çok boyutlu bir özelliğinin görünümü olarak ayetlerde karşımıza çıkmaktadır. Grek, Fars ve Hind kültürleriyle karşılaşmadan çok önce Müslümanlar, Kur'an'ın düşünce ikliminden istifade ederek bu kavramlarla tanışmışlardır.

"Kur'an bir ahlâk kitabıdır" vurgusu kendi içinde bir tartışma açabilmektedir. Bir açıdan Kur'an'ı, ahlâk kitabı olarak nitelemek, Kur'an'ı sadece ahlâka indirgeme olarak algılanmakta ve olumlu bir ifade olarak görülmemektedir. Kur'an'ın tevhid, nübüvvet ve mead eksenindeki temel konularının yanı sıra kozmolojik, toplumsal ve hukuki vurguları göz önüne alındığında ve İslam'ın bir hayat nizamı olduğu düşünüldüğünde "Kur'an bir ahlâk kitabıdır" ifadesi seküler bir kapı açıklığı anlamına gelebilmektedir. Öte tarafta Kur'an da ahlâk ile ilgili olmayan ne vardır sorusunu kendimize sorduğumuzda ilgisiz bir hususu bulmak da mümkün görünmemektedir. Söz gelimi, İhlas suresi Allah'ın varlığı ve birliğinden, biricikliğinden haber veren sure olarak başlangıçta ahlâkla ne ilgisi olabilir sorusuyla buluştursa da ahlâkî hayatın başlangıcında içtenlik, samimiyet, özgürlük olduğunu düşündüğümüzde ihlas ve tevhidin samimi bir ahlâkî davranışın temel koşulu olduğu sonucuna ulaşırız. Hukuk ayetleri gaye açısından okunduğunda bunların bir ahlâkî düzey inşasına yönelik olduğunu görürüz.

Macit Fahri, ahlâk prensipleri hakkında gerekli ipuçlarını elde etmek için Kur'an pasajlarındaki konulara bakmak gerektiği görüşündedir. Bunlar; doğru ve yanlışın doğası, ilâhî adalet ve kudret, ahlâkî özgürlük ve sorumluluk konularıdır. Kur'an'da, ahlâkî davranışların ve ilkelerin nazarı ve amelî olarak

ele alınıp işlendiğini görüyoruz. *Yükümlülük, sorumluluk, müeyyide, niyet, fiil, amel, gayret* gibi teorik ahlâkı meşgul eden konular kadar *ferdî ahlâk, emirler ve yasaklar, aile ahlâkı, sosyal ahlâk, devlet ahlâkı, dinî ahlâk* gibi hem teorik hem de pratik konular vardır. Ayetlerdeki insanın tefekkür boyutunu açış ve amelî sahada, seçimli davranışlarla hedeflenen tekâmül, Kur'an'ın, insan davranışlarını kuşatan boyutunu gösterir. Kur'an'ın, hedefinin ahlâk olduğunu belirtmek yerinde bir değerlendirme olacaktır. Kur'an, insanın önüne, iyi ve kötü ahlâkın özelliklerini sunar. “Hayr”, “maruf”, “ihsan”, “hasene”, “sıdk”, “istikame”, “şer”, “münker”, “seyyie”, “fısk”, “zûlm”, “cehalet” ve “zan” kelimeleri Kur'an'da bu açıdan yer alan ifadelerdendir. Kur'an-ı Kerim, insanlığı hem bilgilendirmekte ve hem de bu bilgilendirme neticesinde insanın sorumluluğunu vurgulamaktadır. İnsan, özgür olduğu için mesul tutulmakta ve bilgilendirilmektedir. İnsan, bilgilendiği ölçüde, ahlâkını olgunlaştırmakta ve gerçek hürriyete ulaşmaktadır.<sup>22</sup>

Kütüb-i Sitte ve hadis mecmualarında “Kitabu'l Birr”, ”Kitabu Hüsni'l Hulk” gibi başlıklar altında ahlâk hadisleri bulunmaktadır. Bunların değerlendirilmesi ve üzerinde düşünülmesi düşünce ve ahlâk dünyamıza yeni perspektifler sunmaktadır.

Sünnet, Hz. Muhammed(sav)'in yaşayış modelini bize anlatan sistemdir. Hz. Peygamberin Ahlâkı, Kur'an'la özdeş olduğuna göre Sünnet, Kur'an ahlâkının nasıl uygulanabileceğini Hz. Peygamberin şahsında somutlaştıran ve bize sunan uygulanabilirlik alanıdır. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı insanlara sadece aktaran değil açıklayan bir misyonu olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Sünnetin olgun ve ahlâklı insan olma sürecinde izlenecek bir örneklik sistemi olduğu unutulmamalıdır. Sünnet bireye, yaşama sevinci, hayat felsefesi sunan bir rehberlik okuludur. Bu okulda, insanlara güler bir yüzle bakmak sadaka yani doğruluk göstergesidir. Bu okul, insanın bütün canlılarla ilişkisini adalet, merhamet ve muhabbet düzleminde düzenler.

Ahlâki teori açısından hadislere bakıldığında ise hadislerin ilahî adalet, doğrunun tabiatı ve insan hürriyeti gibi kavramlar arasında daha karmaşık bir ilişki sunduğu söylenebilir. Buharî, Müslim gibi hadis kitaplarına baktığımızda, insanın bir eyleme ilişkin gücünden çok ilahî kudrete vurgu yapan hadisler rivayet ettiğini görebiliriz. İnsanın kaderinin önceden belirlendiği ve bunun dışında başka bir şey yapamayacağına dair hadislerin yoğun şekilde rivayet edildiği de aşîkârdır.<sup>23</sup>

### **İslam Ahlak Felsefesinin Kaynağı olarak Kelâm İlmi**

İslâm kelâmında *Mu'tezîle*, *Eş'ârîye* ve *Matûridîye* arasındaki farklılıkların temelinde itikadî konular kadar, bunların ahlâkî problemlere yaklaşımlarındaki metod farkları, dayandıkları bilgi kaynaklarının çeşitliği ve ahlâkî ilkeleri anlama ve yorumlamaları da vardır. Mu'tezilî Kelâmçılar İslâm düşüncesinin ilk

ahlâkçılardır. Mu'tezilî düşünürler iyilik ve doğruluk, ilahî adalet ve insanın sorumluluğu konusunda ortaya çıkan üç temel ahlâki soruya cevap bulmakla kalmamışlar, aynı zamanda daha sonra ortaya çıkan ahlâk teorilerinin de temelini atmışlardır. Mu'tezilî Kelâmçıların beş temel ilkesinden (usulu'l-hamse) biri "ahlâken tasvip edileni emretmek (emri maruf) ve ahlâken yerileni (nehyi münker) de emretmek"tir. Şehristanî'ye göre, Mu'tezilî Kelâmçıların temel anlayışı, husun ve kubuhun akıl ile bilinebileceği üzerine temellenmiştir. Mu'tezilî Kelâmçılar, bilgi ile doğru arasındaki ilişkiden hareketle, doğru ve yanlışın tabiatının akli olarak bilinebileceğini ve bunun da nihai olarak ilahî emirlerden bağımsız olduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Bu sorunun en sistematik tartışması ise Kadı Abdulcabbar(ö.1025) tarafından "*El-Muğnî*" adlı eserinde ortaya konulmuştur. Kadı Abdulcabbar'a göre, fiil, irade ve güç sahibi failce öngörülen maksadı gösteren unsura göre tanımlanmalıdır. Çünkü bütün fiiller, ahlâki olarak belirlenmemiştir. İyi ve kötü gibi sıfatlarla tanımlanan ve failin iradesinden kaynaklanan eylemler ahlâki olarak belirlenmiştir. Mu'tezile, ahlâki değerlerde *akli bilgiyi* esas alarak, onları görecelikten ayırmış olur. Kadı Abdülcebbbar ahlâki yargıların, *akli teemmül*le ulaşılan nesnel hükümler olduğunu belirterek, onları estetik hükümlerden ayırır. Kadı Abdülcebbbar akli bilgiyi esas alarak ahlâki yargılara yaklaşmakta, nesnel bir bakış açısı sergilemektedir.<sup>24</sup>

Bakillanî (ö.403/1113), Kadı Abdülcebbbar karşısında, başka bir esasa dayanarak, aklın tek başına davranışın, iyi ve kötü olup olmaması konusunda hüküm verme gücünde olmadığını ve bunun ancak şeriâtın izahıyla tespit edileceğini belirterek, Mu'tezile'ye karşı bir hüküm getirir. Kelâmî bilgi sistemi, kendi bünyesinde, hem akli bilgi ve hem de dinî bilginin esas alındığı akımları barındırmaktadır.<sup>25</sup>

İslâm ahlâkına ait, edebî ve felsefî nitelikteki eserler incelendiğinde, bu eserlerde doğrudan hürriyet meselesinin ele alınmadığı görülür. İslâm Ahlâk Felsefesinde "hürriyet" konusunun ele alındığı, incelendiği saha olarak karşımıza kelâm ilmi çıkmaktadır. Klasik ahlâk kitaplarında fitrî ahlâk ve mükteseb ahlâk tasnifine gidilmiştir. Mükteseb ahlâk tabiri kazanılmış, sonradan elde edilmiş ahlâki niteler. Bu da gösteriyor ki, klasik ahlâk kitapları, hürriyet meselesine ve onun insan davranışları için söz konusu olduğuna inandıkları için böylesi bir ayırma gitmişlerdir. Klasik ahlâk kitapları, hürriyet meselesini teorik planda ele almamışlardır. Erdem ve rezîlet konuları incelenirken erdemlerin insanda yer edip etmeyeceğini, huyların değişip değişmeyeceğini araştırırken de, zımnen hürriyet meselesi ile ilgilenmişlerdir. Klasik ahlâk kitaplarının yazarları, kelâmî eserlerdeki irade, fiil, kader, hürriyet meselelerini bilmekle birlikte, kitaplarında bunu müstakil ahlâki bir mesele olarak ele almamış, ama erdem, rezîlet, huy, karakter ve saâdet meselelerinin içinde pratik olarak eritmişlerdir. Bu yüzden *Encyclopaedia Iranica*'ya ahlâk maddesini yazan

Fazlurrahman'ın "İslâm'daki teolojik düşünce (kelâm) *ahlâk düşüncesi* hatta fıkıh düşüncesi üzerinde fiilî bir tesirde bulunmamıştır"<sup>26</sup> şeklindeki görüşüne katılmak da mümkün görülmemektedir.

### İslam Ahlak Felsefesinin Kaynağı Olarak Tasavvuf

Tasavvuf ahlâkı, nefse karşı verilen bir savaş ve bu yolla hürriyete ulaşmayı hedefleyen sistemdir. İnsanı, bencil duygularından hürleştirme süreci olarak ifade edilmektedir.

Sezgisel bilgilerle donanıplı tasavvufî tecrübelerle manevî bağımsızlığa ulaşmak konunun bu boyutunu sergiler. Tasavvuf, kavramların farklı anlamları ihtiva ettiği bir alan ve ahlâkî bir ekol olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvuf geleneği ve tarihi hakkında bir Tabakât yazarı olan Sülemî'nin ifadesiyle, fakr "*hiç bir şeyin insana sahib olmamasıdır.*" Sülemî'nin bu fikri, bir açıdan sûfî düşüncenin aynasıdır. Sülemî, bu ve benzer görüşlerinde tüm sûfî geleneğin sözcülüğünü yapmaktadır. Maddî imkânlardan mahrumiyet olarak bilinen fakirlik kavramı, tasavvuf ahlâkında görüldüğü üzere, manevî ahlâkî hürriyet anlamında ele alınıp incelenmiştir. Ahlâkî olgunluk, tasavvuf sistemindeki hürriyetle aynıdır. Tasavvuf tarihi, İslâm Ahlâk Felsefesine manevî özgürlüğü gösteren boyutuyla kaynaklık etmektedir.<sup>27</sup>

Tasavvuf, söylem ve yöntemleriyle bir pratik ahlâk okulu olarak anlaşılabilir. Bu okul, bütün dinsel birikimi ahlâkî söylem çizgisinde değerlendirmeyi hedeflemiştir.

### İslam Ahlak Felsefesinin Kaynağı Olarak Fıkıh

Ahlâk ve hukuk birey ve toplum hayatının vazgeçilmez iki temel ögesidir. Ahlâk ve hukuk gayeleri ve metotları açısından benzerlikler gösterdikleri gibi farklılıklar da gösterebilmektedir. İyiyi, adaleti, insan temel hak ve özgürlüklerini hedeflemeleri açısından gaye birliği içinde olmakla birlikte, davranışlarının ortaya çıkması ve ödül ve cezalardaki etkenlerin nitelikleri açısından farklılıklar göstermektedirler. Ahlâk ve hukuk birey ve bireylerin oluşturduğu toplumun düzenleyici unsurlarıdır. Ahlâk bir görev ilmidir. Birey Ahlâkî görevleri yerine getirdiği ölçüde özgürlüğünü güvence altına alır.

Ebû Hanife, itikâdla ilgili eserine "*el-Fıkhu'l Ekber*" adını vermiştir. Ebû Hanife, fıkıhın bir mesuliyetler ilmi olduğuna işaret ederek fıkıhı, "*kişinin leh ve aleyhinde olanı bilmesidir*" şeklinde tanımlamıştır. Bu, bir anlamda kişinin hak ve vazifelerini bilmesi anlamına gelir. Bu açıdan fıkıhı, bir görevler ilmi olarak nazar-ı dikkate alacak olursak o, görev ilmi olan ahlâkla da paralellik gösterir. Ahlâk felsefesi, ahlâkın temel ilkelerini felsefî olarak ele alıp incelediği gibi fıkıh da kendi alanındaki konuları fıkıh usûlü başlığı altında tetkik eder. Fıkıh usûlü *keyas*, *burhan*, *tümdengelim* ve *tümevarım* gibi metotları kullanırken, kendi içinde bir mantık disiplini barındırdığını gözler önüne sermektedir. Ahlâk

ilmi de, felsefî açıdan metodlarla iç içedir. Fıkıh, helal ve haramı metodik olarak incelerken, ahlâk felsefesi de iyi ve kötüyü benzer metodlarla tetkik eder. Fıkıh bir araştırma sahasıdır. Genelde insanın sorumluluğunu, sorumluluk derecelerini, helal ve haramı, uygun (caiz) olanı araştırmaktadır. Güncel bir mesele ile karşılaşınca, organ nakli veya iyileşme umudu kalmayan bir hastanın ölme isteği (ötenazi) gibi durumlarda, böylesi sorunlara cevap bulunmaya çalışılması noktasında fıkıh ve ahlâk kendi bilgi sistemlerinden hareketle çözüm bulmaya çalışırlar.

### İslâm Ahlâk Felsefesinin Kaynağı Olarak İslâm Felsefesi

Kindî (ö.860), Ebu Bekr Razî (ö.925), Fârâbî (ö.950), İbn Miskevayh (ö.1030), İbn Sinâ (ö.1037), Gazzâlî (ö.1111), İbn Bacce (ö.1138), İbn Tufeyl (ö.1185), İbn Rüşd (ö.1198), Nasreddin Tusî (ö.1274), Celâleddin Devvanî (ö.1501) gibi filozoflar, İslâm Ahlâk felsefesinin felsefî damarını oluştururlar.

İslâm ahlâk felsefesine ve eserlerine çeşitli etkilerin olmuş olması, onun özgünlüğü için bir engel teşkil etmez. İnsanlarda sağduyu paylaşılan ortak bir nimettir. İslâm toplumu, Grek felsefesi ile tercüme vasıtası ile tanışmadan çok önceleri bile, Kur'an'da yer alan teorik ve pratik ahlâkî prensiplerle, erdemler ve saâdet konusu ile iç içeydi.

İslâm felsefesinde ilimler tasnifinde Ahlâk ilmi de yerini bulur. Kindî, felsefî ilimler sınıflamasında, *felsefî akli* ve *felsefî amelî* ilimler tasnifine giderek, ahlâkı, *felsefî amelî* başlığı altında siyasetle birlikte sınıflandırır. Fârâbî ise genelde, ilimleri, yapıları ve karakterleri ve konuları açısından sınıflandırır. Karakterleri ve gayeleri açısından gruplandırma yaparken *naẓarî/teorik* ve *amelî/pratik ilimler* başlığını açar. Ahlâk ilmini, onun ifadesiyle, “*es Smaâtü'l Hulkiyye*”yi, amelî ilimler arasında sayar. Ayrıca, ilimleri konu ve elde edilimleri açısından sınıflandırırken de, *İlmü'l Medeni*, başlığının altında, siyaset ve ekonominin yanı sıra ahlâk ilmini de zikreder. “*Aksamu'l Ulum il Akliyye*” eserinde ise İbn Sinâ, ahlâkı, amelî/pratik felsefe olarak kaydeder.<sup>28</sup>

Ahlâk, nefsin yönetimi, evin yönetimi ve toplumların yönetimi gibi üç temel aşamayı içerir. Klasik bir felsefî ahlâk kitabını açtığımızda karşımıza ilk çıkan konu, nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî nefis olmak üzere üç görünümüdür. Bu konu, ahlâk kitaplarının ilk konusudur. Bunun iki amacı vardır. İnsanı maddî ve manevî boyutuyla tanıyarak ahlâkî bir varlık olarak konumlandırmaya çalışmak, öte taraftan evrendeki kötülükleri açıklayabilmek ve mutluluk meselesini metafiziksel boyutu ile ortaya koyabilmektir. Nefsin düşünen, öfke ve şehvet kuvvetleri, erdemlerin oluşumunda kaynak durumundadır. Saâdet meselesi de faal akılla ittisalle ilgilidir. Bitkisel nefsin, beslenme, büyüme ve üreme özellikleri varken, hayvanî nefsin bunlara ilaveten hareket ve idrak kuvvetleri vardır. Arzu ve nefret, insanın hareketinin kaynağında yer alırken şehvet ve öfkenin kaynağıdır. İnsanın idrakinin beş duyuşsal boyutu



ile bunların işlendiği iç duyuları vardır. İnsanî nefis ise tüm bu özelliklere sahip olmakla birlikte bitkisel ve hayvanî nefiste bulunmayan bilme ve yapma gücü ve buna bağlı olarak oluşan akıl gücüne sahiptir.<sup>29</sup>

## Sonuç

İslam düşüncesinde ahlâk ilmini konu edindiğimiz bu makalede bir ilim olarak ahlâk ilminin klasik kaynaklarda nasıl ele alındığını, temel problemlerin neler olduğunu ve bu meseleler üzerine modern zamanlarda ne tür tartışmalar eklendiğini resmetmeye çalıştık. Her dinin kendini sunduğu iman, ibadet ve ahlâk üçgeninde, İslam düşüncesinde ahlâk ilminin, teorik ve pratik veçheleriyle bu üçgenin kesişim noktalarında bulunduğunu görmekteyiz.

Kur'an'da yer alan ahlâkî ilke, kavram ve değerler İslam düşüncesinin en dinamik yönüne kaynaklık etmekle birlikte, bu kavram ve değerler sistemi derin bir hikmet penceresinden üzerinde yeterli teemmüle, tefekküre kavuşmamıştır. Bu kavuşma, bir süreç gerektirmektedir. Anlama ve kavrama bir anda olup konsere bir düzeye hapsolmek demek değildir. Anlama ve kavrama her an gelişen ve kendini açan bir nitelik arz eder. Bu bitmemişlik ve tüm zamanları kapsayan anlamın kendini açması ve sunması en kapsayıcı şekilde kendisini şu ayette sunar:

“Zamanı geldiğinde insana mesajlarımızı (evrenin) uçsuz bucaksız ufuklarında ve kendi öz benliklerinde (bulduklarıyla) tam olarak anlatacağız ki, bu (vahy)in tartışılmaz bir gerçek olduğu, apaçık ortaya çıksın. Rabbinin her şeye tanık olduğu(nu bilmeleri onlara) hala yetmez mi?”<sup>30</sup>

Bu açıdan denilebilir ki bu ayetin vurgusunda yer alan “anlatacağız, göstereceğız”vurgusu anlamının, kavramanın dinamik açılımlar içerdiğiidir. Süreç içinde anlayacağımızı, anlamlandıracağımızı, şu an için anladığımız şeyin bütünün bir parçası olduğunu ifade etmektedir.

Kelam, Tasavvuf, Fıkıh ve İslam Felsefesi birçok meselenin yanı sıra İslam ahlâkının anlaşılmasına çalışıldığı alanlardır. Bu disiplinlerde kavramlar ve dayandıkları epistemik kaynaklar, farklılıklar değışse de gaye birliğı ortadır. İslam Ahlâk Felsefemizi Maturidî, Kadı Abdülcebbar (ö.1025), Dihlevî (ö.1762), Muhasibî (ö.857), İbn Arabî (ö.1240), Karafî (ö.1285), Şatibî (ö.1388)'ye başvurmadan sadece Farabî, İbn Miskeveyh ve İbn Sina ve Gazalî'den çıkarmak ne kadar sağlıklı olabilir?

İslam düşüncesinde ahlâk ilmi, teorik ve pratik boyutuyla İslam'ın dinamik yönünü işaret etmektedir. Bu alanda ortaya konulacak çalışmalar, İslam medeniyetinin bir kez daha ve en kuvvetli şekilde açılmasına katkı sağlayacaktır.

## Notlar

- 1 Nisa 23, Maide 3, 96, Araf 33, Tevbe 29, İsrâ 33, En'am 151.
- 2 Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İstanbul: 1946, s.33-40.
- 3 Alpaslan Açıkgeçen, , *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992; İbrahim Hakkı Aydın, *Farabî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: 2003, s.21, 47, John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s.325; H. Bergson, *Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü*, Çev. M. S. Tunç, İstanbul: MEB Y., 1947, s.17.
- 4 Müfit Selim Saruhan, "Dini Ahlâk Neden Küçümsenir?" Kutadgu Bilig Felsefe- Bilim Araştırmaları Dergisi, 19 (2011), s.443-449.
- 5 Ülken Hilmi Ziya, *Ahlâk*, İstanbul: 1946, s.33-4.
- 6 Luka, 6: 20-48.
- 7 Buhari, Müslim, Ebu Davud, Tirmizi, Nesai, İbni Mace Nasburraye, Zeylai 1/301 Cafer el-Kattani S: 17)
- 8 Draz, Kur'an Ahlâkı s.223; Yusuf Musa, *Felsefetü'l Ahlâk fi'l İslâm*, s.28.
- 9 Maide 5, En'am 88, Bakara 217, Ali İmran 22, Maide 53.
- 10 Gazzali, *Tehâfütü'l Felasife*, s.11.
- 11 Gazzali, *el İktisadî'l-İhtikad*, Neşr. İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara: 1962, s.106.
- 12 Gazzali, *Tehâfüt*, s.11.
- 13 A. g. e. s.24-25.
- 14 Muvatta, Hüsnü'l-Hulk 9
- 15 Rağib el İsfehani, el Müfredat, "hy" maddesi; *Ezzeraiia ila mekarimi's Şeria*, Kahire, 1405/1985, s.288.
- 16 Kindî, *Risale fi Hudud'il-Eyya ve Rusâmibâ*, s.66.
- 17 Gürbüz Deniz, "İlahi Mana ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkisi", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s.75-99. ; Kamil Cihan, "İslam Ahlakının Temel İlke ve Değerleri" *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s.57, 69.
- 18 Enver Uysal, "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İslami Erdemler-İnsani Erdemler" U. Ü. İ. F. D. 1:3 (2003), 51-69; Cafer Sadık Yaran, , *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, İstanbul: 2011; Hüseyin Karaman, "İslam Ahlâkında Temel Erdemler", İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi (Ed.: Müfit Selim Saruhan) içinde, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- 19 Müfit Selim Saruhan, , *İslam Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara: 2005; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, İslam Ahlâk Felsefesi, Ankara: 2013; Cafer Sadık Yaran, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, İstanbul: 2011.
- 20 Hourani, G, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985, s.11 vd; İlhan Kutluer, *İslam Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, İstanbul 1994, 1-30.
- 21 "Bu emelkilerin âdetinden başka bir şey değildir." (Şuara 26/137), "Şüphesiz sen büyük bir ahlâk üzereşin." (Kalem 68/4), M. Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s.14.
- 22 Çağrıncı a. g. e., s.14; Fahri, 2004, 29-43; Saruhan, a. g. e., 24; Yaran, a. g. e., 11-23.
- 23 Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 44.
- 24 Fahri, a. g. e., 44.
- 25 Bakillani, Kitabu't Tevhid, 1947, 308-320.
- 26 Kutluer, a. g. e., s.15.
- 27 Çağrıncı, a. g. e., s.30-33.
- 28 Bayrakdar, s.117 vd.
- 29 Kutluer, age., s.1-30; Çağrıncı, age., s.14.
- 30 Fussilet 53; Muhammed Esed meali. [http://www.kuranmeali.org/41/fussilet\\_suresi/53.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/41/fussilet_suresi/53.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx)

# İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı\*

Murat DEMİRKOL\*\*

**Öz** Gerçekte birtakım farklılıklarla birlikte insanlığın ortak değeri ve fiilî bir gerçeklik olan ahlâk, ilmî bir disiplin olma hüviyetine filozofların çalışmalarıyla kavuşmuştur. Filozoflar ahlâkî pratik felsefenin en önemli dalı olarak ele almışlar ve onu geliştirdikleri nefis teorisinden hareketle felsefî bir disiplin halinde ortaya koymuşlardır. İnsanlar arası ilişkilerde vazgeçilmez bir temel işlevi gören ahlâk, nefsin güçleri, huy, erdem, erdemsizlik, yetkinlik, iyilik ve mutluluk kavramları ekseninde felsefî bir temel üzerine oturtulmuş; birey, aile ve şehir halkı şeklinde genişleyen halkalarda nasıl tezahür edeceği dakik bir anlatımla açıklığa kavuşturulmuştur. Bu makalede özellikle Müslüman filozofların ahlâk felsefesinin gelişimindeki katkıları önce sürece bağlı olarak, ardından kavram ve konuları açısından ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, ahlâk, nefis, huy, erdem

## *The Contributions of Muslim Philosophers to the Development of Moral Philosophy*

**Abstract** Even though it has some differences, as a common value and a reality, the Ethics became a scholarly discipline through the works of philosophers. The Philosophers saw the Ethics as the most important branch of the practical philosophy and constructed it as a philosophical discipline through the nafs theory which they have developed. This article examines the contributions of Muslim philosophers to the development of ethical philosophy, firstly as a process, and secondly as a conceptual and thematic set.

**Keywords:** Philosophy, ethics, nafs, self, habit, virtue

---

\* Bu makale, önemli ölçüde *NasîreddinTâsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi* adlı kitabımız ve bir editörlük çalışması olan *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içindeki "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler" başlıklı bölümümüz esas alınarak üretilmiştir.

\*\* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi ABD Öğretim Üyesi.

## Giriş

Ahlâk, yaşıyan bir gerçeklik olarak insanlığın ezeli ve ortak bir malı olsa da onu ilmî bir disiplin şeklinde ilk önce filozoflar kurmuş ve geliştirmiştir. İslam ilimler tarihinde bazen geçişkenliklere izin vermekle birlikte aklı ve nakli ilimler ya da felsefi ve dinî ilimler şeklinde bir tasnifle karşılaşmaktayız. Burada, ilimler tasnifinin başlangıçta filozoflar tarafından yapılmış olduğunu, dinî/şerî ilimleri de içine alan kapsamlı tasniflerin nispeten sonraki dönemlerde yapıldığını göz önünde bulundurmak durumundayız. Müslüman filozoflar tarafından özet bir anlatımla “şeyleri oldukları gibi bilmek” şeklinde tanımlanan felsefe/hikmet, Yunan felsefe mirasına bağlı kalınarak nazari/teorik ve amelî/pratik felsefe diye iki kısımda incelenmiştir. Matematik, tabii ilimler ve metafizik teorik felsefe kapsamında ele alınırken; ahlak, ev idaresi ve devlet yönetimi pratik felsefe kapsamında ele alınmıştır.

Daha sonra en gelişmiş örneklerinden birini Taşköprüzade'nin *Miftâhu's-Sa'âde*'sinde gördüğümüz ilimler tasnifinde varlık düzeylerine göre dörtlü bir sınıflandırmaya şahit olmaktayız. Müellif, ilimleri inceledikleri varlıkların varlık düzeyini dikkate alarak sınıflandırmıştır. Bu tasnif ana hatlarıyla özgün olmakla birlikte teferruatta eklektik bir nitelik taşımaktadır. Varlıklar; kitabî, ibarî, zihni ve aynî varlık dereceleri dikkate alınarak inceleme konusu yapılmıştır. Kitâbî varlıkları inceleyen ilimler; Edevâtu'l-hat, kavânînu'l-kitâbet, tahsinü'l-hat, tertübu'l-hurûf vb. dir. Bârî varlıkları inceleyen ilimler; Mehâricu'l-hurûf, lügat, vaz', iştikâk, tasrîf, nahiv, me'ânî, aruz vb. dir. Zihni varlıkları inceleyen ilimler; Mantık, nazar, cedel, hilâf, âdâbu'd-dersdir. Aynî varlıkları inceleyen ilimler: A. El-Hikmetu'n-nazariyye: el-Ulumu'l-ilâhiyye, İlmu't-tabîi (tıb, baytara, maadin, kimyâ, sihir vb.), el-Ulumu'r-riyâziye (hendese, hey'et, vb.). B. el-Hikmetu'l-ameliyye (ahlâk, siyâset vb.). C. El-Ulumu's-şer'iyye (usûlu'd-dîn, kırâ'at, hadîs, tefsîr vb.).<sup>1</sup>

Ahlâk, ilimleri aklı ve nakli diye ayırmaya dayalı sonraki tasniflerde bile filozoflara ait nazari hikmet ve amelî hikmet tasnifine uygun bir şekilde amelî hikmet kapsamında mütalaa edilmiştir. Ahlakî dinî ve kelamî perspektiften ele alan âlimler dahi konuları filozofların oluşturduğu kavramsal şablona uygun olarak incelemişlerdir. Ebu'l-Hasan el-Maverdi'nin *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*'i, Rağb el-İsfahani'nin *eş-Zeria ila Mekarimi's-Şeria (İslam'ın Ahlakî İlkeleri ile İnsan)*, *Tafsili'n-Neş'eteyn ve Tabsili's-Saadeteyn (İki Hayat İki Saadet)*'i ve Adudüddin İcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye*'si buna örnek olarak verilebilir.<sup>2</sup>

Filozofların ahlâk teorisi nefis analizine dayanmakta ve tabii bir karakter taşımaktadır. Bu özelliğinden dolayı felsefi ahlâk teorisinde iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik zaman, mekân ve kültür faktörlerine bağlı olarak değişmez. Bunun aksine dinî ve geleneksel ahlâk teorilerinde erdem ve erdemsizlik zaman, mekân, din ve gelenek faktörlerine göre değişiklik gösterebilir. Bir İslam

lam ve Hıristiyan ahlâkından ya da dinî ve seküler ahlâktan söz edilebildiği halde filozofların ortaya koyduğu ahlâk teorileri açısından bakıldığında Yunan filozoflarında veya Müslüman filozoflarda farklılaşan bir ahlâktan söz edilemez. Çünkü filozoflar ahlâkı hep insan tabiatı ve nefsini esas alarak geliştirmişlerdir. Meydana gelebilecek değişiklikler insan tabiatı ve nefsinin tanınması noktasında ortaya çıkacak yeni bilgilere bağlı değişikliklerden öteye geçmez.

### İslam Düşüncesinde Ahlâk Felsefesinin Gelişim Seyri

İslam ahlâk felsefesi, Antik Yunan filozoflarının ahlâk düşünceleri temelinde İslamî kaynaklarla desteklenerek geliştirilmiştir. Bu kaynakların sağladığı ahlâkî ilke ve öğretiler İslam ahlâk felsefesinde önemli bir yer işgal etmektedir. İslâm'da Kur'an ve hadisler yanında fıkıh, kelâm ve tasavvuf alanlarında yazılmış eserlerde de ahlâkî meselelerin ele alınmış olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Mâverdi'nin (ö.1058) *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn* adlı eseri geleneksel ahlâk ilminin önemli bir örneği olarak anılabilir.<sup>3</sup> Ahlâkî konular kelâm ilminde daha çok husûn ve kubuh, Tanrı'nın iradesi, insan hürriyeti ve kader gibi konular münasebetiyle ele alınmıştır. Bu konularda Mutezile, Eş'arîler ve Maturidîlere ait özel görüşler bulunmaktadır.<sup>4</sup>

İslam düşüncesinde felsefî ahlâkın doğuşunu sağlayan Yunan filozoflarına ait ahlâk eserlerinin ve bunlar üzerine yapılan şerhlerin önemli bir bölümü erken bir tarihte Arapçaya çevrilmiştir. Müslüman filozoflar, Platon'un başta *Devlet* olmak üzere diyaloglarının önemli bir kısmını incelemişlerdir. Aristoteles'in ünlü ahlâk kitabı *Nikhamakbos'a Etik*'ini İshak bin Huneyn on bir kısma ayrılmış olarak Arapçaya tercüme etmiştir. Aynı mütercimmin eserle ilgili bir şerhi de tercüme ettiği bildirilmektedir. Fârâbî özellikle bu eserin giriş kısmı üzerine bir şerh yazmıştır. Daha sonra İbn Rüşd de Aristoteles'in ahlâkî üzerine orta boy bir şerh kaleme almıştır.<sup>5</sup> Galen'in bugün sadece Arapça tercümesiyle tanınan *Fi'l-Ahlâk*'ı ve insanın kendi faziletlerini nasıl keşfedeceğine dair bir risalesi, İslam filozofları üzerinde oldukça etkili oldu. Müslüman ahlâkçıların ahlâkî ruhanî tıp olarak görmelerinde daha çok Galen'in etkili olduğu söylenebilir. Müslüman filozofları etkileyen diğer iki Yunanlı kaynak, yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilmiş olan *Fezailü'n-Nefs* ve *Teolojî*'dir.<sup>6</sup>

Kindî'nin (ö.866) ahlâkla ilgili görüşleri risaleleri içinde yer alan çeşitli bilgilerden, *Risale fi Hudûdül-Eşya ve Rûsûmihâ*'daki bazı tanımlardan ve özellikle *el-Hîleli Def'ül-Ahşân* adlı risalesinden çıkarılmaktadır. Kindî'nin ahlâkla ilgili *Risale fi Enme'n-Nefs* ve *Âdâbu'n-Nefs* adlı iki kayıp eserinden bahsedilmektedir. Kindî'nin *el-Hîleli Def'ül-Ahşân* adlı hacmi küçük eseri Âmirî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi ahlâk filozofları üzerinde çok etkili olmuştur. Hüz-nün mahiyeti, sebepleri ve tedavi yöntemleri gibi konuları ele alan eserde İslamî etkilerin yanı sıra Platoncu, Aristotelesçi, Stoacı ve Yeni Platoncu etki-

ler de bulunmaktadır. Kindî, İslam düşüncesinde ahlâk ile psikoloji arasındaki bağlantıyı ilk kuran filozof olarak yerini almıştır.<sup>7</sup>

Ebu Bekir Râzî (ö.925), yazdığı ahlâk kitabına, ahlâk ilmini ruhsal hastalıkların tedavisi olarak görmesi nedeniyle *et-Tıbbu'r-Ruhani* adını verdi. Eserde daha çok Platoncu unsurlara ağırlık verdiği ve ayrıca Galen'in etkisi altında kaldığı görülmektedir. Burada Râzî öfke, kıskançlık ve açgözlülük gibi nefsanî kötülöklere bir tabip gibi yaklaşmakta ve bunlardan kurtulma yollarını öğretmektedir. Bu eser psikolojik-felsefi bir karaktere sahiptir. Râzî'nin itidali ögütleyen, manevî hazlara yer veren ve filozofça yaşamının yollarını gösteren *es-Sıretü'l-Felsefiyye* adlı eseri de bir anlamda ahlâkla ilgilidir. Diğer birçok ahlâk filozofundan farklı olarak Râzî görüşlerini dinî metinlerle takviye cihetine gitmez. Şüphesiz bu onun vahiy karşısında takındığı menfi tavırdan ileri gelmektedir.<sup>8</sup>

İslam dünyasında felsefe kadar ahlâk ilminin sistemleştirilmesi konusunda da Fârâbî'nin (ö.950) büyük payı vardır. O psikoloji, ahlâk, din, felsefe ve siyaset arasındaki ilişkiyi tespit edip felsefesini bu temel üzerine kurmuştur. Fârâbî bir yandan Platon'un görüşleri ile Aristoteles'in görüşlerini, öte yandan felsefe ile dinî uzlaştırmaya çalışmıştır. Onun *et-Tenbih ala Sebîli's-Saade* ile *Tabsilii's-Saade*'si doğrudan ahlâkla ilgilidir. *el-Medinetü'l-Fazıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* ise haz ve saadet konularına ilaveten klasik ahlâk kitaplarının önemli bir bölümünü oluşturan siyaset felsefesi ile ilgilidir. Kindî ve Râzî'den farklı olarak Fârâbî, nefis hastalıklarının tedavisi üzerinde tek tek durmaz; ama ruhanî tıbbı devlet felsefesi kapsamında yer verir.<sup>9</sup> O asıl olarak entelektüel bir olgunlaşmadan, yani heyulanî düzeydeki insan aklının bilfiil akıl düzeyine geçmesi ve müstefad akıl düzeyinde hakikatleri bilme gücüne kavuştuktan sonra faal akıl ile birleşerek en yüksek mutluluğu kazanması konusu ile ilgilenmiştir. Fârâbî'nin erdem ve mutlulukla ilgili görüşleri bütün İslam filozofları üzerinde, ittisal teorisi ise İbn Sînâ, İbn Bacce ve İbn Tufeyl üzerinde etkili olmuştur.<sup>10</sup>

İbn Sînâ öncesi dönemde yaşamış filozoflardan Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin ahlâk ve siyaset konusunda yazmış olduğu *Kitabü's-Saade ve'l-İs'ad*, sistematik olmamakla birlikte ahlâk felsefesinin önemli kaynaklarından biri sayılır. Bu kitap, Müslüman filozofların ilgi alanlarını ve dayandıkları kaynakları göstermesi bakımından bir bilgi hazinesidir. Bu bakımdan Âmirî, Kindî'den Tûsî'ye uzanan ahlâk felsefesi geleneğinde önemli bir halkayı oluşturmaktadır.<sup>11</sup>

İbn Sînâ'nın ahlâka olan ilgisinin onun genel felsefesi içinde değerlendirildiğinde önemli bir yer işgal etmediği görülür. Onun bu konudaki iki önemli eserinden biri, Aristoteles'in *Nikomahos'a Ahlâk*'ının bazı bölümlerinin muhtasar tekrardan ibaret olan *İlmü'l-Ahlâk* adlı risalesidir. Bu risale *Tis'u Resail*

içinde yer almaktadır.<sup>12</sup> Bekir Karlığa, yaptığı araştırmalar sonucunda İbn Sînâ'ya ait bir ahlâk risalesine daha ulaşmış ve bunu "*İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risâlesi*" adlı makale içinde hem orijinal metin hem de Türkçe çeviri olarak neşretmiştir.<sup>13</sup> Bunlara ilave olarak onun *Tis'ü Resail* içerisinde yer alan *er-Risale fi's-Saade ve'l-Hüccaci'l-aşre fi enne'n-Nefse Cevberun* adlı bir risalesi de ahlak felsefesi açısından kayda değerdir ve nefsin cevherliğine dair on delili ve risalenin sonunda mutluluğu ve birtakım ahlakî hususları ele alması bakımından önemlidir. Özellikle aile yönetimi ve siyasetle ilgili olan diğer eseri ise *Kitabü's-Siyase*'dir.<sup>14</sup> Ayrıca o, *Şifa*, *Necât*, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, *er-Risaletü'l-Arşıyye* ve *Uyûnü'l-Hikme* gibi eserlerinde özellikle insanın mahiyeti, hayır, şer ve mutluluk meselelerine yer vermiştir. Daha yakından baktığımızda *Uyûnü'l-Hikme*'deki amelî hikmet tasnifinde Tûsî'nin ferdi, ailevî ve siyasî ahlâk tasnifine zemin hazırlayacak şekilde bir tasnif yaptığını ve *es-Şifa* ve *en-Necât'taki* nefis teorisiyle de nefis türleri, huy ve meleke konularını işleyerek İslam ahlâk felsefesine temel oluşturduğunu görmekteyiz. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Risale fi'l-Aşk*, *Risaletü't-Tayr* ve *Hay bin Yakzan* gibi mistik ve alegorik risaleleri nefsin yüce mertebelere çıkışını ve sonunda melik olarak nitelenen Tanrı'ya ulaşmasını felsefî bir roman üslubu içinde hikâye ettiği için felsefî ahlâkla ilgili sayılmaktadır.<sup>15</sup> Onun bu tür eserlerinin özellikle İbn Bacce'nin *Tedbirü'l-Mütevahhid* ve İbn Tufeyl'in *Hay bin Yakzan* adlı eserleri üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz.<sup>16</sup>

İslam ahlâk felsefesi konusunda yazılmış ilk sistematik eser İbn Miskevîh'e ait olup *Tebzîbü'l-Ahlâk* adını taşımaktadır. Bu çalışma, İslam dünyasında kaleme alınan birçok ahlâk kitabı için bir örnek olmuştur. Gazzalî'den Kınalızâde Ali Efendi'ye varıncaya kadar birçok ahlâkçı onun bu eserinden istifade etmiştir. Fakat *Tebzîbü'l-Ahlâk*'ın asıl etkisini Nasîreddin Tûsî üzerinde icra ettiğini görmekteyiz. Bu eseri esas alan Tûsî, ileriki sayfalarda hususi olarak irdeleyeceğimiz üzere İslam ahlâk felsefesinin temel başvuru kaynağı ve model eseri olan *Ahlâk-ı Nâsrî*'yi yazmıştır. Eserin en dikkate değer yanı, Fârâbî ile birlikte başlayan ittisale dayalı ahlâk anlayışından ziyade tecrübî ve Aristotelesçi bir anlayışa bağlı kalmış olmasıdır. Eserin nefsanî hastalıkların tedavisi kısmında Kindî'nin etkisi açıkça görülmektedir. Ayrıca eski filozofların görüşlerinin İslam'la uyusacak şekilde iktibas edilmesi ve yorumlanması onun geniş bir kabul görmesine sebep olmuştur. İbn Miskevîh'in ahlakî büyük oranda başta Aristoteles olmak üzere Platon ve Galen gibi Yunan filozoflarının eserlerine dayanmaktadır.<sup>17</sup>

Gazzalî'nin ahlâkçılığı daha çok dinî ve tasavvufî çerçevede değerlendirilmeye uygun olmakla birlikte felsefî ahlâk geleneğine özellikle nefsanî hastalıkların tedavisi bağlamında büyük katkısı olmuştur. Nitekim "*İhyau Ulumi'd-Din*"ın üçüncü cildi ile "*Mizânü'l-Amel*" adlı eserini ahlâka tahsis etmiştir. Onun *er-Risaletü'l-Ledünniyye* ve *Mişkati'l-Envar* adlı eserlerini tasavvufî ahlâk

açısından değerlendirmek gerekir. Gazzâlî'nin felsefî ahlâkta yaptığı dinîleş-tirme, Devvânî ve Kınalızâde gibi sonraki ahlâkçılar üzerinde etkili olmuştur.<sup>18</sup>

Gazzâlî sonrası felsefî ahlâkın, birbiriyle ilgili olmakla birlikte farklı özellikler taşıyan iki ana çizgiyi takip ettiği söylenebilir. Bunlardan birincisi, Fârâbî'nin daha metafizik mahiyetteki ittisal anlayışına dayanan ve İbn Sînâ'nın Maşrikî hikmet konulu eserlerinde belirgin hale gelen çizgi olup, en önemli temsilcileri, İbn Bacce ve İbn Tufeyl'dir. İbn Bacce, medenî dünyanın uzağında yaşayan bir arifin ruhsal tekâmülünü anlatan *Tedbirü'l-Mütevabbid'in*; İbn Tufeyl ise yine insanlardan uzak bir ortamda hakikatleri kavrayan ve felsefî bir yaşam tarzı geliştiren bir münzevinin serüvenini edebî bir üslupla anlatan *Hay bin Yakzan*'ın yazarıdır. Her ikisinde de konu, aklın imkânlarını sonuna kadar kullanabilen bir insanın hakikate ulaşmak için yaptığı fikrî ve ruhanî yolculuktur. İkinci çizgi ise İbn Miskeveyh'in temellerini atıp Nasîreddin Tûsî'nin sistemleştirdiği ve daha sonra İslam dünyasında Celeddin Devvanî, Kınalızâde Ali Efendi ve Muhyi-i Gülşenî gibi temsilciler tarafından geliştirilmiş olan felsefî ahlâk geleneğidir.<sup>19</sup>

İslam ahlâk düşüncesinin olgunluk dönemi temsilcilerinden olmaları itibariyle Nasîreddin Tûsî, Celeddin Devvanî ve Kınalızâde Ali Efendi'nin düşünce ve katkılarına ahlâk felsefesiyle özdeşleşen söz konusu eserlerinden hareketle daha yakından bakmak istiyoruz.

*Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsrî'si*: Felsefî ahlâk alanında kendisinden sonrakileri en çok etkileyen düşünür Nasîreddin Tûsî'dir. Ahlâk-ı Nâsrî, İslâm ahlâk düşüncesinde doğrudan felsefî ahlâkla ilgili olarak yazılmış ikinci eserdir. Birincisi, İbn Miskeveyh'e (ö: 1030) ait *Kitabu't-Tabâre* veya diğer adıyla *Tehzibu'l-Ahlâk*'tır. Bu iki kitap, Ebu Bekir Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Bacce'nin konuyla ilgili çalışmalarından sadece ahlâk felsefesi ve sistematik ahlâk ilmiyle ilgili olmaları itibariyle ayrılır. Ahlâk-ı Nâsrî, ahlâk ilminin ileriki yüzyıllarda telif edilen diğer örneklerinin hem şekil hem de içerik bakımından ilham kaynağı ve modeli olmuştur.

Tûsî'nin ahlâk düşüncesi bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun hem dinî hem felsefî hem de tasavvufî bir karakter taşıdığı söylenebilir. Bu çok boyutluluk, onun ahlâkî söyleminin bütün toplum kesimlerine hitap edecek bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Eserleri arasında *Ahlâk-ı Muhtesemî* ve *Evsâfu'l-Eşraf* daha çok dinî ve tasavvufî bir karakter arz ederken, *Ahlâk-ı Nâsrî* ve *er-Risâletü'n-Nasrîyye* daha çok felsefî karakter arz eder. Gafarov, Tûsî'nin bu felsefî karakterli ahlâk kitaplarıyla filozofça yaşamının ilkelerini ortaya koyduğunu ve böylece Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö.925) *es-Sîretü'l-Felsefiyye*'deki görüşlerini geliştirdiğini söyler.<sup>20</sup> *Ahlâk-ı Nâsrî*'nin *er-Risâletü'n-Nasrîyye*'den daha kapsamlı olduğunu söylemek mümkündür. Tûsî'de felsefî



ahlâk dendiğinde ilk akla gelen eserin *Ahlâk-ı Nâsirî* olması da zaten bu özelliğinden ileri gelmektedir. İslâm ahlâk düşüncesinde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ından sonra Tûsî tarafından daha kapsamlı bir şekilde yazılmış olan bu eserde başta İbn Miskeveyh olmak üzere Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî gibi İslâm düşünürlerinin yanı sıra ayrıca Sokrat, Platon ve Aristoteles gibi eski Yunan düşünürlerinin görüşlerinden de istifade edilerek ahlâkî yaşamın ve mutluluğun esasları ortaya konulmuştur.<sup>21</sup>

Pratik felsefenin İbn Sînâ'da aldığı son şeklin *Ahlâk-ı Nâsirî*'de 'Tehzîbü'l-Ahlâk, Tedbîr-i Menâzil ve Siyâset-i Müdün adlarını taşıyan üç ayrı başlık altında ayrıntılı olarak incelenmiş olması, bu eseri İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ından farklı kılan bir özelliktir. Böylece *Tehzîbü'l-Ahlâk* her ne kadar felsefî ahlâk konusunda yazılmış ilk sistemli eser olsa da *Ahlâk-ı Nâsirî* hem eski felsefî birikimi özetlemesi, hem de Tehzîbü'l-Ahlâk'tan başka iki yeni bölüm daha içermiş olması bakımından daha kapsayıcı bir özelliğe sahiptir. Pratik felsefeyi bu iki yeni bölümle birlikte genel ahlâk başlığı altında işleme geleneğini Tûsî başlatmış olsa da ondan önce Muhammed b. Ahmed Hârizmî'nin *Mefâtîhu'l-Ulum*'da Tûsî'ninkine benzer bir tasnif yaptığı görülmektedir.<sup>22</sup> Ahlâk-ı Nâsirî'nin bu bakımdan sahip olduğu orijinallığe rağmen birinci bölümünün *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ın serbest alıntısı olduğu göz ardı edilemez. Bu durum, İbn Miskeveyh'in Tûsî üzerinde ne kadar etkili olduğunu gösterir.

Eserin adı dikkate alındığında, ahlâk kelimesinin pratik felsefe ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır. Ahlâk teriminin anlamında yapılan bu değişiklik dikkat çekicidir. Eserin birinci bölümü olan ferdî ahlâkla ilgili yaptığı bir başka değişiklik, İbn Miskeveyh *Tehzîbü'l-Ahlâk*'a doğrudan insan nefsi ile başlarken Tûsî'nin önce ahlâkın diğer ilimler içindeki konumunu tespit etmiş olmasıdır. Ayrıca *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin birinci kısmının plan ve başlıklar açısından *Tehzîbü'l-Ahlâk*'a göre daha sistematik bir kitap görünümünde olduğu söylenebilir.

Tûsî'nin İslâm ahlâk düşüncesindeki yerini tespit etmemiz açısından oldukça önemli olan *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eseri, gerek sistem ve çerçeve, gerekse muhteva bakımından İslâm'da ahlâk düşüncesinin olgunluk döneminin en dikkate değer örneğidir.<sup>23</sup> Ayrıca bu eser sadece önceki felsefî birikimi özetlemesi ile değil, aynı zamanda kendisinden sonraki ahlâk düşüncesi üzerinde etkili olması bakımından da çok önemlidir. Nitekim ahlâk alanında Tûsî'den sonra yapılan çalışmaların çoğunun bu eserin kopyası denecek ölçüde etkisi altında yazıldığı görülmektedir.<sup>24</sup> Buna örnek olarak Adududdin el-İcî'nin (ö.1355) *Ahlâk-ı Adudîyye*'sini, Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö.1572) *Ahlâk-ı Alâî*'sini, Celâleddin Devvânî'nin (ö.1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'sini, Muhyî-i Gülşenî'nin (ö.1606) *Ahlâk-ı Kirâm*'ını ve Hüseyin Vâiz Kâşîfî'nin (ö.1505) *Ahlâk-ı Muhsinî*'sini verebiliriz.

Nasîreddin Tûsî, bu eseri, İsmailî yönetim altındaki Alamut'ta geçirdiği yıllarda yazmıştır. O, bu kitabı yazma sebebini eserin mukaddimesinde belirtmiştir. Kalenin İsmailî valisi Nâsıruddin Muhteşem, Tûsî'den, İbn Miskeveyh'in ahlâk eseri *Kitabu't-Tabâre*'yi Arapçadan Farsçaya tercüme etmesini ister. Tûsî, bu değerli eserin bütün anlam ve edebiyat güzelliğini tercümeyle aynen aktarmanın zorluğunu gerekçe göstererek bunun yerine yeni bir ahlâk kitabı yazmanın daha uygun olacağını söyler. Vali bunu kabul eder ve Tûsî, hem İbn Miskeveyh'in söz konusu eserinden hem de diğer bazı filozofların eserlerinden yararlanarak yeni bir ahlâk kitabı yazar.<sup>25</sup>

Ahlâk Eğitimi (Tehzîb-i Ahlâk), Ev İdaresi (Tedbîr-i Menzil) ve Devlet Yönetimi (Siyaset-i Müdün) şeklinde üç ana bölüme ayrılan *Ahlâk-ı Nâsırî'nin* birinci bölümünün en önemli kaynağı İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'idir. Ancak bu eserde yer alan aile ahlâkı ve siyasete dair bazı fikirler sonraki bölümlerde ilgili konular işlenirken kullanılmıştır. Ev İdaresi başlığını taşıyan ikinci ana bölümde ayrıca İbn Sînâ'nın bir risalesinden faydalanmıştır.<sup>26</sup> Devlet yönetiminin ele alındığı son bölümde *en önemli kaynak* Fârâbî'dir. Tûsî'nin, Fârâbî'nin sadece adını zikredip eserlerinin adını vermemekle birlikte, *Fusûlü'l-Medenî, el-Medînetü'l-Fâdıla* ve *Siyâsetü'l-Medenîyye* adlı eserlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> Bunlar dışında Tûsî'nin de atıfta bulunduğu gibi, İbn Mukaffa'nın *Âdâb'ı* da bu bölümün kaynakları arasında yer alır.<sup>28</sup>

*Celaleddin Devvânî'nin Ahlâk-ı Celâlî'si: Kitâbü'l-Ahlâk, Levâmiu'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk, Ahlâk-ı Celâlî* ve *Kitâb-ı Ahlâk-ı Celâlî*<sup>29</sup> adlarıyla bilinen bu Farsça eserin asıl ismi bizzat yazarın belirttiği üzere *Levâmiu'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk*'tir.<sup>30</sup>

Devvânî, bu kitabı telif sebebini eserinin girişinde bizzat açıklamıştır. Buna göre, ilmi ve okumayı seven Sultan Halil, Devvânî'den, daha önceki asırlarda yazılmış, fakat o günkü dilde kullanılmayan ibareler ve anlaşılması zor şiirler ihtiva eden kitapların meşhur sultanların, değerli imamların ve büyük filozofların sözlerini kapsayacak şekilde düzeltmesini ve tamamlamasını istemiş, o da ahlâk ilminin tamamını kuşatmaktan aciz olduğunu düşünerek, amelî hikmetin esaslarını ihtiva eden, ama delil ve örnek gösterirken *Kur'an* ayetlerinden, hadislerden ve sahabe, tabiîn, tasavvuf şeyhleri ve imamların sözlerinden, işrak filozoflarının lemalarından, keşf ehlinin zevklerinden yararlanan, bununla beraber söz konusu nüshanın konularını mümkün merteye koruyan ve hem ilmî hakikatleri isteyenler ve hem de amelî hikmete ilgi duyanların yeterli şekilde faydalanacakları bir eser yazmayı düşünmüş ve sonunda bu kitap ortaya çıkmıştır.<sup>31</sup> Devvânî'nin yararlandığı eser, ileriki satırlarda belirtiyeceği üzere Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı kitabıdır.

*Ahlâk-ı Celâlî*, Allah'a dua ve Hz. Peygamber'e salât ve selâm ile başlamaktadır. Takip eden sayfalarda, önce Sultan Uzun Hasan'ın övüldüğü, daha sonra

telif sebebi ve Şehzade Halil'e övgünün bulunduğu kısım yer almaktadır. Ardından, eserin giriş bölümü gelmekte ve burada insanın halifeliği, amelî hikmetin önemi, huyların değişebilirliği gibi konular incelenmektedir. Bu giriş dışında eser, her biri Lem'a adlı alt başlıklar içeren Lâmi isimli üç ana bölümden oluşmaktadır.

Eserin en hacimli kısmını oluşturan ve Tehzîb-i Ahlâk adını taşıyan birinci bölüm on alt başlıktan meydana gelmektedir. Nefsin kuvvetleri, bunlardan doğan erdemler/faziletler, dört temel erdem, tali erdemler, erdemsizlikler/reziletler, erdeme benzeyen huylar, adaletin önemi ve bölümleri, erdemlerin kazanılması, nefis sağlığının korunması ve psikolojik hastalıkları tedavi yolları bu bölümde ele alınmaktadır. *Ahlâk-ı Celâli'nin* en az yer kaplayan ikinci bölümü, Tedbîr-i Menzil (Ev Yönetimi) adını taşımakta olup bu bölümde altı alt başlık yer almaktadır. Tedbîr-i Müdün ve Rûsûm-i Padişahî (Devlet Yönetimi ve Padişahlık Kuralları) başlıklı üçüncü bölüm ise yedi kısımdan meydana gelmektedir. Bu üç bölümdeki alt başlıklar *Ahlâk-ı Nâsirî*dekilerden çok az farklılık gösterir. Eser bir sonuç/mağrib kısmı ile son bulur. Bu kısımda yazar, önce ana kaynağı olan NasîreddinTûsî'ye uyarak Simet-i Ulâ başlığıyla Platon'un Aristoteles'e nasihatini ve buna ilaveten kendi tasarrufuyla Simet-i Devvom başlığı altında Aristoteles'in İskender için yazdığı *Sırru'l-Esrâr* adlı eserden bazı nasihatleri nakletmektedir.

Devvânî, hem eserinin adını *Levâmiu'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk (Güzel Ahlâkla İlgili Aydınlak Pırlantaları)* şeklinde koyarken hem de bölümlerine Lâmi' (parlayan, pırlantı), alt başlıklara ise Lem'a (parlama) adını verirken İşrâkî ve tasavvufî eğilimin etkisi altındadır. Kendi ifadelerinden anlaşılacağı üzere Devvânî, amelî hikmetin konularını ele alan ve bu bilgileri ayetler, hadisler, sahabe ve tabiîn sözleri, imamların, mutasavvıfların ve işrak filozoflarının ifadeleri ve keşf ehlinin zevkleriyle süsleyen bir ahlâk kitabı tasarlamaktadır.<sup>32</sup> *Ahlâk-ı Celâli'de* edebî üslup, teşbihler, mecazlar ve şiirler, okuyucuda yazarın bu eseri sanki yalnızca edebî gücünü göstermek için yazmış olduğu gibi bir kanaatin oluşmasına yol açacak ölçüde yoğun ve baskındır.

Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli'deki temel kaynağının NasîreddinTûsî'ye ait Ahlâk-ı Nâsirî olduğunu bizâat itiraf etmektedir.*<sup>33</sup> Yazar, kitap boyunca bazen *Ahlâk-ı Nâsirî'yi doğrudan* anarak alıntı yapmakta, bazen de sadece atıfta bulunmakla yetinmektedir.<sup>34</sup> Bu bilgiler ışığında iki eser mukayese edildiğinde, *Ahlâk-ı Celâli'nin* her üç bölümünün de felsefî içerik bakımından büyük oranda *Ahlâk-ı Nâsirî'ye* dayandığı görülecektir.

*Ahlâk-ı Celâli'nin* felsefî kaynakları arasında orijinalliği nedeniyle Şehâbeddin Sühreverdî'ye değinmeden geçemeyiz. Devvânî eserinde tasavvufî bilginin değerini kanıtlama bağlamında Sühreverdî'nin *Talvîbât'ından bir alıntı yapmıştır.*<sup>35</sup> Bunun yanı sıra İbn Sînâ ile Şeyh Ebû Said Ebulhayr arasında cereyan

ettiği belirtilen bir konuşmayı aktarması da onun İşrakî ve tasavvufî eğiliminin eserindeki izlerini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>36</sup> Devvânî'nin yararlandığı diğer filozoflar, İbn Sînâ, Amirî, Sokrat, Platon ve Aristoteles'tir.

Devvânî'nin ahlâk konusunda sahip olduğu felsefî malzemeyi klasik ahlâk felsefesi kitaplarında nadir bulunan bir çerçevenin içine soktuğu ve dolayısıyla eserin çoğu zaman bir nasihatnâme veya siyasetnâme hüviyetine büründüğü görülmektedir. Onun tamamen felsefî geleneğe bağlı kalarak bir ahlâk kitabı yazmak yerine böyle bir yol izlemesi, kendisinin eklektik bir âlim oluşuna bağlanabilir.

Devvânî, ahlâk düşüncesinde genel olarak kendisinden önceki filozoflardan devraldığı görüşleri devam ettirmiştir. *Ahlâk-ı Nâsrî* vasıtasıyla tanıdığı İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'i esas alındığında, bu eserin ele aldığı sorunlara ekleme ve çıkarmalar dışında herhangi bir ilavede bulunmadığı görülür.<sup>37</sup> İbn Miskeveyh ve Tûsî konuları salt felsefî bir yaklaşımla ele almışken Devvânî ahlâk felsefesinin konularını dinî literatür ile takviye etmiş ve konuların işlenişine tasavvufî bir boyut kazandırmıştır. Anay, istidlal ve keşfin birlikte metot olarak benimsenmesini ve ancak her iki yöntemi şahsında toplayanların gerçek manada filozof olduklarının ileri sürülmesini felsefenin dinileştirildiğinin delili olarak değerlendirir. Burada sözü edilen felsefe, büyük ölçüde tasavvuftan istifade eden ve başta sezgi olmak üzere birçok konuda tasavvufa yakın fikirler ileri süren İşrak felsefesidir. Devvânî, felsefeyi bu şekilde anlamakla hakkında reddiyeler yazılan felsefe ve filozofların daha sevimli görünmesine zemin hazırlamayı düşünmüş olabilir.<sup>38</sup>

*Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî'si: Ahlâk-ı Alâî*, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk* ile temellerini attığı, Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsrî* ile olgunlaştırıp sistemli hale getirdiği ve Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* ile mevcudu dinî ve tasavvufî açıdan zenginleştirdiği ahlâk felsefesi geleneğinin dördüncü seçkin örneğidir. Hüseyin Vâiz Kâşıfî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî adlı kitabı, söz konusu felsefî ahlâk eserleri silsilesinden plan ve yöntemi itibarıyla farklı olmakla birlikte "erdemler"i kırk maddede ayrıntılı olarak ele alıp örneklendirmesi açısından önemli bir boşluğu doldurmaktadır.*<sup>39</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Nâsrî*, *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi incelemiş ve bunlara benzer dördüncü bir kitap yazmayı dşnmştir. Fakat ifadelerinden anlaşıldığına göre; dilinin kolay anlaşılması ve halk arasında diğerlerinden daha çok tanınmasına rağmen Kâşıfî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'sini ilim ve hikmetin gerektirdiği araştırmalara dayanarak yazılmadığı geresiyle yeterince ilmî ve felsefî bulmamıştır. Buradan onun planladığı ahlâk kitabını basit bir vaaz ve nasihat kitabı olarak düşünmediği, bilakis felsefî temeli olan kapsamlı bir eser yazmak istediği anlaşılmaktadır. Ayrıca her üç eserin de Farsça yazılmış olması onda Türkçe bir ahlâk kitabı telif etmenin gerekliliği konusunda bir motivasyon unsuru olmuştur.<sup>40</sup>

Kınalızâde eserinin adını *Ahlâk-ı Alâî* koyduğunu eserin başlarında yazdığı beyitlerde bizzat ifade etmektedir.<sup>41</sup> “*Nükhet-i Hulk-ı Ali Paşa’dan*” beytinin de işaret ettiği üzere düşünürümüz eserini zamanın Osmanlı veziri Semiz Ali Paşa’ya ithaf etmiştir.<sup>42</sup>

Giriş hariç tutulduğunda eser, kitap adı verilen üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci kitap, eserin en hacimli kısmı olup ahlâk ilmini konu edinmektedir.<sup>43</sup> Yazar bu bölümde bâb adını taşıyan dokuz alt başlıkta erdemler, erdemsizlikler, erdeme benzeyen erdemsizlikler, erdemi kazanma yolları, erdemlerin korunması ve ahlâkî hastalıkların tedavisi konularını ele almaktadır. Tedbîrî’l-Menzil adını taşıyan ve aile ahlâkını konu edinen ikinci kitapta bâb adlı sekiz bölüm bulunur.<sup>44</sup> *Ahlâk-ı Nâsrî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*’deki sistematığın dışına çıkılarak Ev Yönetimi bölümünde birden devlet yönetimiyle ilgili konulara geçildiği görülmektedir. İkinci kitabın altıncı bölümünden sonuna kadar devlet idaresini ilgilendiren konular ele alınmaktadır.<sup>45</sup> Altıncı bölüm “Tedbir-i Müdün, Zabt-ı Memalik, Kavaid-i Şahî ve Nevamis-i İlahî” adını taşımakta olup birinci fasılda insanın sosyalite ihtiyacı, ikinci fasılda ise de sevgi konusu incelenmektedir. “Siyaset-i Müdün” başlıklı yedinci alt bölümde devlet çeşitleri, yine aynı başlığı taşıyan sekizinci alt bölümde ise devlet başkanlığı ve adabı konuları işlenmektedir. Tedbîrî’l-Medîne adlı üçüncü kitapta *yöneticiler ile memur ve hizmetçileri arasındaki ilişkiler, dostluk ve düşmanlık konuları* ele alınır.<sup>46</sup> Kitabın son kısmında Ahlâk-ı Nâsrî’de bulunan Platon’un nasihatlerine ve *Ahlâk-ı Celâlî*’de buna ilaveten bulunan Aristoteles’in nasihatlerine ek olarak bazı şeyhlerin vasiyet ve nasihatleri sunulmuştur. Kınalızâde’nin deyişiyle bu anber kitabı miskle tamamlamıştır.<sup>47</sup>

*Ahlâk-ı Alâî*’nin dili oldukça ağırdır. Kınalızâde edebî gücünü ortaya koyacak ağır bir üslup tercih etmiş, görüşlerini sık sık beyit, mesnevî ve rubâî gibi değişik manzumelerle özetlemiştir. Bu özellik metni anlamayı zorlaştırmakta ve kitabın sanki halktan çok seçkin tabaka için yazıldığı hissini vermektedir. Fakat bu ağır anlatımın aile ve devlet konularının işlendiği son iki bölümde pek tercih edilmediği ve sade bir dil kullanıldığı dikkati çekmektedir. Oysa dua ve tasavvufî açıklamaların yer aldığı bölümler ağırdır ve anlaşılabilirliği zordur. Bu, düşünürümüzün hem Tûsî ve Devvânî’nin eserleri gibi felsefî yönü olan, hem de Kâşifî’nin eseri gibi herkesin anlayabileceği tarzda bir eser yazma çalışmasının, hem halka hem de seçkin zümreye hitap etme gayretinin göstergesidir.<sup>48</sup>

*Ahlâk-ı Alâî*’nin temel felsefî kaynakları, Kınalızâde’nin eseri telif amacını açıklarken belirttiği üzere Nasîreddin Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsrî*’si ve Celâleddin Devvânî’nin *Ahlâk-ı Celâlî*’sidir. Kâşifî’nin *Ahlâk-ı Muhsinî*’si felsefî boyuttan yoksun olmakla birlikte onun istifade ettiği bir kaynak konumundadır. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Celâlî*’nin de kaynağı olan Ahlâk-ı Nâsrî’ye daha çok yer vermiş ve amelî hikmeti ahlâk eğitimi, ev idaresi ve devlet yönetimi olarak üç bölümde

işleyen *Ablâk-ı Nâsırî*'den büyük oranda etkilenmiştir. O, Devvânî'ye genelde Tûsî'de kapalı gördüğü hususları açıklama veya konuya dinî bir muhteva kazandırma zarureti hissettiği zaman başvurmuştur.

*Ablâk-ı Alâî*'nin diğer felsefî kaynakları olan Pisagor, Empedokles, Sokrat, Platon, Aristoteles, Câlinûs, Hakîm Ebrus, Hermes, Diyojen, Batlamyus, Hakîm Ebû Katûtîs Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh gibi düşünürler onun aslında doğrudan değil, bilakis Tûsî aracılığıyla müracaat ettiği kaynaklardır.<sup>49</sup> Benzer örneklerin ve açıklamaların aynı konularda aynı üslupla yer alması Kınalızâde'nin bu kaynaklara büyük oranda Tûsî aracılığıyla ulaştığının kanıtıdır.

Kınalızâde'nin Tûsî ve Devvânî aracılığıyla başvurduğu kaynaklar dışında şahsen yaptığı özgün başvurular da vardır. Buna nefis konusunda İbn Sînâ'nın Şifa'sına yaptığı başvurular örnek olarak verilebilir.<sup>50</sup> Kınalızâde, adı geçen felsefî ahlâk klasiklerinde bulamadığı veya eksik gördüğü bilgileri telafi etmek için Gazâlî'nin eserlerine başvurmuştur. Gazâlî'nin onun üzerindeki etkisi daha ziyade ahlâk disiplinine dinî bir hüviyet kazandırma noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu etki, nefsanî hastalıklar ve tedavisi konusunda açıkça görülmektedir.<sup>51</sup>

*Ablâk-ı Alâî*, yer verdiği ayet ve hadis adedi bakımından hem *Tehzîbü'l-Ablâk*'tan hem *Ablâk-ı Nâsırî*'den hem de dinî referansları nispeten zengin olan *Ablâk-ı Celâlî*'den daha önde gelir.

Kınalızâde, kaynaklarından yararlanırken seçici davranmıştır. Konuları bazen Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinin bir tekrarıymış izlenimi uyandıracak ölçüde nakillerle işlese bile önceki iki kaynağından yer yer gerekli bulmadığı kısımları çıkarmış ya da kitabına onlarda olmayan yeni unsurlar eklemiş; hatta bazen onlarınkilerle ters düşen bazı görüşler serdetmiştir. Onun en otantik yönlerinden biri de Tûsî ve Devvânî'nin tersine, kız çocuklarına okuma ve yazma öğretilmesini savunmuş olmasıdır.<sup>52</sup> Ayrıca Kınalızâde, Tûsî'nin özel bir alt başlık altında yer verdiği "İçki İçme Âdâbı" kısmını çıkarıp yerine "Yeme ve İçme Âdâbı" konusunu işlemiştir.<sup>53</sup> Tûsî ve Devvânî ile ters düştüğü noktalardan biri ise züht hayatı lehindeki tutumudur.<sup>54</sup> Bozkurt, Kınalızâdenin *Ablâk-ı Alâî*'de dikkat çeken en önemli ve orijinal yönünün ahlakî felsefe-din uzlaştırması tarzında temellendirmesi olduğunu belirtmiş ve bunlarla ilgili bazı tespitlerde bulunmuştur.<sup>55</sup>

*Ablâk-ı Alâî* kendisinden sonra yazılan Ahlâk kitaplarına kaynaklık etmiştir. Mülkiye ve idadîlerde ders kitabı olması için Abdurrahman Şeref Bey tarafından kaleme alınan *İlmü'l-Ahlâk* adlı kitap bunlardan birisidir.<sup>56</sup> *Ablâk-ı Alâî* doğrudan olmasa da onun *Bergüzar-ı Ablâk* adlı muhtasarı ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>57</sup>

## Nefis Teorisine Dayalı Felsefî Ahlâk Düşüncesi

Filozofların ilimler tasnifinde teorik felsefe ve pratik felsefe şeklindeki bölümlenimin esas olduğunu belirtmiştik. Pratik felsefe, insan türünün iradî davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılp dünya ve ahiret hayatının hallerini düzenlemeye götürmesi bakımından bilinmesidir. Pratik felsefe, birey ve toplumla ilgili olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bireyle ilgili olana “Ahlâk Eğitimi” denir. Bu kısımlardan ikincisi de ev halkından ibaret olan topluluğa dair olan “Ev İdaresi” ve ortak şehir, vilayet, bölge veya ülke halkından oluşan topluluğa dair olan “Devlet Yönetimi”dir.<sup>58</sup>

Müslüman filozoflara göre ahlâk ilmi, insan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlâkı kazanmasını sağlayan ilimdir. Dolayısıyla bu ilmin konusu, iradeye bağlı olarak iyi ve kötü fiillere kaynaklık eden insan nefsidir. İnsan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlâka sahip olmasındaki amaç, insanın yetkinliği ve mutluluğudur. Bu aynı zamanda ahlâk ilminin amacının da insanın yetkinliği ve mutluluğu olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan Müslüman filozoflar felsefe eğitiminde ahlâk ilminin başa alınması gerektiği görüşündedirler. Çünkü nefsi kötü huylardan temizlenmeden yetkinliğe ulaşmak isteyen bir kişiye felsefe öğretmek onun kötülüğünün artmasına sebep olur.<sup>59</sup>

İslam ahlâk felsefesinde Ebu Bekir er-Râzî (ö.925) ile başlayan ahlâk ilmini tıp ilminden hareketle “ruhanî tıp” (tbb-ı ruhanî) olarak adlandırma geleneği hem Tûsî, hem de onu model alan diğer söz konusu üç ahlâkçı tarafından sürdürülmüştür.<sup>60</sup> Çünkü tıp ilmi bedeni yetkinleştirmeyi, ahlâk ilmi ise nefsi yetkinleştirmeyi amaçlamaktadır. Öte yandan tıbbın sağlığın korunması ve hastalığın tedavi edilmesi şeklinde iki kısmı olduğu gibi ahlâk ilminin de erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin yani nefsanî hastalıkların tedavi edilmesi şeklinde iki kısmı vardır.

Filozoflar ahlak görüşlerini nefis teorisi üzerine inşa etmişlerdir. Felsefî ahlak perspektifi diğer ahlak perspektiflerinden özellikle bu yönüyle ayrılır. Ahlak felsefesinde nefis, bitkisel, hayvanî ve insanî diye üçlü bir tasnif çerçevesinde incelenmekle birlikte ahlakın konusu olanlar hayvanî ve özellikle de insanî nefistir. Bu Aristocu üçlü tasnifin Platoncu nefis teorisindeki karşılığı şehvî, gazabî ve âkile nefislerdir.

Nefis ile beden birleşince beden canlılık, türsel suret ve yetkinlik kazanmış; nefis ise fonksiyonlarını icra edecek bir âlete kavuşmuş olur. Bunun sonucu olarak bedende beslenme, büyüme, uygun olanı çekip uygun olmayanı itme gibi bazı canlılık belirtisi özellikler ortaya çıkar. Bu durumda nefis, kuvve halindeki canlı cismin ilk yetkinliğidir. Bitki, hayvan ve insanların özel nefisleri ait oldukları canlı türün fonksiyonlarını belirlemektedir. Bundan dolayı bedende ortaya çıkan fiillerin ilkesi beden değil, nefistir. Buna göre beslenme,

büyüme ve ürelemeyle ilgili fonksiyonları bitkisel nefis, hareket ve bazı iradî eylemlerle ilgili fonksiyonları hayvanî nefis, düşünme gibi fonksiyonları nefis-i natika denilen insanî nefis icra etmektedir. İnsan, bitkisel nefiste bitkilerle, hayvanî nefiste hayvanlarla ortaktır. Fakat insanı bitki ve hayvandan ayıran yönü onun nefis-i natika ile gerçekleşen düşünme özelliğidir.

İnsanî nefsin bedeni yönetme şekli konusunda önceki İslam filozoflarını takip eden Tûsî'ye göre beden nefsin aracı konumundadır. Nefsin bedendeki tasarrufu organlar vasıtasıyla gerçekleşir. Tûsî'de nefis-beden ilişkisinin ahlâkî yönünü oluşturan teorik ve pratik akıl ayrımı, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh aracılığı ile Aristoteles'e dayanır. Buna göre soyut bir cevher olan düşünen nefsin biri akledilir âleme, diğeri hissedilir âleme olmak üzere iki yönü vardır. Teorik akıl kendi üstündeki prensiple irtibat kurarak müstefâd olurken, pratik akıl onun bedenle ilişkisini sağlar. İnsanî nefsin kendisinden yukarıda olana yönelmesiyle ilimler, aşağıda olana yönelmesiyle ise ahlâk ortaya çıkar.

İnsan nefisini şehvet, öfke ve akıl kuvvelerine ayırmakla birlikte birbirleriyle ilişkili olarak ele alan Platoncu üçlü nefis anlayışı esas olmak üzere; insan nefisini tabiat felsefesinden hareketle bitkisel, hayvanî ve insanî kuvveler şeklinde inceleyen Aristotelesçi nefis anlayışı, Müslüman filozoflarda yerine göre ayrı veya birleşik olarak ahlâk ilmine temel olmuştur.

Buna göre İbn Sînâ'nın Aristotelesçi üçlü ayırımına paralel olarak canlı dünyada görülen değişik fiiller üç başlık altında incelenebilir: Birincisi, tüm canlı varlık dünyasına yayılmış olan beslenme, üreme ve büyüme faaliyetleridir. İkincisi, hayvan ve insanda ortaklaşa bulunan iradî hareket, duyum ve hayal gibi psikolojik etkinliklerdir. Üçüncüsü ise sadece insanda bulunan aklî fiillerdir. Bu üç çeşit fiile bitkisel, hayvanî ve insanî nefis türleri karşılık gelir.

İbn Sînâ'yı takip eden Tûsî hayvanî nefsin kuvvetlerini iki kategoride inceler. Birinci kategoride iradî tahrik, ikinci kategoride ise organlarla idrak kuvvesi yer almaktadır. İradî tahrik kuvvesinin görevi, yararlı olanı çekmek, zararlı olanı itmektir. Bu bakımdan bu kuvvenin şehvî ve gazabî olmak üzere iki işlevi söz konusudur. Hayvanî nefsin organik idrak kuvvesi, işlevlerini iç ve dış duyumlar vasıtasıyla yerine getirir. Bu durumda hayvanî nefsin algı kuvvesi de iç ve dış duyumlarla olmak üzere iki kısımdır.

İnsanî nefis insana özgü olup, düşünme kuvvesi ile temayüz eder. İnsanî nefsin kendi işlevleri yanında bitkisel ve hayvanî nefis türlerinin güç ve işlevlerini içermesi, bu iki nefis türünü birer kuvve olarak ihtiva etmesi şeklinde olur. Tûsî'nin İbn Sînâ vasıtasıyla benimsediği Aristotelesçi anlayışa göre nefis bir hareket prensibi olarak görünmekte ve kuvvelerinden söz edilmektedir. Aynı şekilde bir tek nefis ve onun çeşitli fonksiyonlarından bahsedilmektedir. Nefsin bu fonksiyonları icra ederken belli isimler alması Platoncu anlamda farklı nefislerin varlığına delalet etmez. Tûsî, insanî nefsin bu kuvvele-



rinin üç ayrı nefis olarak adlandırıldığına dikkat çeker. Hatta Tûsî bu Aristotelesçi tasnifin yanı sıra nefsin kuvvelerinden şehvî, gazabî ve âkile, başka bir deyişle behimî, sebuî ve melekî olmak üzere üç nefis olarak da bahseder.

Nefsin kuvvelerinin denetimi ancak ahlâk ile mümkündür. Kuvvelerin kontrolü ve işlevlerinin ölçüsü adalet ilkesine uygun olmak durumundadır. Çünkü Tûsî'nin ahlâk felsefesi adalet temeli üzerine kurulmuştur. Kuvvelerin adalete göre dengelenmemesi halinde şehvet kuvvesi insanı kendi tabiatına uygun olan işlere, öfke kuvvesi de buna aykırı işlere götürür. Bu kuvvelerden biri baskın olduğunda diğeri zayıflar. Bu durumda insan, ya şehvî kuvvenin etkisiyle yiyeceklere, içeceklerle ve kadınlara ya da gazabî kuvvenin etkisiyle zorbalık, baskı ve intikama yönelir. Böyle bir kimse her iki kuvvenin gereğini yapmada bunlardan birinde öne çıkan hayvanların derecesine ulaşmadığı gibi bu çırpınıyla hayvanlardan da aşağı bir mertebeye düşecektir. İnsan, kuvveler arasındaki bu gerilim ortamında kötülöklere bulaşacak ve zarar görecektir. Bundan dolayı kuvveleri denetlemek suretiyle işlevlerini mutedil hale getirmek gerekir. Müslüman ahlakçılar bunu kişinin kendisine karşı adaleti olarak kabul ederler.

Bu kuvveler ve onların işlevlerine getirilmesi gereken ölçüyü belirleyecek ve uygulayacak olan güç akıldır. Bu, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin benimsediği rasyonel psikolojiye, yani düşünen nefis teorisine uygun bir izahdır. Bunun gereği olarak Tûsî, psikoloji ile ahlâk arasında Aristotelesçi yaklaşımla teorik ve pratik akıl ayırımına dayalı bir ilişki kurar. Bu teoriye göre insanî nefsin biri düşünülür âleme, diğeri hissedilir âleme dönük iki yönü vardır. Nefsin düşünülür âlemlle olan ilişkisinden bilgiler ve ilimler elde edilir. İnsan teorik akıl vasıtasıyla faal akıldan kabiliyeti ölçüsünde bilgi alabilir. Bunun için de nefsin bedenî hazlardan sıyrılması ve düşünceye yönelmesi gerekir. Burada nefsin bedenle ilişkisini sağlayan pratik akıl devreye girer. Çünkü pratik akıl, nefsin bedenle olan birlikteliğinin gerektirdiği bir kuvve olup, bedende veya bedenle meydana gelen bütün fiillerle ilgilidir. Böylece pratik akıl, bedensel güçleri denetleyerek yönetir ve iyi ahlâkın oluşmasını sağlar. Yani pratik aklın ürünü olan ahlâk, nefsin bedenle olan ilişkisinden doğar.

İyi ve kötü fiilleri ayırt ederek insanı ahlâkî yetkinliğe götürebilecek bir kuvve olan pratik akıl, ayrıca insanların toplumsal işlerini düzenleyen sanatların ve siyasetin de nispet edildiği bir melekedir. Fârâbî'nin pratik aklı *fikerî* ve *mihenî* şeklinde iki kategoride değerlendirdiği hatırlanacak olursa Tûsî'nin bu yöndeki görüşlerinin Fârâbî'nin izlerini taşıdığı söylenebilir. Benzer şekilde İbn Sînâ'ya göre de pratik akıl ahlâkî yargılarda bulunarak bedeni yönetmesinin yanı sıra insanî sanatların ortaya çıkmasını da sağlar.

Nefsin güçleri arasındaki ilişki konusunda Tûsî'nin İbn Miskeveyh'i takip ettiği anlaşılmaktadır. İbn Miskeveyh gibi o da nefsin şehvet gücünü domuz,

öfke gücünü yırtıcı hayvana, düşünme gücünü meleğe benzetmektedir. Bu nefisleri *behimî*, *sebûî* ve *melekî* şeklinde adlandırması bu anlayışın sonucudur. Bunlar içinde sadece melekî nefis saygındır. Sebûî/yırtıcı nefis eğitime elverişlidir. Behimî/hayvanî nefis ise eğitime uygun olmayışı ile diğer iki nefisten ayrılır. Gazabî nefis yumuşaklıkta altına, şehvî nefis ise sertlikte demire benzetilmiştir.

Şehvet kuvvesini ifade eden hayvanî nefsin varlığındaki hikmet, insanî nefsin yetkinliğini elde etmesi ve hedefine ulaşması müddetince bedeni ayakta tutmaktır. Öfkeyi ifade eden yırtıcı nefsin varlığındaki hikmet hayvanî nefsi yenmektir. Melekî nefis olarak adlandırılan aklın varlığındaki hikmet ise kuvveleri ve onların işlevlerini dengelemek ve korumaktır. Bu amaç aklın öfke kuvvesini ıslah etmesiyle gerçekleşir. Çünkü akıl, şehveti ancak öfke ile bastırabilir.<sup>61</sup>

İslam ahlâk felsefesinde insana has yetkinlik teorik ve pratik olmak üzere iki yönlüdür. Teorik akıl kendi üstündeki ilkeyle bağlantı kurarak müstefad olurken, pratik akıl onun bedenle ilişkisini sağlar. Teorik alandaki yetkinleşme değişik akıl düzeylerinin varlığına işaret eder. *Bilkuve akıl*, *bilfiil akıl* ve *müstefad akıl*, insanın teorik yetkinleşme düzeylerini gösterir. Gerçek yetkinlik kuvve halindeki aklın önce bilmeleke, daha sonra bilfiil yani müstefad akıl mertebesine ulaşmasıyla elde edilir. Bu yükseliş ilk düşünülürlerin öğrenilmesiyle başlar. İlk basamakta yer alan bu tür bilgiler insanın yetkinleşmesinde en önemli aşamayı oluşturur.

Yetkinleşmenin ikinci aşaması pratik düzeyde yetkinleşme olup, iyi davranışların ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda erdemlerin bilinmesi, onların meleke haline getirilmesi, erdemsizliklerin bilinmesi ve insanî nefsin onlardan arındırılması gerekir. Tûsî'ye göre önce kendisini yetkinleştirmeye çalışan insan daha sonra bu yetkinleşme yöntemlerini başkalarına da öğreterek onların yetkinleşmelerine yardımcı olmalıdır. Bu anlayışa göre hiçbir iyilik başkaları için de istenmedikçe ahlâkî erdeme dönüşemez. Ev idaresi ve devlet yönetimi işte bu bağlamda ahlâkın konusu olmaktadır.

Tûsî, bu iki yetkinlik arasındaki ilişkiyi suret ve madde ilişkisine benzetmektedir. İbn Miskeveyh'in de *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ta yer verdiği bu örneğe göre düşünmekle ilgili birinci yetkinlik suret, ikinci yetkinlik ise madde konumundadır. Bu nedenle teorik yetkinlikle pratik yetkinlik arasındaki ilişki suretin maddeye nispeti gibidir. Teorik yetkinlik pratik yetkinlikle tamamlanmakta ve insanın amaçladığı asıl yetkinlik bu iki yetkinliğin bir araya gelmesiyle gerçekleşmektedir. Teorik ve pratik yetkinliğin bir araya gelmesiyle insan "küçük âlem" olma vasfını kazanır. Bu haliyle insan Allah'ın halifesi ve yakın dostudur. İnsan, küçük âlem olma vasfını varlıklarla ilgili tümel ve tikel bilgiler yanında erdemlere de sahip olmakla hak eder. İbn Miskeveyh gibi Tûsî de

böyle bir kişinin ilâhî feyzi kabul etmeye hazır olgun bir insan olduğunu düşünür. Bu durumda insanî yetkinleşmenin son mertebesi, Allah'a yakınlıktır.

İnsan, akıl gücünü gerektiği gibi kullanmazsa ya potansiyel olarak bulunduğu yetkinlik mertebesinde kalır ya da noksanlık mertebesine düşer. Bu bakımdan insanın yetkinleşmesi kadar noksanlaşması, aşağı seviyeye düşmesi de mümkündür. Üstteki varlık türü kendi altındaki türden belli özellikleri ile ayrılmakla birlikte o türün tüm özelliklerini taşır. Mesela; düşünen nefsiyle hayvanlardan ayrılan insan buna ilaveten hayvanî özellikleri taşımaktadır. Akıl, öfke ve şehvet kuvvelerinden birincisi insanı hayvanlardan ayırırken, diğer ikisi onu hayvanlarla ortak kılmaktadır. Bunlardan sadece akla uygun davranışlar övgüye layık olduğu için akıl kuvvesinin diğer iki kuvveye ege-men olması gerekir. Zaten insanın yetkinleşebilmesi doğrudan bu kuvveye bağlıdır. Öfke ve şehvet güçleri itidal derecesine getirilmezse insanî nefsin noksanlaşmasına yol açar. İnsan, potansiyel olarak yetkinliğe de noksanlığa da istidatlıdır. O iradesini aklına uyarak iyi fiillerden yana kullanırsa erdemli ve mutlu; öfke ve şehvet güçlerine uyarak kötü fiillerden yana kullanırsa erdemsiz ve mutsuz olur.

Filozoflar, insanın noksanlığa düşüşünü psikolojik güçlerinin işleyişine bağlamaktadırlar. Düşünme gücünün kullanılmaması veya bazı engeller yüzünden zayıflaması, noksanlığa düşüşün başlangıcını oluşturur. Düşünce kuvvesi zayıflayınca kişide şehvet ve öfke kuvvesi baskın hale gelir ve bu da onun hayvanlara ve yırtıcılara benzemesine sebep olur. Bu durumdaki insan bütün mesaisini geçici hazlar için harcadığı gibi düşünme kuvvesini de onlara ulaşmada araç olarak kullanır. Böylece insanı melekler mertebesine kadar çıkarabilecek düşünme gücü şehvet gücünün hizmetine girmiş olur.<sup>62</sup>

İslam ahlak felsefesinde mutluluk, iyilik kavramı ile ilişkilendirilerek ele alınır. İnsanî nefsi yetkinleştirmenin amacı, insanın mutluluğudur. İbn Miskeveyh gibi Tûsî ve sonraki ahlakçılar bu konuda Aristoteles'in görüşlerini esas alır. Buna göre iyi, mutlak ve görelî olmak üzere iki çeşittir. Mutlak iyi son gayedir. Görelî iyi ise son gayeye ulaşmada vasıta olan şeydir. Bu bakımdan mutluluk da bir tür iyi olup kişiden kişiye değişir. Mutluluk ayrı ayrı her bir insana has öznel bir değer iken, iyi bütün insanların yöneldiği ortak ve nesnel bir değerdir. Her ferdin eylemde bulunma amacı iyiye ulaşmaktır. Amaç başka bir amaç için araç konumunda değilse böyle bir amaç kendinde iyidir. Mutlak iyi ile kastedilen kavram budur.<sup>63</sup>

Yapılan diğer bir tasnife göre iyi, son gaye olan iyi ve son gaye olmayan iyi şeklinde iki kısımdır. Mutluluk gaye olan tam iyidir; çünkü sahibi onu elde ettikten sonra artırma isteği duymaz. Buna göre mutluluk, başka bir amacın aracı değil, bütün amaçların ve iyilerin en yetkini olarak kabul edilmektedir. Müslüman ahlakçılar mutlak ve görelî iyi tasnifine bağlı olarak mutluluğu da

mutlak ve görelî olmak üzere iki kısımda ele alırlar. Mutluluk aklî ve nefsanî bir olgu olduğu için İslam ahlâk felsefesinde insanın olgunlaşarak mutluluğa ulaşmasının temel şartı bilgi ve hikmettir; ama bu, erdemli davranışlar olmadan sırf teorik akıl veya bilgi gücüyle sağlanamaz. Bundan dolayı ahlâkî arınma ve erdemleri kazanma, nefsin kendi yetkinlik ve mutluluğuna ulaşmasının zorunlu şartıdır.<sup>64</sup>

Mutluluk yalnız ferdin değil, toplumun da son gayesidir. İnsan yaratılışı itibarıyla sosyal bir varlıktır ve onun yetkinliği hemcinslerine karşı bu özelliğini göstermesinde yatar. İnsan sosyal hayatta kendi kendisine yetmediği için bir diğerine muhtaçtır. Bu ilişkilerde istekler farklı olduğundan insanlar arası hukukun korunabilmesi için devlete ihtiyaç duyulur. Fârâbî’de olduğu gibi Tûsî’ye göre de siyaset felsefesi gerçek yetkinliğe yönelen toplumun mutluluğunu sağlayacak tümel yasaların incelenmesinden ibarettir. Bu itibarla devlet yönetimi hikmet kaidesine uygun olmalı ve böylece toplumda yetkinleşmeye yol açmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için hükümdarın birtakım vasıflara sahip olması gerekir. Bu bağlamda sevgi, adalet ve dostluk özel bir öneme sahiptir. Bu ahlâk anlayışında dünyadan elini eteğini çeken bir zahidin hayatına yer yoktur. İnsanın sosyal ve medenî bir varlık olduğunu vurgulayan Tûsî, toplumdaki uzaklaşmayı erdemleri hayata geçirmede engel olduğu gerekçesiyle yermektedir. Nitekim insan, yetkinliğe ve mutluluğa tam olarak ulaşabilmek için önce topluma veya ülkeye, sonra da insanlarla iyi ilişkiler kurmaya muhtaçtır. Bu zorunlu bir gerçek olduğuna göre akıllı bir insanın yalnız başına erdemli, yetkin ve mutlu olacağını düşünmesi makul değildir. Erdemler inzivada değil, toplumsal hayatta ortaya çıkar. Böylece İbn Miskeveyh gibi Tûsî de insanın ahlâkî bakımdan yetkinleşebilmesi için toplumsal hayata katılma gereğini aklî gerekçelere bağlar ve hatta bunu dinî görevlerin önemini ortaya koyarak teyit eder. Dinin insanlara beş vakit namaz ve Cuma namazı için camilerde toplanmalarını emretmesinin temelinde yatan hikmet de budur. Çünkü bu şekilde insanlar bir araya gelir ve aralarında yakınlık ve sevgi bağları kurulur. Bu bakımdan toplumsallaşma, bireyler arası ilişkilerin sevgi ve adalete dayalı olmasını ve dolayısıyla insanların mutluluktan pay almalarını sağlar.<sup>65</sup>

Erdem ve erdemsizlikler İslam ahlâk felsefesinde iyi ve kötü ahlâk ya da güzel ve çirkin huylar gibi terimlerle karşılanabilecek kavramlardır. Buna bağlı olarak yetkinlik erdemlerin, eksiklik ise erdemsizliğin gereğidir. Tûsî’nin huy veya ahlâk tanımı, erdem ve erdemsizlikleri huy kapsamında ele aldığı, yani bunları insan nefsinin melekeleri olarak kabul ettiğini göstermektedir. Erdem, ifrat ve tefrit denilen iki aşırı ucun ortasıdır. Bu ortadan ifrat veya tefrit yönündeki herhangi bir sapma erdemsizliktir. Öyleyse erdem orta, erdemsizlikler ise onun karşısındaki uçlar konumundadır.<sup>66</sup>

Müslüman filozoflara göre psikolojide insanî nefsin her biri değişik eylemlere kaynaklık eden üç ayrı kuvvesi vardır. Bunlar melekî nefis, yırtıcı nefis ve hayvanî nefistir. Melekî nefis olarak adlandırılan düşünme kuvvesi, düşünme/fikir, ayırt etme/temyiz ve inceleme/nazar arzusunun ilkesidir. Yırtıcı nefis olarak adlandırılan gazap kuvvesi, öfke, cesaret, tehlikelere atılma, egemenlik kurma ve yüksek mevkilere gelme arzusunun ilkesidir. Hayvanî/behimî nefis olarak adlandırılan şehvet kuvvesi ise şehvet, besin talebi ve cinsel ilişki arzusunun ilkesidir.<sup>67</sup>

Erdemler ve erdemsizlikler bu üç kuvvenin ifrat ile tefrit arasındaki değişik hareketlerine göre şekillenir. Düşünen nefis dengeli hareket edip kesin bilgiler elde etmeye yöneldiğinde ilim erdemi ve buna bağlı olarak hikmet erdemi ortaya çıkar. Yırtıcı nefsin dengeli hareket edip düşünen nefse boyun eğmesi ve onun kendisine ayırdığı payla yetinmesi halinde hilim erdemi ve buna bağlı olarak cesaret/yiğitlik erdemi meydana gelir. Hayvanî nefis dengeli hareket edip düşünen nefse boyun eğdiğinde iffet erdemi ve buna bağlı olarak cömertlik erdemi ortaya çıkar. Bu üç erdemın uyumlu bir bileşik meydana getirmesinden adalet erdemi doğar. Adaletin varlığı diğer erdemlerin yetkinliğine işaret eder. Ahlakla ilgilenen Müslüman filozoflar temel erdemlerin hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet olmak üzere dört tane olduğunu kabul etmektedirler. Kişi ancak bu erdemlerin tümüne sahip olduğu zaman övülmeyi hak eder.<sup>68</sup>

Erdemlerin kaynaklandığı kuvveler bir de nefsin idrak ve tahrik kuvvelerinden hareketle tasnife tabi tutulmuştur. Bunlardan idrak kuvvesi kendi içinde teorik güç ve pratik güç şeklinde ikiye ayrılır. Âletlerle harekete geçirme gücü olan tahrik kuvvesi ise itme/öfke ve çekme/shêvet olmak üzere iki güçten meydana gelmektedir. Erdemler, bu güçlerin terbiye edilerek dengeye kavuşturulmasıyla oluşur. Teorik gücün dengesinden hikmet erdemi, pratik gücün dengesinden adalet erdemi, öfke gücünün dengesinden yiğitlik erdemi, şehvet gücünün dengesinden iffet erdemi meydana gelir. Bu dörtlü tasnif İbn Miskeveyh'te yoktur. Tûsî, adalet erdemının doğuşuyla ilgili bu iki farklı ızahın temelde bir olduğunu belirtir. Çünkü ikinci ızahta da pratik kuvvenin yetkinliği ile hikmet, yiğitlik ve iffet erdemlerinin kazanılması arasında bir ilişki vardır ve adaletin ortaya çıkması diğer üç erdemın meydana gelmesine bağlıdır.<sup>69</sup>

Bir huyun övgüye layık erdem vasfını kazanabilmesi için onun başkasına geçmesi şarttır. Mesela; cömertlik erdemine sahip bir kimsenin cömertliği başkasına geçmiyorsa o kişi cömert değil, savurgandır. Aynı şekilde başkasını olumlu anlamda etkilemeyen yiğitliğin sahibi yiğit değil kışkaç; etkisi kendisiyle sınırlı olan bir hikmetin sahibi de filozof değil görüş sahibi olarak adlandırılır.<sup>70</sup>

**Hikmet kapsamındaki erdemler:** Tûsî'ye göre düşünen nefsin dengeli hareketinden meydana gelen hikmet erdemi, varlığa ilişkin her şeyin bilgisini ihtiva eder. Filozofumuz hikmet erdemi kapsamında yer alan erdemleri yedi madde halinde şöyle sıralar: 1- Zekâ, 2- Hızlı anlama (sür'at-i fehm), 3- Zihin berraklığı (safâ-i zihin), 4- Öğrenme kolaylığı (suhûlet-i taallüm), 5- Güzel akletme (hüsn-ü taakkul), 6- Hafızada tutma (tahaffuz) ve 7- Hatırlama (tezekkür).

Zekâ, sonuç verici önermelerle çokça meşgul olmaktan hükümlerin hızlı bir şekilde üretilmesinin ve sonuçların kolaylıkla çıkarılmasının melekî olmasıdır. Hızlı anlama, nefsin gerektirenlerden gerekenlere doğru hareketinin bu hususta fazla duraksamaya ihtiyaç duymadan melekî hale gelmiş olmasıdır. Zihnin berraklığı, kişide zorluk çekmeden bir konuda istenilen sonucu çıkarma yatkınlığının meydana gelmesidir. Öğrenme kolaylığı, nefsin dağınık düşüncelere takılmadan kendisini bütünüyle istenilene yönelterek kesin görüş elde etmesidir. Güzel akletme, her bir gerçekliği inceleme ve keşfetme esnasında ilgili olanı göz ardı etmeyecek ve kapsam dışı olanı dikkate almayacak şekilde gerekli ölçünün gözetilmesidir. Hafızada tutma, aklın tefekkür, vehmin tahayyül yoluyla aldığı suretlerin korunup tutulmasıdır. Hatırlama ise nefsin korunmuş suretlerin mülâhazasını istenilen vakitte kazandığı meleke itibarıyla kolaylıkla elde etmesidir. Tûsî'nin hikmetin tali erdemlerine ilişkin bu tasnif ve tanımları genel olarak İbn Miskevî'nin tasnif ve tanımlarına benzetmekle birlikte *Tebzîbü'l-Ahlâk*'ta bulunmayan hafızada tutma erdeminden bahsetmesiyle ondan ayrılmaktadır. Devvanî ve Kınalızâde, Tûsî'yi takip ederek aynı tasnif ve tanımları yapmışlardır.<sup>71</sup>

**Yiğitlik kapsamındaki erdemler:** Müslüman filozoflar, yiğitlik/şecaat kapsamında on bir erdemden bahsetmektedirler: 1- Nefis büyüklüğü (kibr-i nefis), 2- Cesaret (necdet), 3- Yüce gayelilik, 4- Sebat, 5- Hilim, 6- Soğukkanlılık (sükûn), 7- Gözü peklik (şehamet), 8- Dayanıklılık (tahammül), 9- Tevazu, 10- Hamiyet, 11- İncelik (rikkat).

Nefis büyüklüğü, nefsin uygun olan ve olmayan işleri yüklenmeye kadir olduğu halde üstünlük ve düşkünlüğe aldırması, bolluk veya yokluğa iltifat etmemesidir. Cesaret, nefsin kendi sebatına güvenmesi, korku veren bir durumdan dolayı endişeye kapılmamasıdır. Bu erdeme sahip olan kimsede korkunun gerektirdiği fil ve davranışlar görülmez. Yüce gayelilik, nefsin güzel olan bir şeyi istemede bu dünyanın mutluluk ve mutsuzluğuna rağbet etmesi ve ölümden korkmadığı için mutluluğa sevinmemesi ve mutsuzluğa kecerlenmemesidir. Sebat, elem ve zorluklara karşı nefiste direnç kuvvesinin yerleşik olması ve nefsin eleme maruz kaldığında perişan düşmemesidir. Hilim, bir çirkinlikle karşılaşıldığı zaman nefiste öfkenin kolayca tahrik edemeyeceği ve isyan çıkaramayacağı şekilde iç huzurun meydana gelmesidir. Soğukkanlılık, mahremi korunması veya şeriatın savunulması için gerekli

mücadele veya savaşta nefsin hafiflik ve ciddiyetsizlik göstermemesi ve paniğe kapılmamasıdır. Gözü peklik, nefsin güzel anılma beklentisi itibarıyla büyük işleri elde etmeye hırslı olmasıdır. Dayanıklılık, nefsin bedensel organları beğenilen işler yapma hususunda kullanarak yormasıdır. Tevazu, kişinin kendisinden daha aşağı makamda olanlara karşı üstünlük taslamamasıdır. Hamiyet, milleti ve namusu korumada gevşeklik göstermemektir. İncelik, kişinin hemcinslerinin acı çektiklerini gördüğünde, eylemlerinde bir ıstırap ortaya çıkmaksızın müteessir olmasıdır.<sup>72</sup>

Tûsî'nin yiğitlik erdemi altında sıraladığı tevazu, hamiyet ve incelik erdemlerine İbn Miskeveyh'in *Tebzîbü'l-Ahlâk*'ında rastlanmaması, *Ahlâk-ı Nâsirî*'yi bu eserden ayıran özelliklerden biridir.<sup>73</sup> Tûsî'yi takip eden ahlâkçılar da yiğitlik erdemini Ahlâk-ı Nâsirî'dekiyle aynı sayı ve mana ile incelemiştir.<sup>74</sup>

**İffet kapsamındaki erdemler:** İffet kapsamındaki erdemler on iki tanedir. *Tebzîbü'l-Ahlâk*'ta aynen yer alan bu erdemler Tûsî vasıtasıyla Devvanî ve Kınalızâde tarafından da bu şekliyle ele alınmıştır.<sup>75</sup> Bunlar: 1- Haya, 2- Yumuşak başlılık (rıfk), 3- Güzel gidişat (hüsnü hedy), 4- Barışık olma (müsaleme), 5- Dinginlik (dea), 6- Sabır, 7- Kanaat, 8- Ağırbaşlılık (vakar), 9- Sakınma (vera), 10- Düzenlilik (întizam), 11- Hürriyet, 12- Cömertlik (seha).

Haya erdemi, nefsin kötü bir şey yapmakta olduğunun farkına vardığı zaman azarlamayı hak etmemek için kendisini sınırlamasıdır. Yumuşak başlılık, nefsin ortaya çıkan işlere gönüllü olarak boyun eğmesidir. Bu erdeme yumuşak huyluluk anlamında "demâset" denir. Güzel gidişatlılık, nefiste övülen süslerle kendisini yetkinleştirmeye yönelik doğru bir rağbetin meydana gelmesidir. Barışık olma, kişinin güç ve melekelerinden kaynaklanan farklı görüşlerin ve birbirinden ayrı hallerin çatışması halinde kendisine ıstırap vermesin diye uzlaşma gitmesidir. Dinginlik, şehvetin hareketi durumunda nefsin sakin olması ve dizginleri elinde tutmasıdır. Sabır, nefsin bayağı hazlara boyun eğmemesi için aşağılık isteklere direnç göstermesidir. Kanaat, nefsin yiyecek, içecek, giyecek ve benzeri şeyleri kolaylıkla kabullenmesi ve ihtiyacı karşılayan her şeye razı olmasıdır. Ağırbaşlılık, nefsin istenilen şeye yönelmesi durumunda onu elden kaçırmamak şartıyla acelecilikle sınırı aşmayacak şekilde sakin olmasıdır. Sakınma, nefsin güzel amellere ve övülen fiillere bağlı kalıp kusur ve ihmal göstermemesidir. Düzenlilik, işlerin gerektiği gibi ve yararlılara uygun bir şekilde takdir ve tertibini korumanın nefiste meleke haline gelmesidir. Hürriyet, nefsin güzel yollardan mal kazanma, bunu övgüye layık biçimde harcama ve yerilen yollardan mal kazanmaktan kaçınma imkânını bulmasıdır. Cömertlik ise mal ve diğer kazançların kolayca, rahatlıkla, gerektiği gibi ve gereken ölçüde hak edenlere ulaşması için harcanmasıdır.<sup>76</sup>

Tûsî ile İbn Miskeveyh'in cömertliğin alt erdemleri konusunda farklılık sergilediklerini görmekteyiz. Nitekim İbn Miskeveyh'in cömertlik altında altı er-

demden bahsetmesine karşılık Tûsî sekiz erdemden bahsetmektedir. Bunlar: Eli açıklık (kerem), diğerkâmlık (isar), affetme (afv), insaniyet (mürüvvet), asalet (nubl), yardımseverlik (muvâsat), bağışlama (semahat) ve feragat (müsamaha). İbn Miskeveyh'in cömertlik tasnifinde affetme ve insaniyet erdemleri bulunmaz.<sup>77</sup> Eli açıklık, yararı genel ve değeri büyük işlerde maslahatın gerektirdiği yönde çok mal infak etmenin nefse kolay gelmesidir. Diğerkâmlık, kişinin ihtiyaç duyduğu malı kendisi için değil de hak ettiği belirlenen başkası için harcamasının nefse kolay gelmesidir. Affetme, kişinin imkânı olduğu halde kötülüğü cezalandırmaktan vazgeçmesi ve iyiliği ödüllendirmeye rağbet etmesidir. İnsaniyet, nefiste faydalılık ve gerektiğinden fazlasını verme süsü ile bezenmeye yönelik doğru bir rağbetin olmasıdır. Asalet, nefsin beğenilen fiillere bağlılık ve övülen davranışın devamlılığından sevinç duymasıdır. Yardımseverlik, arkadaşlara, dostlara ve muhtaçlara gündelik hayatlarında yardım etmek; yiyecek ve maldan onlara pay vermektir. Bağışlama, verilmesi zorunlu olmayan şeylerden gönüllü olarak harcamaktır. Feragat, terk edilmesi zorunlu olmayan bazı şeyleri isteyerek terk etmektir.<sup>78</sup>

**Adalet kapsamındaki erdemler:** Müslüman filozoflara göre adalet, hem bir ölçülülük ilkesi, hem basit bir erdem, hem de hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin toplamından meydana gelen birleşik bir erdemdir. İbn Miskeveyh Tehzibü'l-Ahlâk'ta adalet kapsamında yirmi tane tali erdem sıralamışken Tûsî bunları on iki ile sınırlamıştır.<sup>79</sup>

Adalet kapsamındaki on iki erdem şunlardır: 1- Dostluk (sadaqat), 2- Birlik (ülfet), 3- Vefa, 4- Şefkat, 5- Akrabayı gözetmek (sıla-i rahim), 6- Mükâfat, 7- İyi ilişki (hüsnü şirket), 8- Güzel yargı (hüsnü kaza), 9- Sevimlilik (teveddüd), 10- Teslimiyet, 11- Tevekkül, 12- İbadet.

Dostluk, birisini bütün vasıtalarla hoşnut etmeye, gönlünü ferahlatmaya ve ona mümkün olan her şeyi vermeye iten içten bir sevgidir. Birlik, bir grubun gündelik yaşamın idaresi bakımından birbirleriyle yardımlaşmada görüş ve inançlarının ittifak halinde olmasıdır. Vefa, kişinin yardımseverlik ve yardımlaşma yoluna bağlılıktan ayrılmayı uygun görmemesidir. Şefkat, kişinin birinin başına gelen istenmedik bir halden dolayı etkilenmesi ve giderilmesi için çabalamasıdır. Akrabayı gözetmek, kişinin aile ve akrabalarına dünyevî iyiliklerden pay vermesidir. Mükâfat, kişinin kendisine yapılan iyiliğe benzeriyle veya daha fazlasıyla, kötülüğe ise daha aızıyla karşılık vermesidir. İyi ilişki, kişinin insanî ilişkilerdeki alıp vermede diğer insanların tabiatlarına da uygun olacak şekilde dengeli olmasıdır. Güzel yargı, diğer insanlara istihkak yoluyla verilen hakların minnet ve pişmanlıktan uzak olmasıdır. Sevimlilik, yakınlardan ve erdemli insanlardan güler yüz, güzel konuşma ve bunları çağrıştıracak başka şeylerle sevgi beklemek, onların sevgisini kazanmaktır. Teslimiyet, kişinin gerek Allah'ın gerekse de kendisine itiraz edilmesi caiz olmayan birisinin buyruklarına doğasına uygun olmasa bile rıza gösterip, onu hoşlukla ve



güler yüzle karşılaşmasıdır. Tevekkül ise beşerin gücüne ve yeterliliğine havale edilemeyecek ve insanların görüş ve düşüncelerinin yetersiz kaldığı işlerde artırma ve eksiltme, hızlandırma veya erteleme istenilmemesi ve benzeri diğer konularda muhalefet etmeye eğilim gösterilmemesidir. İbadet ise kişinin Yüce Yaratıcıyı, melekleri, peygamberleri, imamları ve velileri tazim ile yüceltmesi, onlara uyup şeriat sahibinin emir ve yasaklarına itaat etmesi ve bu anlamda yetkin olan takvayı kendisine şiar ve örtü edinmesidir.<sup>80</sup>

Adalet kavramı, delaleti bakımından eşitlik anlamına gelmektedir. Eşitlik ancak birlik dikkate alınarak düşünülebilir. Birlik, en yüksek yetkinlik mertebesi olması itibariyle seçkin bir konuma sahip olduğu için onun gerçek bir olan İlk İlke'den gelen etkilerinin sayılanlara sirayeti, gerçek mevcut olan İlk Neden'den gelen varlık ışıklarının tüm mevcutlar üzerine yayılması gibidir. Bağlantılar içinde eşitlikten daha üstün bir bağıntı yoktur. Bunu ahlâk ilmine uyarlayan Tûsî'ye göre aynı şekilde hiçbir erdem adaletten daha yetkin değildir. Çünkü adalet ortadır ve onun dışındaki her nokta ona göre uçtur. Birlik üstünlüğü, sebatı ve devamlılığı gerektirirken; çokluk bayağılığı, bozulmayı ve yok oluşu gerektirir. Denge, varlık dairesine ulaşmanın olmazsa olmaz şartıdır. Adalet ve eşitlik, farklılıkların düzenliliğini sağlar.<sup>81</sup>

Adalet günlük hayatın düzeni dikkate alındığında üç kısma ayrılır. Birincisi mallar ve ihsanlarla, ikincisi muamele ve takas usulü alışverişle, üçüncüsü eğitim ve yönetim gibi başkasını etkileyen işlerle ilgilidir.<sup>82</sup>

Müslüman ahlâkçılar Platoncu bakış açısıyla adaletin orta olmasını diğer erdemlerin orta olmasından ayırırlar. Nefis, adalet sayesinde kendine özgü her fiili erdemli bir şekilde gerçekleştirebilir. Adaletin ifratı da tefriti de zulüm olduğu halde diğer hiçbir erdem iki ucu aynı erdemsizlik değildir. Bu bakımdan adalettaki denge diğer dengelerden daha geneldir. Adil insan, orantılı ve eşit olmayan şeylerde orantı ve eşitliği sağlayabilen kimsedir. Müslüman filozoflara göre, gerçekte eşitlik ve adaleti ancak Yüce Tanrı'nın eseri olması nedeniyle ilahî kanun koyabilir.<sup>83</sup>

Karşılıklı yardımlaşma, denklik, eşitlik ve orantılılığı bozmayacak şekilde bazı insanların bazılarını hizmet etmesine bağlıdır. Mesela; marangoz kendi çalışmasını boyacıya, boyacı da kendi çalışmasını marangoza verdiğinde denklik meydana gelir. Fakat birinin çalışması diğerinkinden daha çok veya daha iyi ise aracı ve ayarlayıcı bir unsura ihtiyaç duyulur. İşte bu ayarlayıcı unsur "para"dır. İnsanlar arasındaki bu dengeleyici rolü sebebiyle paraya sessiz adil denir. Sessiz adil aracılığıyla alışveriş yapanlar doğruluktan saptıklarında düşünen adil olan "hâkim"den yardım istenir. İnsanlar arasında adalet ancak ilahî kanun, para ve yargıçtan oluşan üç kanun sayesinde gerçekleşebilir. Farklı şeyleri eşitleyen para olmasaydı alışverişteki ortaklık ve insan ilişkileri takdir edilip düzenlenemezdi. Paranın azaltılıp artırılmasıyla denge sağlanır

yani sosyal adalet gerekleŒir.<sup>84</sup> Müslüman ahlakçılar, Aristoteles'ten aldıkları bu üç kanun teorisini bir ayetle desteklemektedirler: “İnsanların adaleti yerine getirmeleri için Kitabı ve mizanı indirdik ve yine kendisinde büyük bir kuvvet ve insanlar için fayda olan demiri indirdik.”<sup>85</sup>

Adil kimsenin adaleti önce kendisine, sonra yakından uzağa doğru Œehrin diğer fertlerine uygulaması gerekir. Akıllı insan tümel adaleti kendisine dŒnme, öfke ve Œehvet güçlerini dengelemek ve melekeleri yetkinleŒtirmek suretiyle uygulayabilir. Zira gler adalete göre dengelenmezse Œehvet ve öfke onu kendi tabiatlarına uygun eylemlere sürükler. İnsanın zatında temyiz gücü denge ve eŒitlik Œartlarını gözeterek diğer glere hâkim olunca her g kendi hakkına kavuŒur ve çok baŒlılıktan kaynaklanan kargaŒa ortadan kalkar. Kendisini bu Œekilde dengeleyen kimse, dostlarını, ailesini ve Œehrin diğer insanlarını ve bunlardan sonra hayvanları adalet gerekleŒinceye kadar dengelemekle uđraŒmalıdır. Adil hâkim, bozuklukların ortadan kaldırılıp eŒitliđin korunmasında ilahî kanunun halifesidir. Bundan dolayı adil kimse kendisini iyilikten dolayı baŒkalarından daha çok dllendirmediği gibi kötülükten dolayı da baŒkalarından daha az cezalandırmaz. Aristoteles gibi Müslüman filozoflar da baŒkanlıđın servet ve soy üstünlüğüne değil, hikmet ve adalet erdemlerine dayanması gerektiğini kabul ederler.<sup>86</sup>

Adalet Aristoteles'i yaklaŒımla fiiller bakımından üç kısıma ayrılır. Birincisi, iyilikleri ihsan eden ve varlığa bağlı her nimetin sebebi olan Tanrı'nın hakkını yerine getirmektir. Bu manada adalet, kulun mabuduna karŒı yükümlülüklerini yapması, yani ibadet etmesi demektir. İkinci tür adalet, insanın diğer insanların haklarını gözetmesi, büyüklerine saygılı davranması, emanete riayet etmesi ve iliŒkilerde inasflı olmasıdır. Adaletin nc türü, kiŒinin atalarına karŒı görevlerini borçlarını ödeme ve vasiyetlerini yerine getirmek suretiyle ifa etmesidir. Bu adalet türleri içinde ahlakçı filozofların en geniŒ ele aldđı kısım, Allah'a ibadet bağlamındaki adalettir. Yöneticiye gösterilecek itaat, teŒekkr, sevgi ve sadakat konusundaki kusur kötü ise kullarına sınırsız nimetler vererek cömert davranan Tanrı'nın hakkının yerine getirilmesi hususunda yapılacak hata ve ihmal ondan çok daha kötüdür.<sup>87</sup>

Varlıkların bekası ve kâinatın düzeni sevgi ile sağlanır. Adalet erdemini zorunlu kılan etken, sevginin kaybedilmesidir. İnsanlar karŒılıklı iliŒkilerde birbirlerine sevgi ile davranırsalardı adaletle amaçlanan düzen kendiliğinden sağlanırdı.<sup>88</sup> Tûsî ve takipçileri, sosyal hayatın imentosu konumunda olan sevgiyi bu bakımdan “Devlet Yönetimi” bölümünde ele almıŒlardır.

**Erdemsizlikler:** Nefsin akıl gücünün baskın olmasıyla meydana gelen fiillere erdem, öfke ve Œehvet güçlerinin baskınlığı sonucu meydana gelen fiillere erdemsizlik denir. Ayrıca erdem orta yol, erdemsizlik ise ortanın iki ucunda yer alan ifrat ve tefrittir.<sup>89</sup>

Tûsî ve takipçisi ahlâkçılar erdemlerin dört olmasından hareketle onların zıtları olan erdemsizliklerin de ilk bakışta dört olması gerektiğini belirtirler. Buna göre hikmetin zıttı cehalet, yiğitliğin zıttı korkaklık, iffetin zıttı zevklere düşkünlük ve adaletin zıttı zulümdür. Fakat onların bunun yerine daha derin bir incelemenin sonucu sayılan diğer erdemsizlik tasnifini benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu yaklaşıma göre erdem, erdemsizlik denilen ifrat ve tefrit uçlarının ortasıdır. Ortanın iki ucunda birbirine zıt olan iki erdemsizlik yer alır. Daire örneğinde olduğu gibi her erdem orta, erdemsizlikler ise çevrede yer alan uçlar konumundadır.

İki tür orta vardır. Birisi, matematikte dört sayısının iki ile altı sayılarının ortası olması gibi gerçek orta; diğeri tıpta türsel ve bireysel dengelikler gibi görelî ortadır. Tûsî ahlâkî erdem anlamındaki ortayı tıptaki görelî ortaya benzetir. Erdem, şartların farklılığına bağlı olarak kişiden kişiye değişiklik gösterir. Bir kişinin erdemleri karşısında sonsuz sayıda erdemsizlik bulunabilir. Ahlâkçının işi, tikel konumundaki kötülük sebeplerini ve erdemsizlikleri saymak değil, bunların ilkelerini ve tümelleri belirlemektir.<sup>90</sup>

Her erdemın karşısında temelde biri ifrat, diğeri tefrit olmak üzere iki erdemsizlik vardır. O zaman dört erdemın karşısında sekiz erdemsizlik olur. Hikmetin ifratı kurnazlık, tefriti aptallıktır. Yiğitliğin ifratı cüretkârlık, tefriti korkaklıktır. İffetin ifratı hazlara düşkünlük, tefriti isteksizliktir. Adaletin ifratı zulüm, tefriti zulme boyun eğmedir.

Bu erdemsizlikler şöyle tanımlanmaktadır: Kurnazlık, hikmetin ifratı olup düşünme gücünü zorunlu olmadığı halde kullanmak ya da zorunlu ölçüden fazla kullanmaktır. Buna hilekârlık da denir. Aptallık, hikmetin tefriti olup yaratılıştan bir kusur olmadığı halde düşünme gücünü iradî olarak çalıştırmamaktır. Cüretkârlık, yiğitliğin ifratı olup girişilmesi iyi olmayan şey üzerine düşüncesizce atılmaktır. Korkaklık, yiğitlik erdemının tefriti olup kaçınılması övülmeyen şeyden kaçınmaktır. İffet erdemının ifratı hazlara düşkünlük olup lezzete gereğinden fazla tutkun olmaktır. İsteksizlik, fitrî bir eksiklik olmadığı halde aklın ve şeriatın ruhsat verdiği lezzetleri istemede ihtiyarî olarak hareketsiz kalmaktır. Zulüm, adaletin ifratı olup geçim araçlarını çirkin yollarla elde etmektir. Zulme boyun eğme, adaletin tefriti olup geçim vasıtalarını gasp ve yağmacılıkla elde etmek isteyenlere imkân vermek ve boyun eğmektir. Bundan dolayı zalim çok sermayeli, mazlum az sermayeli, adil ise orta halli olur.<sup>91</sup>

Ahlâk felsefesinde Tûsî'den itibaren erdemsizlikler erdemden yalnızca ifrat ve tefrit şeklindeki nicel uzaklaşmayla değil, aynı zamanda redâet/sapıklık şeklindeki nitel uzaklaşmayla da ifade edilmeye başlamıştır. Erdem nefsin kuvvelerinin sağlıklı çalışmasının bir sonucu ise erdemsizlik bunun aksine nefsin hastalığını ifade eder. Erdemden hem nicel, hem nitel uzaklaşma nef-

sin kuvvelerinde ortaya çıkan bir düzensizliği gösterir. Nicelikteki düzensizlik dengeden fazlalık ve eksiklik yönünde uzaklaşma iken nitelikteki düzensizlik nefsin kuvvelerinde sapıklık şeklinde ortaya çıkan bir düzensizlik ve hastalıktır. İfrat ve tefrit şeklindeki erdemsizlik ahlâka uygun değilse de tabiata uygundur; ama redaet tabiattan veya fitrattan sapmadır. Mesela; akıl gücünün ifratı hilekârlık, kötülük ve kurnazlık; tefriti aptallık iken bu kuvvedeki sapma cedel, safsata, kehanet, falcılık ve sihirbazlık gibi nefse kesin sonuç ve yetkinlik vermeyen ilimlere yönelik arzudur. Öfke gücündeki nicel düzensizlik veya erdemsizliğin ifratı aşırı öfke, intikam, gereğinden fazla kıskançlık ve tefriti hamiyetsizlik, zayıf tabiatlılık ve korkaklık şeklinde tezahür ederken; sapıklık denilen nitel düzensizlik, cansızlara, hayvanlara veya insan türüne karşı intikam şeklinde ortaya çıkar. Şehvet gücünün nitel düzensizliği olan sapıklık ise kişinin gözünü toprağın doyuramayacağı kadar iştaha sahip olması ve karşı cinse değil, hencinsine şehvet hissi duyması gibi çirkinliklerdir.<sup>92</sup>

Müslüman ahlâkçılar, nefsanî hastalıklar olarak adlandırılan erdemsizliklere karşı tıptaki tedavi yöntemlerini örnek alarak tıbb-ı ruhanî çerçevesinde iyileştirme yöntemleri geliştirmişlerdir. Belli bir sürece bağlı olarak öncelik sırasına göre uygulanan bu yöntemler makalemizin sınırlarını aşacağı için burada ele alınmayacaktır.<sup>93</sup>

## Sonuç

İslam ahlâk düşüncesi, dinî temellerini Kur'an ve sünnette bulmakla birlikte sistematik bir teori olarak varlığını filozoflara borçludur. Bu düşüncenin ilk teşekkülünde Yunan felsefi mirasının önemi inkâr edilemez; fakat onun sistematik ve insicamlı bir yapıya kavuşması, başta Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere özellikle felsefe ve ilimlerin zirve döneminde yetişmiş düşünürler olan İbn Miskeveyh, NasîreddinTûsî ve Celeddin Devvânî'nin çalışmalarıyla mümkün olmuştur. Bu arada Gazzâlî, Maverdî, İsfahânî ve Kınalızâde gibi dinî ilimler alanındaki otoritelerin de büyük katkıları olmuştur. Bu ikinci silsile daha çok felsefi temeli esas almanın yanı sıra sistemlerini dinî argüman ve yorumlarla güçlendirmek şeklinde bir çalışma ortaya koymuşlardır. Özellikle kalamcı ve mutasavvıfların İslam ahlâk düşüncesine dinî meşruiyet sağlama açısından ciddi katkılar sağladıklarını söyleyebiliriz.

Filozofların nefis teorisine dayalı olarak geliştirdikleri ahlâk düşüncesi, dindar çevreler tarafından diğer felsefi düşüncelerin, özellikle metafizik görüşlerin aksine bir protestoyla karşılaşmamıştır. Bitkisel, hayvanî ve insanî nefis ayrımı, Kur'anî verilerle uyumlu hale getirilerek işlenmiş, hayvanî nefsin gazap ve şehvet şeklindeki iki tahrik gücünün akıl ve temyiz gücüyle özdeşleşen insanî nefis veya nefis-i natıka ile terbiye edilip dengelenmesi, dinin amaçladığı erdemli hayat için uygun bir yöntem olarak görülmüştür. Filozof-

ların ahlâk düşüncesinin temellerini atma ve geliştirmedeki rolü, tümel manada İslâmî ilimlerin inkişafı ve işbirliği açısından da büyük bir değer ifade etmektedir. İslam dünyasında ilimler sahasına mantık, matematik, ahlâk ve fen bilimlerini kazandırmakla önemli bir görev icra etmiş olan filozoflar, ne yazık ki özellikle Gazzalî'nin felsefî metafiziğe karşı yaptığı sert itirazlar nedeniyle Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından yapılan inançları sakat, dinî duyarlılıktan yoksun ve görüşleri reddedilmesi gereken kimseler olarak görülmüşlerdir.

## Notlar

- 1 Süleyman Çaldak, *Taşköprülüzâde'nin Mevzâ'âtü'l Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, *Fırat University Journal of Social Science*, 15:2 (2005) s.118-119.
- 2 Dinî, kelâmî ve tasavvufî ahlâk perspektifleriyle ilgili olarak bkz. Murat Demirkol, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde bölüm: "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler", Ankara: 2013, s.129-160.
- 3 Ebu'l-Hasan Mâverîdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn*, çev. Ali Akın, İstanbul: 1998. Bkz. Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: 2006, s.83; a. g. y., "Ahlâk", *DİA*, c.2, s.3.
- 4 Bkz. Çağrıncı, a. g. e., s.97-108. ; Harun Anay, *Celâleddin Dervânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: MÜSBE, 1994, s.216.
- 5 Mehmet Aydın, "Ahlâk" maddesi, *DİA*, İstanbul: 1989, c.2, s.10. İslam ahlâk felsefesinin Yunan kaynakları için bkz. Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu vd., İstanbul: 2004, s.93-99.
- 6 Aydın, Mehmet, a. g. e., c.2, s.10.
- 7 Çağrıncı, a. g. e., s.123-128; Aydın, "Ahlâk" md., a. g. e., c.2, s.10.
- 8 Kutluer, a. g. e., s.162-179; Aydın, "Ahlâk" md., *DİA*, c.2, s.10.
- 9 Kutluer, a. g. e., s.185-202.
- 10 Aydın, a. g. e., s.10.
- 11 Âmirî'nin *Kitabü's-Saade ve'l-İs'ad* kitabının içeriği ve temaları hakkında bilgi için bkz. Kutluer, a. g. e., s.67-75.
- 12 Bkz. İbn Sinâ, *Tis'u Resail*, Kostantiniyye, 1298, s.107-110.
- 13 Bekir Karlığa *İbn Sinâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risâlesi*. TDV İSAM Kütüphanesinde 023582 demirbaş numarasıyla mevcuttur.
- 14 *Makâlâtü'l-Felsefiyye li-Meşâhiri'l-Müslimîn ve'n-Nasârâ* içinde, Kahire, 1985, s.2-17.
- 15 Kutluer, a. g. e., s.235-255; Çağrıncı, a. g. e., s.201-205.
- 16 Aydın, "Ahlâk", *DİA*, c.2, s.11.
- 17 Kutluer, a. g. e., s.267-295; Mustafa Çağrıncı, "Tehzibü'l-Ahlâk" maddesi, *DİA*, c.40, s.328-329; a. g. y., *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s.214-227.
- 18 Çağrıncı, "Gazzalî" maddesi, *DİA*, c.13, s.500-504.
- 19 Aydın, "Ahlâk" maddesi, *DİA*, c.2, s.11-12.
- 20 Anar Gafarov, *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: AÜSBE, 2009, s.30.
- 21 Bkz. Murat Demirkol, 'Mikail Bayram'ın Ahlâk-ı Nâsırî Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir İnceleme ve Değerlendirme', *e-Şarkîyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı 6, s.3.
- 22 Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulum*, Beyrut, 1989, s.153-155.
- 23 Bkz. Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Birleşik Y., 2000, s.210.
- 24 Bu eserin Ahlâk-ı Celâlî ve Ahlâk-ı Alâî üzerindeki etkilerini görmek için bkz. Ayşe Sıdka Oktay, *Knaluzâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: 2005, s.90-94; Harun Anay, *Celâleddin*

- Devvânî Hayatı, Eserleri, Ablâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: 1994, s.236-243.
- 25 Nasîruddin Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, çev. Rahim Sultanov, Azerbaycan Türkçesinden aktaranlar: A. Vahap Taştan vd, Ankara: Fecr Yayınevi, 2005, ss.56-57. Ayrıca çev. Anar Gafarov vd. İstanbul: Litera Y., 2007.
- 26 Tûsî, *a. g. e.*, s.190.
- 27 Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, s.236; Pejuh, *Ablâk-ı Muhteşemî, (Giriş)*, s.3-9; Şahinoğlu, M. Nazîf, “Ahlâk-ı Nâsırî” md., *DİA*, c.2, s.18.
- 28 Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, s.310-311. Burada kastedilen “Adâb”ın İbn Mukaffa’nın *el-Edeb el-Kebîr* adlı eserinin bu adı taşıyan bir bölümü olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İsmail Durmuş, “İbnü’l-Mukaffa” md., *DİA*, s.133.
- 29 Mar’âşî, *Meââlisü’l-Mü’minin*, c.2, s.227; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünnun*, c.1, 36, c.2, s.1567; Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-Saade*, c.1, s.408.
- 30 Celaleddin Devvânî, *Ablâk-ı Celalî*, Leknev, 1316/1898, s.18, 332.
- 31 Devvânî, *Ablâk-ı Celalî*, s.15-17.
- 32 Devvânî, *a. g. e.*, s.17.
- 33 Devvânî, *a. g. e.*, s.321.
- 34 Örnek olarak bkz. *a. g. e.*, s.41, 51, 112, 255, 321.
- 35 Devvânî, *a. g. e.*, s.29.
- 36 Devvânî, *a. g. e.*, s.28.
- 37 Fahri, *İslam Ablâk Teorileri*, s.203.
- 38 Anay, *a. g. e.*, s.395.
- 39 Bkz. Hüseyin Vâiz Kâşîfî, *Ablâk-ı Muhsinî*, Bombay, 1312.
- 40 Kınalızâde Ali Efendi/Çelebi, *Ablâk-ı Alâî*, yayına hazırlayan Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s.38.
- 41 “*Devî Adımı Ablâk-ı Âlâî*”; *Kınalızâde*, *a. g. e.*, s.41.
- 42 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.42. Bkz. Kahraman, Ahmet, “Ahlâk-ı Alâî” *DİA* c.2, s.15.
- 43 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.95-321.
- 44 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.325-476.
- 45 AA, II, 65-127.
- 46 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.477-528.
- 47 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.531.
- 48 Oktay, *a. g. e.*, s.75.
- 49 Kaynaklara başvurulun yerlerle ilgili olarak bkz. Oktay, *a. g. e.*, s.77.
- 50 *Kınalızâde*, *a. g. e.*, s.70-76; İbn Sînâ ile krş. AA, I, 31-33; İbn Sînâ, *Şifâ, Tabiiyyât, en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati, Saïd Zâhid, Kahire, 1395/1975, s.34, 58-82, 132-133.
- 51 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.233-321; krş. Gazzalî, *a. g. e.*, s.419-440, 245-365, 557-580, 647-714.
- 52 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.372; krş. Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, s.215.
- 53 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.380-382; krş. Tûsî, *a. g. e.*, s.220-221.
- 54 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.418.
- 55 Ömer Bozkurt, “Kınalızâde Ali Efendi’de Bir Ahlâk Temellendirmesi Olarak Felsefe-Din Uzlaştırması”, *Felsefe Dünyası*, 57: 1 (2013), ss.73-94.
- 56 Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ablâk*, İstanbul: 1316.
- 57 Oktay, *a. g. e.*, s.89.
- 58 Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, s.17.
- 59 Tûsî, *a. g. e.*, s.60-61. *Devvânî*, *a. g. e.*, s.33-35; krş. Tûsî, *a. g. e.*, s.135.
- 60 Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu’r-Râhânî* (Resâil Felsefiye içinde), Kahire, 1939, s.15-96. Karşılaştırmak için bkz. İbn Miskeveyh, *Ablâk-ı Olgunlaştırma* (Tehzibü’l-Ahlâk), çev. A. Şener vd., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s.157; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.133, 152; Kınalızâde Ali, *Ablâk-ı Alâî*, s.55; Devvânî, *Ablâk-ı Celalî*, s.32; Gülşenî, *a. g. e.*, s.274 (v.33b).
- 61 Bkz. Murat Demirkol, *NasîreddinTûsî’nin Ablâk Felsefesine Etkisi*, Ankara: 2011, s.115-123.
- 62 Bkz. Demirkol, *a. g. e.*, s.129-131.

- 63 Tûsî, *a. g. e.*, s.60-61; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.73-74.
- 64 Tûsî, *a. g. e.*, s.62-71; Fârâbî, *Risaletü't-Tenbihalâ Sebîli's-Saade*, Amman, 1987, s.34; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.74-85; Devvanî, *a. g. e.*, s.186; Kınalızâde; *a. g. e.*, s.151-154.
- 65 Tûsî, *a. g. e.*, s.238-239. Kınalızâde, *a. g. e.*, s.408-412. Ayrıca bkz. Gafarov; *Nasîreddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: 2011, s.185-186.
- 66 Tûsî, *a. g. e.*, s.99; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.30-31; Devvanî, *a. g. e.*, s.87, 92
- 67 Tûsî, *a. g. e.*, s.89; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.22-25; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.48-49; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.93.
- 68 Tûsî, *a. g. e.*, s.88-89; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.24-25; Devvanî, *a. g. e.*, s.50-51; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.102-103
- 69 Tûsî, *a. g. e.*, s.90; Devvanî, *a. g. e.*, s.48-49; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.100-101.
- 70 Tûsî, *a. g. e.*, s.91-92; Devvanî, *a. g. e.*, s.58-59.
- 71 Tûsî, *a. g. e.*, s.93; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.25; Devvanî, *a. g. e.*, s.59-60; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.105-106.
- 72 Tûsî, Ahlâk-ı Nâsrî, s.93-94; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.27-28; Devvanî, *a. g. e.*, s.61-63; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.105-106. Aristoteles'in görüşleriyle karşılaştırmak için bkz. *Nikomakbos'a Etik*, Üçüncü Kitap, s.53-59.
- 73 Bkz. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.27; krş. Tûsî, *a. g. e.*, s.94.
- 74 Devvanî, *a. g. e.*, s.61-63; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.106-108.
- 75 Bkz. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.26-27; krş. Tûsî, *a. g. e.*, s.94-96; Devvanî, *a. g. e.*, s.66-68; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.108-110.
- 76 Devvanî, *a. g. e.*, s.64-65; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.109.
- 77 Tûsî, *a. g. e.*, s.96; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.28. Aristoteles'in yiğitlik ve cömertlik erdemleri hakkındaki görüşleri ile karşılaştırmak için bkz. *Nikomakbos'a Etik*, Üçüncü Kitap, s.60-65.
- 78 Tûsî, *a. g. e.*, s.96.
- 79 Tûsî, *a. g. e.*, s.96; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.29-30.
- 80 Tûsî, *a. g. e.*, s.96-97.
- 81 Tûsî, *a. g. e.*, s.112; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.102-103. Aristoteles'in adalet konusundaki görüşleriyle karşılaştırmak için bkz. *Nikomakbos'a Etik*, Beşinci Kitap, s.88-113.
- 82 Tûsî, *a. g. e.*, s.113-114; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.103-104; Devvanî, *a. g. e.*, s.111-112; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.135-136.
- 83 Tûsî, *a. g. e.*, s.114; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.104-105; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.136.
- 84 Tûsî, *a. g. e.*, s.115; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.105; Devvanî, *a. g. e.*, s.97-113; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.137.
- 85 57/Hadid Suresi 25.
- 86 Tûsî, *a. g. e.*, s.116, 128-129; krş. Devvanî, *a. g. e.*, s.120-121; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.138-139.
- 87 Tûsî, *a. g. e.*, s.118-121; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.108-110; Devvanî, *a. g. e.*, s.122-124; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.141-142.
- 88 Tûsî, *a. g. e.*, s.129.
- 89 Tûsî, *a. g. e.*, s.98; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.30-34. Devvanî, *a. g. e.*, s.87-94; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.115-123.
- 90 Tûsî, *a. g. e.*, s.98-99; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.30-31; Devvanî, *a. g. e.*, s.90-92; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.115-118.
- 91 Tûsî, *a. g. e.*, s.100-101; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.32-33; Devvanî, *a. g. e.*, s.92-94; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.118-121.
- 92 Tûsî, *a. g. e.*, s.150; Devvanî, *a. g. e.*, s.144; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.170-172.
- 93 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Murat Demirkol, *a. g. e.*, s.197-211.





# Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi

Şenol KORKUT\*

**Öz** Bu makale Fârâbî'nin felsefî sisteminde kelâm ve fıkıh ilmini incelemektedir. Bu iki ilim İslâm düşüncesinin geleneksel ilimler sınıflandırmasında büyük oranda dinî-İslâmî ilimler başlığı altında sıralanmış ve tahlil edilmiştir. Fârâbî ise ilimleri öncelikle nazarî akıl ve amelî akıl zemininde nazarî felsefe ve amelî felsefe olarak genel bir bölümlenmeye tabi tutmuş; dil bilimi, mantık, matematik, fizik ve ilahiyatı nazarî ilimler, ev ekonomisi, ahlak ve siyaseti ise amelî ilimler şeklinde kümelendirmiştir. Amelî felsefe kapsamındaki anılan ilimler ise ilm-i medenî üst başlığı altında tetkik etmiştir. Fârâbî, ilkeleri, metotları ve konuları bakımından ilm-i medenî kapsamındaki ilimleri evrensel ve tümel ilimler olarak telakki etmiş, kelâm ve fıkıhı ise bunlara yardımcı ilimler olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda bu makale, öncelikle Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh ilmine dair yaptığı tanımları, kelamcı ve fıkıhçı için belirlenmiş şart ve nitelikleri ve bu iki ilmin yöntemlerini irdelemiştir.

**Anahtar Kelimeler** Fârâbî, İlm-i Medenî, Siyaset, Dinî-İslâmî İlimler, Kelâm, Fıkıh

## *The Relationship between Science of Society and Religious Sciences (Fıqh and Kalam) in al-Fârâbî's Philosophical System*

**Abstract** This article examines al-kalam (Islamic theology) and fıqh (Islamic law; jurisprudence) in al-Fârâbî's philosophical system. The two science are investigated initially as religious sciences in traditional classification of sciences in Islamic thought. But, Al-Fârâbî firstly classified sciences as theoretical philosophy and practical philosophy on the ground of traditional philosophical division of theoretical intellect and practical intellect based on Aristotle. The practical sciences consist of politics, ethic, and management of home. In this context, Al-Fârâbî nominated the sciences under the science of society as universal in respect with their themes, methods, and principles. Because of fıqh and kalam are following conditions of a specific religion, they are not formulated as the same status in terms with their sources, methods, and themes. This article examines al-Fârâbî's descriptions of the two religious sciences, attributes of specialists of two sciences, and methods of two sciences.

**Keywords** al-Fârâbî, Science of Society, Politics, Religious-Islamic Sciences, Islamic Theology, Jurisprudence.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

## İlm-i Medenî'nin Bölümleri ve Konuları

Fârâbî, (ö.950) kelâm ve fıkıh ilmini, ilm-i medenî, dolayısıyla amelî felsefe kapsamında incelemiştir. Filozofun farklı eserlerinde şehirle ilgili felsefe, şehre ait ilim, insanî ilim olarak adlandırılan bu ilim ise siyaset, ahlak ve ev ekonomisinden oluşmaktadır. Genel olarak ahlak (insanın iradî fiillerini araştıran ilim) ve siyasetin (şehrin iradî fiillerini araştıran ilim) ilm-i medenî gibi daha üst bir başlık altında tetkik edilmesi kökenini Aristo'dan (ö. M.Ö.322) almıştır. Çünkü Aristo "politika" terimini, bugünkü anlamında politika/siyaset bilimine bir giriş olarak sunduğu ahlakı da içerecek bir genişlikte kullanmış, etiği politikadan kesin çizgilerle ancak Stoacılar ayırmıştır. Bu yaklaşım Aristo'nun ilgili külliyyâtı ile de örtüşmektedir; zira Aristo ahlak üzerine yapılan bir araştırmayı siyasetin başlangıç noktası olarak tanımlamış, *Magna Moralia* adlı eserinde ise, yasa koyucu kişi için ahlak eğitimini zorunlu bir giriş olarak belirlemiştir.<sup>1</sup> Fârâbî aynı zamanda siyaset felsefesi (*el-felsefetü's-siyâsiyye*) olarak adlandırdığı bu üçlünün birincisini, daha ileri bir aşamada siyaset felsefesi ve siyaset bilimi arasındaki ayrımlaşmaya dair modern farkındalığı çağrıştıracak şekilde teorik siyaset ve pratik siyaset olmak üzere iki kola ayırmaktadır. Filozof, nazarî siyaset ilkelerinin amelî siyasetteki uygulanma yöntemlerine dair genel ilkeler belirlemiş olmakla beraber, takdir, tecrübe ve pratik kıyasla çalışan pratik bölümün içeriği hakkında tarihsel bir olgu ve dönemine dair bir örnek vermekten kaçınmıştır. Fârâbî'nin bu bağlamda yaptığı bir diğer ayırım ise bir sanat ve yönetim tarzı olarak erdemli siyaset (*es-siyâsetü'l-fazıla*) ve cahil siyasettir (*es-siyâsetü'l-câbilîyye*) ki, ikincisi birincinin bir cinsi değildir. İlm-i medenî'nin Fârâbî külliyyatında sıralanmış konularına baktığımızda, filozofun felsefî sisteminin koordinatlarının bütünselliği gereği, kesin çizgilerle alt bir ilim olarak ahlak ve siyasete konu dağıtmaktan çekindiği, bilhassa şehir ve milletleri gerçek mutluluğa götürece erdemler açısından ikisini de söz konusu üst başlıkta tahlil ettiği gözlemlenmektedir. Ayrıca, nazarî ve amelî felsefenin bütünselliği dolayısıyla Allah'ın âlemi tedbirinin insan ve şehir için örnekliliği açısından, ilm-i medenî'ye felsefî geleceğin klasik tasavvurunun ötesinde bir dizi yeni alanlar açmıştır. Bu bakışta, antik Grek siyasetinin oldukça yabancı olan bir yaklaşım olarak siyaset metafizikten bağımsız bir bilim dalı değildir. *Metafizik* ve *Fizik* kitaplarındaki içeriğin, ideal bir yönetim tarzı olarak Aristokrasi için bir inanç/görüş/ârâ haline getirilmesi Aristo sisteminde düşünülmesi mümkün olmayan bir hikmettir.

Buna göre ilm-i medenînin siyaset öncelikli konularını şu şekilde sıralayabilmek mümkündür: a) İradî fiil ve yasaların (*sünen*) çeşitleri. b) Bu fiil ve yasalarla ulaşılabilecek mutluluk çeşitleri. c) İyi-kötü, güzel-çirkin boyutlarıyla fiil ve yasalar ve bunların şehir ve milletlerde uygulanma şekli. d) Erdemli ve erdemsiz boyutları ile ilk başkanlık mesleği (*riyâset*). e) Nazarî/teorik ve pratik

siyaset sanatı. f) Nazarî siyasetin bilgilerinin epistemolojik statüsü. f) Nazarî siyasetin tümel ilkelerinin farklı zaman ve mekânlardaki irâdî ve tikel olaylara uygulanma şekli ve usûlü. g) İlk başkanlık mesleğinin farklı zaman ve mekânlarda sürekliliğinin nasıl temin edilebileceğine dair ilkeler.<sup>2</sup> h) Yerleşim yerlerini imar eden toplumları bu hayatta iyiliklere, öteki hayatta ise en yüksek mutluluğa ulaştırın melekeler, ahlakî ve ahlakî olmayan davranışlar ı) Erdemli şehrin muhabbet ve adaletini güven altına alan fiil ve inançların yapısı. i) Âlemdeki varlıklar, onların hiyerarşik sıralanması, âlemin ve insanın Allah tarafından tedbiri. Bu bağlamda Allah, soyut akıllar, göksel cisimler, vahiy ve nübüvveteye dair konular. l) Tarihteki ve günceldeki erdemli ve erdemsiz şehirlerin inanç, fiil, imar ve ahlakî koşulları.<sup>3</sup>

Fârâbî, bir sonraki aşamada ise kelâm ve fıkıh ilmini ilm-i medenî'nin alt kolları olarak sıralamaktadır. Bu minval üzere o, Aydınlı'nın ifadesi ile bu ilimleri felsefî ilimlere entegre etmiştir.<sup>4</sup> Mehdi'ye göre ise bu tasnif hem İslâm düşüncesi hem de felsefî gelenek açısından yeni bir yaklaşımdır.<sup>5</sup> Zira bu sınıflandırma doğrudan filozofun hakikî felsefe-erdemli mille-erdemli şehir, bozuk felsefe-erdemsiz milleler-erdemsiz şehirler arasında kurduğu felsefî sisteminin bütünselliği ile ilişkilidir. Kısaca özetlemek gerekirse nazarî akli ve muhayyile yetisi mükemmelleşmiş bir peygamber-filozof Faal Akıl'dan aldığı küllî/burhanî hakikatlerin ışığında erdemli bir din vazetmiş ve buna dayanarak erdemli bir şehir veya millet/ümme inşa etmiştir. Söz konusu küllî/burhânî hakikatlerin dolayısıyla erdemli din ve şehrin devamlılığının garantisi ise felsefî tedrisatla bu düzeye ulaşan filozof-krallar eliyle olacaktır. Dinin inançlar ve fiiller olmak üzere iki kısmı vardır. İnsanı gerçek mutluluğa ulaştıracak (*es-seâdetü'l-kusvâ; cennet*) nazarî ve amelî felsefenin, temsil, tahyil ve taklitlerle açılımından oluşan ve geniş halk kitlelerinin iknasına sunulan dinin, inançlar kısmı hem nazarî hem de amelî felsefenin, fiiller kısmı ise amelî felsefenin burhânî/küllî hakikatlerinden ihdas edilecektir.

Fârâbî'nin erdemli şehrin hiyerarşik düzeni içinde ikinci sıraya yerleştirdiği din hizmetkârlarının, yönetimin bir parçası haline gelmesi filozof-peygamberin ve filozof-kralın kendilerinin veya niteliklerini taşıyan iki, dört ve altı kişilik karma komisyonların olmadığı sonraki dönemlerle daha fazla örtüşmektedir. Kanaatimize göre bu dönem “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler”in (*rüesâu's-sünne*) yönetim zamanlarıdır.<sup>6</sup> Kelâmcı ve fıkıhçının siyasî yönetimin, ayrıca kelâm ve fıkıhın da ilm-i medenînin özsel bir parçası olacağı aşamanın bu dönem olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat Fârâbî “peygamber-filozof” veya “filozof-kral” sonrası dönemler için önerdiği ardıl alternatif yönetim tarzlarının mutlaka burada sıraladığımız şekilde bir zorunluluğu takip etmesi gerektiği konusunda fazla açık değildir. Yani iki zorunlu otoriteden sonra doğrudan “geleneği sürdüren

hükümdar” (*melikü’s-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler”in (*rüesâu’s-sünne*) zamanının şartları da ortaya çıkabilir.

Filozofa göre, dindeki inançların bazıları nazari, bazıları ise iradi alanla ilgili-dir. Allah, O’nun sıfatları, ruhanî varlıkların özellikleri ve fiilleri, nübüvvet ve vahiy, ölüm ve ahiret hayatı, nefis ve akıl, hakikî mutluluk hakkındaki inanç ve görüşler nazari alanla ilgili olanlardır. Geçmiş zamandaki peygamberler, erdemli başkan ve reislerin özellikleri, erdemli milletlerin halleri, yine geçmiş zamandaki cahil toplumların başındaki erdemsiz ve despot idarecilerin halleri, keza bu iki tarafın günceldeki aynı durumları hakkındaki inanç ve görüşler ise bu inançların/görüşlerin iradi alanla ilgili olan kısımlarıdır.<sup>7</sup> Fârâbî’nin nazarında ya söz konusu görüş ve fiillerin hepsi erdemli ilk başkana vahiy yoluyla belirlenmiş olarak verilir ya da vahiyden ve vahyin ilk kaynağı olan Zorunlu Varlık’ın kendi tabiatına verdiği istidatla bunları kendisi belirler.<sup>8</sup> Erdemli ilk başkan, küllî bilgiler ve ilkelerin yetersiz kaldığı cüz’î bir olayla karşılaştığında bu olayı küllî bilgilere uygun olarak taakkul, tecrübe, fıkri erdem veya pratik bilgelik yetisiyle çözümleyerek cüz’î ilkeleri de belirlemiş olabilecektir. Dolayısıyla kelâm ve fıkıh ilminin ortaya çıkması peygamber sonrası ve filozofun olmadığı bir dönemde gerçekleşecektir. Böylesine bir aşamada fıkıhçı ve kelâmcı erdemli felsefenin, erdemli dinin ve erdemli şehrin inanç ve fiiller bakımından düzenleyici ve koruyucu iki muhafızı durumundadır; dolayısıyla siyasete ve yönetime yardımcı konumdadırlar.

### **İlm-i Medeni’ye Yardımcı Bir İlim Olarak Fıkıh**

İkinci Muallim’e göre, fıkıh sanatı insana şeriat sahibinin sınırlarını ihdas ettiği ve genel belirlemelerini yaptığı şeylerden, açıklamadığı bir şeyi, yine bir ümmet için belirli bir din koyan şeriat sahibinin amacına uygun olabilecek şekilde istinbat etme ve o şeyi düzeltme olup,<sup>9</sup> kelâm sanatı ise insana din koyucunun açıkça anlattığı belirli inanç ve fiilleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyi söz ile yanlışlamak veya zayıf göstermek kabiliyetini kazandıran bir sanattır. Her iki ilmin de dinin inanç ve fiilleri ile ilgili olmak üzere iki kolu vardır.<sup>10</sup> Yöneldikleri alan kısmen kesilmiş olsa bile, anılan dönemde erdemli dinin söz konusu fiillerle ilgili kısmını genel olarak fıkıh, görüş veya inançlarla ilgili kısmını da kelâm, kaynak ve konu olarak belirlemektedir. Fakat bu ayırım Fârâbî’nin inançları/görüşleri konu alan fikhî kıyas da bir alan açmasından dolayı Aydınlı’nın da işaret ettiği gibi tamamen problemsiz değildir.<sup>11</sup> Çünkü bu iki ilmin yöntemi ve işlevselliği birbirinden farklıdır.

Buna göre, kelâmcı, fıkıhçının kaynağı olan alandan tamamen farklı şeyler istidlal edip çıkarmaz fakat onun temel amacı fıkıhçının yaptığı gibi ilgili alana nesnel bir yaklaşımdan ziyade erdemli dinin inanç ve fiillerini desteklemek ve muzaffer kılmaya yöneliktir. Fıkıhçı sadece ilgili dinin, filozof-peygamberin

şahsında erdemli ilk başkan tarafından belirlenmiş inanç ve fiillerine bakarak istidlal yeteneğini bu işleve hasrederken, kelâmcı bunun yanında söz konusu inanç ve fiiller dizisine yönelik geliştirilen karşı argümanları da gözetip, hesap ederek bu fonksiyonu icra etmek durumundadır. Yani kelâm bu açıdan bakıldığında savunmacı, polemikçi, üstün kılmacı ve karşı tarafın muhtemel delillerini çürütmeci bir sanat olarak yapılandırılmalıdır. Böylelikle tamamen kendisini dinin yöntemine odaklayarak, dinin nazârî felsefe açısından icra ettiği hayal ettirme, temsillerle anlatma ve ikna etme pratiğini aynı minval üzere o da dinin inanç ve fiilleri için gerçekleştirmelidir.<sup>12</sup> Şu halde Fârâbî'ye göre, filozof-peygamber sonrası erdemli dinin sürekliliğinin sağlanması için bu iki sınıf insanın veya bu yeteneklere aynı anda sahip kelâmcı-fakihlerin bulunması zorunludur ve doğal olarak din, fıkıh ve kelâm ilminden önce gelir. Dolayısıyla, filozof-peygamber sonrası erdemli şehrin mensuplarının nihai amacı olan en yüksek mutluluğa ulaşması veya ona yakın bir mutluluk edinmesi kelâmcı ve fıkıhçının katkılarıyla olabilecektir.<sup>13</sup> Fıkıh ve kelâm ilmi, erdemli ilk başkanın koyacağı erdemli dine göre şekilleneceği için ve tek bir erdemli şehir olmayacağından dolayı, içerikleri sabit bir şekilde belirlenmiş tek bir fıkıh ve tek bir kelâm ilminden bahsetmekte mümkün değildir. Bir bakıma sabit hakikatlerin bir açılımı olarak millenin (bu anlamıyla bir bakıma şeriat) zaman ve mekâna göre dinamik ve değişkenlik unsurları aynı şekilde onu bir şekilde muhafaza eden ilimlere de yansiyacaktır. Bu nedenle Fârâbî, diğer ilimleri ele aldığı gibi kelâm ve fıkıh ilmini evrensel ilimler olarak telakki edip onların konularını, metotlarını ve diğer ilimlerle olan ilişkilerini, onlara yönelik sabit ilkeler ve içerikler belirleyerek açıklamaz, fakat metotlarına dair önemli işaretlerde bulunur.<sup>14</sup> Peki fıkıhçı ve kelâmcının bu süreçte takip edeceği metot nasıl olmalıdır?

Fârâbî'nin nazarında fıkıh, erdemli ilk başkanın ve ona benzer olan birisinin artık olmadığı oluşum ve gelişim süreci içerisinde erdemli toplumda ortaya çıkabilecek bir ilimdir.<sup>15</sup> Bu durumda, eğer, erdemli ilk başkandan kalan küllî ilkeler doğrultusunda çözülemeyecek cüz'î bir sorunla karşılaşılırsa, bu sorunu fıkıh ilmi vasıtasıyla fıkıhçı çözüme kavuşturur.<sup>16</sup> Hatırlanacağı gibi, filozofun olduğu bir zamanda da, bu mahiyette bir sorunu pratik siyaset ilmi yani taakkul, fikrî erdem, tecrübe, pratik kıyas veya pratik bilgellik yetisiyle filozof çözecektir. Keza geleceğe bağlı başkanlık döneminde siyasal otoritenin merkezinde bulunan başkan veya başkanlar heyetinin pratik bilgeliğine aynı şekilde fıkıhçının sanatından daha üstün bir konum verilmektedir. Bu durumda, Fârâbî'nin nazarında, fıkıh sanatı, kanun koyucunun açık olarak hüküm vermediği konularda, hakkında açık olarak belirlemelerde bulunduğu konulara bakarak belirlemeye yarayan filozof veya peygamber sonrası şartlar için tasavvur edilmiştir.<sup>17</sup> Fârâbî, bu noktada, erdemli dinin fiilleri ile ilgili belirlemelerde bulunacak bir otorite olarak fıkıhçıda bulunması gereken özellikler ile ilgili olarak bazı ilkeler ve görüşler serdedir. Filozofa göre, fiiller

hakkında uzman olan fıkıhçı, yasa koyucunun tanımlayıp belirttiği bütün görüşler hakkında bilgi sahibi olmalı, aynı zamanda yasa koyucunun koyduğu yasaları belirli bir zaman için mi yoksa daimi olarak mı koyduğu durumları ayırt edebilecek donanımında olmalıdır. Kanunları eksiksiz bir şekilde anlayabilmek için ilk başkanın kanunları koyduğu dili, o dilin kullanımıyla ilgili olarak zamanının adet ve örflerini, ilk başkanın kullandığı istiare ve anlam kaymalarını önleyecek unsurları idrak edebilmelidir. Keza o, varlıklardaki benzerliği ve zıtlığı, aynı şekilde onların özlerini çok iyi bilmesi gerekir. Bu durumda fıkıhçı erdemli ilk başkanın hem kendisine yazılı olarak gelen ihdas edilmiş kanunları çok iyi bilecek, hem de hakkında yazılı belgeler bulunmayan ve fakat şifahî olarak ulaşan, hakkında herhangi bir beyanda bulunmadan oluşturduğu yasalardaki amaçları çok iyi tespit edebilecek bir basirette olacaktır. Söz konusu bilgilere eğer bu olaylara şahit olmuş ilk başkanlık döneminden arkadaşları varsa onlara sorarak ulaşacak, ayrıca yazılı veya sözlü rivayetleri tetkik ederek hükme ulaşacaktır.<sup>18</sup> Fârâbiye göre, dinde belirlenmiş görüşler üzerine de fıkıhçı olan birisinin yukarıda aktarıldığı şekliyle fiillerde fıkıhçı olan birisinin bilmesi gereken şeyleri biliyor olması gerekir. Fârâbi'nin aktarıldığı şekildeki fıkıh tanımı “dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir”<sup>19</sup> şeklinde yaygınlık kazanmış klasik fıkıh tanımıyla uyumludur. Ayrıca filozofun istinbata dair zikrettiği hususlar, içtihadın şartlarına dair felsefî bir açıklama vermektedir. Bu aşamada fıkıhçı ve kelâmcıya yönelik olarak belirlenen hususları öncelikle *İhsâ*'da ele alındığı şekliyle özet olarak aktarıp, bilahare kelâm ilmiyle ilişkilendirilen cedel ve hitabet sanatının filozofun indindeki konumuna değinip, daha sonraki aşamada ise tekrar bu ilimlerin ve onların temsilcilerinin filozofun sisteminde teşkil ettikleri konumun teferruatına dönelim.

### **İlm-i Medenî'ye Yardımcı Bir İlim Olarak Kelâm**

Fârâbi'ye göre, genel anlamında kelâm, felsefede kanıtlamalarla ihdas edilen şeyleri, toplumun basit kavrayışında yaygın (meşhur) olarak bilinen önerme ve bilgi öbekleri ile tashih eden ilimdir.<sup>20</sup> Kelâmcının istidlal metoduna gelince İkinci Muallim *İhsâ*'da konuyla ilgili bazı mümkün örneklerden ve yaklaşım numunelerinden bahsetmektedir. Kelâmcının bu fonksiyonu icra ederken kullanacağı araçsal usuller ise cedel ve hitabet sanatıdır. Buna göre, kelâmcı avamın arasında görüşlerin ortasını bulmak ve avamın zihnini dindeki inançlar hakkında ortak bir paydada tutmak, “herkes için müşterek bir referans alanı oluşturmak” üzere cedel ve hitabet metodunu disiplinli bir şekilde kullanmalı ve kendini bununla sınırlamalıdır. Din nazari şeyleri sadece zihinde canlandırma (tahyil) ve inandırma (ikna) yöntemiyle bildirir. İkna ise, ister sözlü, ister başka şekillerde olsun, sıradan anlayışta yaygın olan önermeler, göndermeler ve genel olarak hatabî yöntemlerle gerçekleşir. Bu bağlamda kelâmcı kullandığı kaynaklar bakımından halkın içinde ve onlarla beraber, söz

konusu kaynakları cedelî yöntemle kullanma şekli, böylelikle de dine bağlı bir ilim aracılığıyla felsefenin hizmetkârı olmasıyla da halktan ayrılır.<sup>21</sup> Kelamcının temellendirdiği teorik şeylerde ilk bakışta veya sıradan anlayışta ortak olanlarda yetinmesi gerektiğini söyleyen Fârâbî'nin “burhân”ı bir bağlamda “bir şeyin o şey olduğuna inanmaktır” şeklinde tanımladığını düşünürsek, nihaî olarak hatabî ve cedelî metotlarla da kelâmcı kesine yakın tasdikler ve burhâna yakın görüş veya inançlara odaklandığı için bağlı bulunduğu dinin mensuplarına hizmetkâr olması açısından filozofun altında bir seçkinlik payesine sahip olacaktır.<sup>22</sup>

Fârâbî *İhsâ'*da dindeki inanç ve fillerle ilgili olarak söz konusu savunmayı ve belirlemeyi yapabilmek için geliştirdikleri metot açısından beş gurup kelâm ekolünden bahsetmekte, bunların dinin inançlarını karşı argümanlara, eleştirilere ve halk arasındaki basit spekülasyonlara karşı nasıl savduklarına dair mümkün ve teorik örneklemeler serdetmektedir. Bu örneklemelerin geçtiği pasajlar, bize hem dönemindeki kelâm ekollerinin Fârâbî'nin zihin dünyasındaki yansımaları hem de onun mümkün kelâmcı tasavvurları açısından önemli bir kaynaklık sunduğu için daha ayrıntılı bir şekilde okunmayı hak etmektedir.

**a.** Fârâbî'nin birinci gurup kelâmcılar adına zikrettiği içerik akıl-vahiy ilişkisini bir kelâmcının nasıl kullanabileceğine dair ayrıntılı ve dinî bilginin insan aklından soyutlanmasına dair, aslında felsefî sisteminin genel yapısının da oldukça yabancı diyebileceğimiz bir envanter sunar. Buna göre, kelamcı, tâbi olduğu dindeki inançların ve diğer şeylerin, taşıdıkları ilahî sırlar nedeniyle doğası gereği insan aklının epistemolojik yetilerinin idrak edemeyeceği bir içerik arz ettiğini, insan aklının idrak etmekte aciz olduğu bilgilerin ise ancak vahiy yoluyla bildirildiğini, insanın bu bilgileri rasyonelleştirmesi veya insanî bilgi mekanizmalarının kapsamında açıklaması durumunda vahyî bilgilerin asıl anlamlarını ve değerlerini kaybedeceğini, böyle olması durumunda vahye dair bilgilere de insanın aklı ile ulaşabileceğini, böylelikle insanlığın vahye ve nübüvve muhtaç olmayacağını, hatta insan aklının en çok reddedip ve inkâr edebileceği bu tür bilgilerin insanlığa en faydalı bilgiler olmasının mümkün olduğunu, vahyî bilgide doğruluk ölçütünün insan aklı değil ilahî akıllar olduğunu, oysa ilahî bilginin en alt derecesinin insanî bilginin en üst derecesinden daha üstün olduğunu, bu durumun çocuk, genç ve tecrübesiz insanın aklı ile olgun insanın aklındaki doğru ve yanlışa dair örneklemelerdeki zıtlıklar gibi olduğunu, ileri sürerek görevini icra edecektir. Fârâbî, bu delilleri öne sürerek hareket eden bir kelamcının, vahiy alan peygamberin gösterdiği mucizeleri ve vahiy sürecine şahit olmuş insanlardan kendi dönemine değin gelen haber ve bilgilerin yalan söylemesi mümkün olmayan nesillerin şahadetleriyle ulaştığı şekilde daha ileri gerekçeler göstereceğini ifade etmiştir. Bu yöntemle kelamcı savunduğu dindeki inançları ve diğer unsurları, muhatapla-

rına karşı savunmuş olacak ve avamda ikna oluşturacaktır.<sup>23</sup> Bu seçenekte vurgulamamız ve unutmamamız gereken önemli bir nokta vardır: Daha ziyade bir tasvir üslubuyla işlenen Fârâbî'nin bu bağlamdaki kelmâcı örneğinin hedef kitlesi hakikî felsefeye sahip olan filozoflar değil, avam veya savunduğu dine eleştiri getiren mümkün muhataplardır.

**b.** İkinci gurup kelâmıcılara gelince, bunların icra ettikleri görev dinin belirlenmiş inanç, gaye ve konularını, çeşitli şekillerde temayüz etmiş mahsusat, meşhurat ve makulatlara desteklemek veya bunlar arasında dine muhalif ve zıt olabilecek unsurları çürütmek ve reddetmektir. Bu kelâmcı sınıfı, bir taraftan din koyucunun açıkça gösterdiği bütün yazılı kaynakları ve onların gayeleri için söyledikleri sözleri, yani dinî nasları bir külliyât halinde toplarken diğer yandan yine bunlara yönelik olarak duyulan (mahsusat), yayılan (meşhur) ve akıl yürütülen (makul) şeyleri bir araya getirirler. Bu aşamada kelâmıcının görevi derlenen bu iki alanı, her ikisini de göz önünde bulundurabilecek şekilde çift boyutlu tevil yetileriyle karşılaştırma ve yüzleştirmeye tabi tutmaktır. Kelâmcı eğer ikinci alanda dini destekleyecek bir argüman, delil ve unsur görürse, bunlarla dini destekler. İkinci alandaki mahsusat ve meşhuratın birbiriyle çelişmesi durumunda bunlardan hangisi daha fazla dini desteklese onu tercih eder, diğerini zayıf düşürür, çürütür ve ayıklar. Fârâbî'nin burada üçüncü seçenekte makulat tabirini kullanmasından cesaret alarak şöyle bir örnek düzenleyebiliriz: Bu seçenekte makulat derecesindeki bilimsel bir keşif, kanun veya ilkenin, dinin inanç, fiil ve konuları karşısındaki durumu kastedilmektedir. Filozofa göre, kelâmcı öncelikle makul derecesinde ilmî olan bu veriyi ayrıntılı bir şekilde tetkik ederek söz konusu iki yönlü tevil metoduyla inceleyip, bu olgunun dinin mahiyetinde olan bir şeyi destekleyip desteklemediğine bakmalıdır. Eğer bir destekleme ögesi varsa bu durumda söz konusu makulü, dini destekler mahiyette kullanabilir. Bunun aksine mahsusat, meşhurat ve makullerde eğer dinin muhalif ve zıddı bir unsur keşfederse, bunları önyargılı bir şekilde peşinen reddetmekten ziyade yine din koyucunun amacını ve gayesini gözeterek tevil imkanını kapsamlı bir şekilde devrede tutar. Fakat bütün bunlara rağmen dinin inanç ve konularına muhalif veya onun zıddı olan meşhur şeylerden veya makulattan bir şeyin zayıf düşürülmesi, çürütülmesi ve ayıklanması mümkün olmazsa, bu olası durumda kelâmcı, dinin inanç ve konularının gerçek olduğunu çünkü yalan söylemesi ve yanlış yapması mümkün olmayan bir kimse tarafından bildirildiğini vurgulamakla, görevini icra edecek ve dinî olanı bu şekilde muzaffer kılmayı tercih edecektir.<sup>24</sup>

**c.** Üçüncü kelâmcı zümresi ise kendilerine düşen anılan görevi başka dinleri inceleyerek, dinler tarihinde uzmanlaşarak yerine getirmektedirler. Bu kelâmcı sınıfı öncelikle başka dinlerdeki çelişkiler, olumsuz örnekler ve kötü unsurlar konusunda belirli bir donanıma ulaşır. Söz konusu dinlerin mensupla-



rından kendi dinlerine her hangi bir konuda eleştiri ve kötülleme geldiğinde ise, o kişilere karşı onların dinlerindeki olumsuz, çelişkili ve kötü yönleri göstererek, kendi dinlerini muzaffer kılmış ve korumuş olurlar.<sup>25</sup> Fârâbî açık bir şekilde bu seçenekte bir tür polemik literatürüne işaret etmektedir. Zira Fârâbî dönemine değin bilhassa Müslüman alimler ve Hıristiyan teologlarca üretilmiş polemik edebiyatı ilk örneklerini sergilemiş durumdadır.<sup>26</sup>

**d.** Fârâbî bu örneklemelerde görüldüğü şekilde kelâmcıların dini korumak için getirdiği sözlerin yine de yeterli olmadığını gördüklerini, bu durumda ise bir diğer (dördüncü) kelâmcı zümresinin muhataplarını, bazen onları sordukları sorunun doğruluğunu ispat etmeye davet ederek, bazen bazı tavırlarla utanıp-sıkılmalarına yönelik tavırlara hasrederek veya başlarına gelecek bir felaketin korkusuna sevk ederek susmaya mecbur bıraktıklarını dile getirmektedir.<sup>27</sup>

**e.** Bu bölümde anılan son ve beşinci kelâmcı sınıfı ise, dinlerinin doğruluğundan katiyetle şüphe duymadıkları için dinlerine yönelik şüpheleri dağıtmak ve muhalifleri zayıf düşürebilmek için, yalana, mugalâtaya, şaşırtmaya veya zorla kandırma gibi metotlara başvurmakta bir sakınca görmemektedirler. Çünkü onların nazarında dine muhalif olanlar ya onun düşmanı veya zihnî olarak dinden anlayacağı nasibi bilmeyecek derecede düşkün insanlardır. Hasımlarını yenmek için de aynen cihad ve harp ortamında olduğu gibi yalan ve aldatma uygundur. Muhatap guruba yönelik bazı şartlarda aynen kadın ve çocuklara yapılacağı gibi yalan ve aldatmaya yönelik tavırları caiz görmüşlerdir.<sup>28</sup>

Fârâbî *İhsâ*'da bu şekilde andığı kelâmcı zümrelerinden herhangi birisini kullandığı metot ve işledikleri içerik nedeniyle övmez veya yermez, daha ziyade tasvire dayalı nesnel bir tutum sergiler. Bu nedenle bahsedilen bu zümreleri tarihsel kelâm ekolleri ile özdeşleştirmekten ziyade filozofun tasavvur ettiği mümkün kelâmcı numuneleri olarak yorumlamak daha makuldür. Zira filozofun burada bahsettiği kelâm ekollerinin görüşleri, kendi dönemindeki bazı mezheplerin metot ve teorileriyle örtüşmekle beraber bu alanla ilgili özgün çıkarımlar olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca, söz konusu bölümün anlam dağılımına filozofun felsefî sisteminin içeriğinde de eşleşen fikirler bulabilmek mümkündür. Örneğin filozofun *Ârâ* adlı eserinde, cahil ve dalâlette olan şehirlerin mensuplarının erdemli dine ve dindarlığa karşı geliştirebilecekleri bir dizi itham ve yorumlama şekli vardır.<sup>29</sup> Keza Fârâbî *es-Siyâse* adlı eserinde büyük oranda erdemli dindeki inanç ve fiilleri cahili amaçlarla yorumlayan erdemli şehirlerde ortaya çıkabilecek muhalif ve türedi guruplardan bahsetmektedir.<sup>30</sup> Buna göre erdemli şehirlerde, erdemsiz şehirlerin amaçları çerçevesinde fiiller icra eden, yasaları kasıtlı veya kasıtsız yanlış yorumlayan, hakikatin temsilini anlayamayan, dindeki tahyîlerin hakikatlerle örtüşmediğini iddia eden, hakikatleri hayal ettiği halde tasavvur edemeyen, arzularına

göre sahte-hakikatler üretip bunları egemenlik için kullanmaya çalışan ve erdemsiz fiilleri güzel gösterme gayretinde olan gurupların ortaya çıkması muhtemeldir.

Söz konusu eleştirii ve reddiyelerin içeriği ile onlara yönelik olarak verilebilecek muhtemel cevaplar açasından sayılan kelamcı guruplarına dair bazı tasvirler, filozofun öğretisinin bir parçası olarak da kabul görecektir. Keza anılan türedi gurupları ikna etmek ve yaptırım uygulamak ilgili bağlamda filozofa verilmiş bir görev olsa bile, türedi guruplara dair görüş ve eylemlere dair yapılan bazı tasvirlerin içeriği bizzat kelamcının ikna ve bertaraf etmesi gereken konularla da örtüşmektedir. Keza bizzat cedeli, hatabî ve sofistik düşünme şeklinin bir ürünü olarak fâsid felsefelerin bazı öğretilerinin erdemli şehirlerde yaygınlaşmaması için kelamcıya düşen bazı görevler olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Fârâbî'nin indinde cahilî fikirler olarak telakki edebileceğimiz, insanın özüne kavuşabilmesi için bedenini ortadan kaldırması gerektiğine dair Helenistik döneme ait radikal bir mistik görüş, aynı şekilde intiharı olumlayan Stoacı içerikli bir etik öğretisi veya metafizik, vahiy ve nübüvveti inkâr eden materyalist içerikli ideler, erdemli şehrin mensupları ve genç kuşakları arasında yaygınlık kazanmadan anılan kelâmçıların yöntemleri veya filozofun tanımladığı ideal kelamcıların yöntemleri ile çürütülüp reddedilebilecektir. Aynı şekilde kelamcı, avamın erdemli dinin inanç, fiil ve yasalarının tahayyülün sahte mekanizmaları doğrultusunda bâtıllaştırılmasına, fâsıklaştırılmasına ve değıştirilmesine engel teşkil edecektir. Buna göre eğer inançta orta olanı terk etmiş söz konusu türedi guruplar erdemli şehirlerde ve ümmette neşvü nema bulmuşsa, bu olgu erdemli dine hizmet etmesi gereken kelamcıların aslî görevlerini yapmadığının bir göstergesi sayılabilir.

Fârâbî'nin bu bölümde beş grup olarak ele aldığı kelâmçıları, Ess, serdedilen görüşlerin içeriğinden hareketle ve muhtemelen bu görüşlerin lehte ve aleyhte hangi kelâm ekolüne atıf yaptığını nazarı dikkate alarak iki grup daha ekleyerek yediye çıkarır. Buna göre, Fârâbî, birinci örneklemede gördüğümüz üzere bazı kelâmçıların, bizzat vahiy ürünü olması ve içeriklerinde ilahî sırlar bulunmalarından dolayı dindeki inançları insanların akıl ve zekâları ile idrak edemeyeceklerini söyleyerek, vahyin ve nübüvvetin hakikatini ispatlamakla meşgul olmuş tarihsel gerçekliğini de bulabileceğimiz bir kelâm ekolünden bahsetmektedir. Ess, filozofun mümkün kelâmcı duruşlarına yönelik bu pasajlarda tasvir ettiği fikirler ve onların karşıtları olması muhtemel temaları, Fârâbî dönemindeki kelâm ekollerinin (Hanbelî, Eşarî, Mutezilî) ve onların muhalifleri olarak addedilen düşünürlerin görüşleri ile karşılaştırarak bazı çözümlenelerde bulunur. Örneğin Ess buradaki karşıt görüşlerin muhtemelen İbn Ravendî'ye atfedilen görüşlere ait olabileceğini, tasvir edilen içeriğin ise İbn Ravendî'ye reddiye yazan Eşarî'lere ait olabileceğini ifade eder.<sup>31</sup> Fakat hem İbn Ravendî'nin hem de Zekerîya er-Râzî'nin, dehrilik ve mülhid ol-

duklarına dair; birincinin dönemindeki Şia ve Mutezile ithamlarının sebebiyet verdiği bir heresiograf kurbanı,<sup>32</sup> ikincinin ise bir mülhid olduğuna dair aktarılan rivayetlerin filozofun eserleriyle doğrudan örtüşmediğini<sup>33</sup> nazar-ı dikkate alındığımızda Fârâbî'nin burada serdettiği kelimacılara dair fikirlerden ve bu fikirlerin tarihsel muhatabı olabilecek seçeneklerden belirli bir şahsı ve mezhebi kastettiğini kesin olarak söyleyemeyiz. Ess'in de aktardığı şekliyle İbn Ebî Useybia Fârâbî'nin eserleri arasında İbn Ravendî'nin *Kitabü'l Edebü'l Cedel* adlı eserine bir reddiye yazdığını aktarmış, el-Kıftî ise ilgili esere atıf yapmaksızın yine filozofun İbn Ravendî'ye bir reddiye telif ettiğini rivayet etmiştir.<sup>34</sup> Fakat hem İbn Ravendî'nin bu eserinden hem de Fârâbî'ye atfedilen ilgili eserlerden günümüze herhangi bir pasaj kalmamıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin kelimacılara dair anılan tasvirlerinin İbn Ravendî merkezli reddiye, düzeltme ve savunma literatürüne atıfla açıklanması muğlaklığını koruyacak, ancak farklı perspektiften bir yorum olarak kalacaktır. Bir filozof olarak Fârâbî'nin, hem özel bir dine bağlı kelim ekollerinin muhtemel yöntemlerini bu şekilde yani nesnel bir gözlemlerle tasvir etmesinden, hem yaşadığı zaman ve mekânın Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi kelimacılarının öğretileri açısından oldukça canlı olduğu gerçeğinden, hem de filozofun kelimacı tasvirlerine giriş pasajında ve devamında din (*mille*) kavramını çoğul *mil* (dinler) bir şekilde kullanmasından yola çıkarak; bu sınıflar adına zikredilen temaları tamamen İslâm dininin kelâm ekolleriyle bağlantılı bir şekilde yorumlamak, onun konuya dair evrensel bakışını görmemize engel teşkil edebilir. Özellikle filozofun birinci sınıf kelimacılar adına zikrettiği fikirlerin kanaatimize göre Hıristiyan kelâmı ve teolojisiyle de bir ilgisi kurulabilir. Şüphesiz söz konusu yöntemden yararlanarak, bir kelimacı sıradan insanın akıl yetisi ile vahiy bilgilerinin hepsine ulaşması durumunda insanlığın vahye ve nübüvvete muhtaç olmayacağı şeklindeki Eşarici yöntemi kullanabilir. Fakat vahyî bilgilerin ilâhî sırlar taşıdığını ileri sürerek, dinî bilgiyi insan aklının sınırlarına tamamen kapatarak dogmacı bir bakış sergileyen; bunu da insan aklının en çok reddedip ve inkâr edebileceği bu tür bilgilerin insanlığa en faydalı bilgiler olmasının mümkün olduğu gerekçesi ile açıklayan bir yöntemin Hıristiyan teolojisi ile de bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz böyle bir olasılıkta filozofun kaynağının bizzat hocası Yuhanna b. Haylan (ö.941) olabileceğini, dolayısıyla akıl-vahiy ilişkisi açısından felsefî öğretilerine oldukça yabancı olan ve doğrudan aktarma üslubuyla verilen bilgi öbeklerini kelimacılar kategorisine dahil etmekle Fârâbî'nin, hocasına zımnî bir eleştiri yönelmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Bu pasajlardaki tasvirler bu tür okumalara açık olduğu için söz konusu pasajda anılan kelâmıcı zümrelerinin hepsinin Fârâbî'nin tasavvur ettiği şekliyle ideal kelâmıcı prototipleri olmadığını işaret etmek gerekir. Çünkü o, kelâm ilminin içeriğine ve konularına yönelik herhangi bir küllî ilkeler dizisi belirlememekle beraber belki de bu ilme ana rengini verecek ve büyük oranda

içeriğinin mantıksal örgüsünü de düzenleyecek şekilde takip edeceği meto-  
dun cedel ve hitabet olmasının zorunlu olduğunu bildirmektedir. Filozofun  
mantıksal açıdan cedel ve hitabete yönelik teorilerini irdelediğimizde anılan  
kelâm ekollerine dair bazı temaların bu sistemin dışında kaldığı tespit edilebi-  
lecektir.

### **İlm-i Kelâm'ın Yöntemleri Olarak Cedel ve Hitabet**

Bu bağlamda kelâmcının dinin inanç ve fillerini savunurken kullanacağı en  
temel metotlar olarak zikredilmesi hasebiyle filozofun cedel ve hitabete yö-  
nelik geliştirdiği teorilere daha yakından bakmak elzemdir. Büyük oranda  
muhatapı sofistler olmak üzere, hocası Sokrat'ın şahsında hakikate ulaşma ve  
doğru bilgiyi soru-cevap kalıbında doğurtma sanatı olarak felsefe tarihinde  
Eflatûn'la (ö. M. Ö. 347) bir yöntem olarak temayüz eden diyalektik/cedel-  
cilik, Aristo ile beraber mantığın bir konusu ve parçası haline gelmiş bir kıyas  
çeşididir. Fârâbî de bütün mantık sahasında olduğu gibi bu konuda da önce-  
likle Aristo'yu takip etmekte, cedeli amaçlanan bütün problemler hakkında  
öncülleri meşhuratın oluşun, muhatapın muhtemel sorularına karşı konu-  
sunun muhafazasını garanti altına alan bir kıyas şekli olarak tanımlamakta-  
dır.<sup>35</sup> Fârâbî soran-cevaplayan ilişkisinin muhtemel olasılıkları/kanunları te-  
melinde cedeli, mahiyeti, öncülleri, niteliği, niceliği, koşulları ve diğer ilimlerle  
ilişkisi açısından ayrıntılı bir şekilde tetkik etmekte, keza cedelin yararları  
ve önemini ayrı bir başlıkta irdelemektedir.<sup>36</sup> Buna göre halkın çoğunluğunun  
kabul ettiği bilgiler (meşhur) ve bir topluluğun tanıklığının kabul ettiği  
bilgilerden (makbul) öncüllerini alarak kıyas oluşturan cedel sanatının yarar-  
ları şunlardır: a) delillendirme konusunda talim ve alıştırmalar yaptırarak zih-  
ni hazırlar, b) yakîni ilimlerin kaynaklarına bir başlangıç sağlar, c) özellikle fi-  
ziki ilimlerdeki kurallar hakkında bilinci uyandırarak ayırtma yetisi ka-  
zandırır, ç) avamla iletişimde faydalı becerileri geliştirir, d) sofistlik delilleri  
çürütür.<sup>37</sup> Başka bir bağlamda ise Fârâbî, cedelin gayesini ya şeyin ispat ve  
iptalinde alıştırmayı yapmak ya da inatça daha zor olanına veya daha az olanına  
inanılmasının önüne geçmek için, şey hakkında derinlemesine değil de  
genel yani avamî olarak araştırma yapan iki kişinin güçleri bakımından sözün  
temellendirilmesi olarak belirlemiştir.<sup>38</sup>

Buna göre, cedel sanatı bir yandan burhâni ilimlere insan zihnini hazırlamak-  
ta ve onu bu amaçla ehlileştirmekte,<sup>39</sup> böylelikle mahsusat (genellikle doğru  
olarak yayılmış görüşler) ve meşhurat (halkın çoğunluğu, ilim adamları ve  
akıl sahipleri tarafından doğru kabul edilen görüşler) arasındaki doğru bilgiyi  
yanlıştan/yalandan ayırarak yakîni/bûrhanî ilimlere (fizik, metafizik, siyaset)  
bir giriş imkânı sağlamakta, öte yandan ise büyük oranda bu ilimlerce ortaya  
konan ve kesinlik ifade eden bilgilerden çıkarılan görüşlerin, kendilerine yar-  
arlı olacak şekilde halka öğretilmesini kolaylaştıracak sözler/önergeler hali-  
ne getirilmesinde yardımcı olmaktadır.<sup>40</sup> Cedel'in özellikle ikinci işlevini ger-

çekleştirenken yöneleceği ana alan büyük oranda meşhurat gibi halk arasında doğrudan neş'et eden görüşler ile tek tek kişilerin bireysel hislerinin karışımının önplanda olduğu müteşekkil mahsusattır. Meşhurat ve mahsusat bu halleriyle işlenmeye ve doğru bir alana yönlendirilmeye muhtaçtır çünkü bu alanlar büyük oranda ya cedelcilik ve hitabet sanatı vasıtasıyla burhânî alana, nihayetinde ise en yüce mutluluk (es-Seadetü'l-Kusva) yoluna kanalize edilebilecek ya da sofistlik tacizlere maruz kalarak cahili/erdemsiz düşünce şekillerine yol açabilecek bir imkâna sahiptir. Dolayısıyla kısmen şaşırma (mugallata) ve sofistlik delillerin çürütülmesine yoğunlaşmış bir yöntem olduğu için cedelin aynı zamanda savunmacı bir yönü de bulunmaktadır ve bu nedenle cedel sofistlere, onların takipçilerine ve onların cinsinden her türlü zümreye karşı felsefenin bir koruyucusudur.<sup>41</sup> Tamamen bireysel duyular üzerine kurulması, yani salt tekillik söz konusu olduğu için mahsusat, cedel kıyasının öncülleri olması için müsait değildir. Cedel, öncüllerini mahsusattan değil de yine parçaları mahsusat olan meşhurat dediğimiz alandan belirlemek zorundadır çünkü eğer mahsusat dediğimiz alan cedelin öncülleri olabilecek şekilde yaygınlaşmışsa bu durumda zaten meşhurat haline dönüşmüş olacaktır.<sup>42</sup> Ayrıca, cedele dair bu bağlamda zikredilen “daha zor olanına veya daha az olanına inanılmasının önüne geçmek” tabirinin, kelam ilmi açısından değeri, dindeki inançlar konusunda dindarların “itikadda/inançta orta yol”da tutulmasına işaret etmektedir.

Fârâbî aynen cedel de olduğu gibi hitabeti de öncelikle mantık külliyatı dahilinde tetkik etmekte ve onu toplumsal hayatın bütününde ikna etmeyi amaçlayan bir kıyas türü olarak tanımlamaktadır.<sup>43</sup> Filozof, ikisinin de öncüllerinin mahsusat ve meşhurattan, amaçlarını da ikna olarak belirlemekle beraber, burhânî alana yöneldiğinde insanın hitabet yoluyla iknasının cedel yoluyla idrakinden önce geleceğini vurgulamaktadır.<sup>44</sup> Hitabet zamir/gönderme (öncüllerinden birisi söylenip de diğeri açıklanmadan oluşturulan tasım) ve temsil yoluyla ikna etmekte, böylelikle inanç değeri olan bir öğeyi kendisine ilişebilecek muhtemel olumsuz görüşleri eleyerek saflaştırmaktadır.<sup>45</sup> Eğer bütün toplumsal işler hakkında müşterek bir ikna yolu yakalanmışsa bu durumda ayrı ayrı ikna yöntemleri uygulamaya da gerek yoktur.<sup>46</sup> Birçok hatip sadece insanın aklına hitap etmemekte, merhamet, kızgınlık, sempati, sertlik gibi tavırlarıyla muhataplarının/dinleyicilerinin duygularını harekete geçirecek onların fikirlerini ikna etmekte, bu süreçte doğruyu yüceltip, yanlış küçük düşürmektedir. Fakat Fârâbî'ye göre hatip istenilen anlamda bir ikna oluşturabilmek için zamir ve temsil yolunu tercih etmelidir.<sup>47</sup> Çünkü örneğin benzetme yoluyla iki farklı nesnenin ortak yönleri tespit edilebilecek<sup>48</sup> böylelikle müşterek ikna noktaları kolayca yakalanabilecektir.

İkinci Muallim cedel ve hitabet'e böylesine bakış geliştirmekle bu iki sanatı Eflâtun ve Aristo geleneğinden farklı bir şekilde yapılandırmıştır. Felsefî dü-

şünceyi doğurtmakta en uygun yöntem olarak cedel/diyalektik/diyalog sanatını kullanan Eflatûn, her ne kadar hitabeti (retorik) ilk önce gerçek ve sahte olarak ikiye ayırmış olsa da,<sup>49</sup> onun nazarında, sofistlik ve hitabet tamamen bölümlenemeyecek bir bütündür ya da en azından birbirine çok benzerdir.<sup>50</sup> Cedeli, burhânî felsefeye erişme sürecinde mantıksal bir geçiş noktası olarak kabul eden Aristo ise, hitabeti tamamen mantık ilminden ayrı otonom bir alan olarak analiz etmekte, dolayısıyla külliyatında hatabî kıyasa herhangi bir konum vermemektedir. Yeni Eflatuncu uzmanların da işaret ettiği üzere hitabet bu haliyle mantık ilminin kapsamına Helenistik dönemde girmiştir. Aristo hitabeti şöenlerde yapılan konuşmalarda, mahkemelerde ve siyasî konuşmalarda kullanılan olmak üzere üçe ayırmıştı.<sup>51</sup> Fârâbî ise yukarda da değindiğimiz gibi hitabeti öncelikle bir kıyas türü olarak tanımlamış, kıyaslar hiyerarşisinde dördüncü mevkiye yerleştirmiştir. Bu haliyle hitabet çiftçilik, ticaret ve tıp gibi pratik ilimler olmak üzere, avamın sosyal hayatında müşterek bir yol üzerinde müdavim olması için ortak ikna yöntemini gerçekleştirecek en uygun sanattır.

Fârâbî ise bu sanatlara epistemolojik işlevlerinin yanında bir de burhânî felsefeye dayanan erdemli dinin inanç ve fiillerinin sosyal alana yaygınlaştırılması, korunması ve bilfiil müdavim kalması için güncel-siyasal bir içerik yüklemiştir. Filozofun sisteminde öncelik-sonralık açısından sofistlik ve cedeli düşünce tarzını burhânî felsefe, burhânî felsefeyi erdemli din, erdemli dini ise kelâm ve fıkıh ilmi takip eder. Fârâbî, kelâmcı ve fıkıhçıya, burhânî felsefeden erdemli dinin inanç ve fiillerinin intaç edilmesi aşamasındaki alanı, keza erdemli dinin sabiteler diyarını, daha ileri bir aşamada ise erdemli ilk başkanlık makamını kapalı tutmuştur. Bu iki zümrenin kendilerine belirlenen görevi yerine getirebilecekleri araçsal yöntem/sanat olarak cedel ve hitabet kalmakta, mücadele edebilecekleri alan ise yine cedeli, hatabî ve sofistlik delillerle iş gören muhataplarla sınırlı tutulmaktadır. Dolayısıyla sofistlik ve cedeli düşünme şekli bir yandan burhânî felsefeye giden yolda felsefe tedrisâtı açısından epistemolojik bir işleve sahip olmakta, öbür yandan burhânî felsefe ve erdemli din sonrası aşamada ise erdemli dinin inanç ve fiillerini koruyucu bir mahiyette işlevsel olmaktadır. Fârâbî'nin cedeli ve hitabeti bu şekilde yani hem epistemolojik hem de sosyal ve siyasal işlevleriyle sunması felsefe ve mantık tarihinde özgün bir yaklaşımdır. Fârâbî'nin metni şu şekildedir:

“Cedel, burhânların kesin bilgi verdiği konularda veya onların çoğunda güçlü zan oluşturur. Hitabet de, ispatlanma özelliğine sahip olmayan şeylerle cedelin alanına girmeyen konuların çoğunda bir tatmin (ikna) oluşturur. Öte yandan erdemli din, sadece filozoflar veya kendilerine söyleneni sadece felsefenin yöntemiyle kavrama konumunda bulunanlar için değildir; aksine, kendilerine dinin görüşleri öğretilip kabul ettirilen ve onun fiillerini yapmaya sevk edilenlerin çoğu, ya yaradılış gereği veya başka şeylerle meşgul olmaktan

dolayı, bu konumda değildir. Fakat bunlar, yaygın olarak bilinen şeyleri (meşhurat) ve ikna edici şeyleri (mukniatı) anlayamayan kişilerden de olmadığı için, cedel ve hitabet, şehir halkı nezdinde dinin görüşlerinin tashihinde; üstün kılınmasında; dinin savunulmasında ve halkın nefislerine yerleştirilmesinde; ve bu görüşleri benimseyenlerle tartışmaya girip saptırmak isteyen ve onlarla inatlaşan birisi ortaya çıktığında, bu görüşleri onlar karşısında üstün kılmada çok büyük öneme sahiptir”<sup>52</sup>.

Görüldüğü gibi felsefî geleneğe cedelcinin muhatabı olarak yalnızca sofistler ve onların taraftarları olarak belirlenmişken, Fârâbî bu kapsama büyük oranda bu sanatla iş görerek erdemli dinin inanç ve fiillerini tartışmaya açan, saptırmak isteyen ve onlarla inatlaşan muhtemel zümreleri de katmıştır.<sup>53</sup> Böylelikle Fârâbî sadece bir mantık konusu olan bu kıyas türlerini kelâmcının şahsında felsefede kesin kanıtlarla ortaya konan metafizik art alanın din formunda geniş halk kitlelerinin anlayıp/özümseyebileceği bir duruma getirileceği toplumsal ve siyasal işlevi olan bir kimliğe dönüştürmüştür. Bu süreçte dinin konumu ve yöntemi ile kelâmcının şahsında cedelin konumu ve yöntemi örtüşmekte, dinin felsefe için yaptığını cedel de din için dolayısıyla felsefe için yürürlüğe sokmakta ve güncel kılmaktadır.<sup>54</sup> Fakat burada din koyucunun yaptığı işlem ile kelâmcının yaptığı şey içerik olarak değil sadece yöntem ve öğretim metodu olarak ortaktır. Din koyucu nazârî alandan belirli inançlar ve fiiller intaç ederek bir *mille* ihdas etmekte ve bu dinin unsurlarını da hayal ettirme, temsillerle anlatma ve ikna yöntemiyle insanlara sunmaktadır. Dolayısıyla din koyucu kendisinin olmadığı bir zamanda kelâmcının yapacağı işi bizzat kendisi icra etmektedir. Kelâmcı da din koyucunun olmadığı bir dönemde cedelin temel işlevi vasıtasıyla yani temsillerle anlatma ve ikna etme yöntemiyle din koyucunun kendi döneminde gerçekleştirdiği bu türden rolleri otoriterliği daha sönükleştirilmiş bir şekilde üzerine almaktadır. İkisinin de bu görevdeki ortak vasfı ikna etmektir. Burada bahsettiğimiz *din koyucu* aynı zamanda imam, erdemli ilk başkan, filozof ve peygamber gibi anlam dağarcığına referans verdiği için O, hem burhâni, hem cedelî hem de hatabî bir şekilde düşünme ve karşılaştığı sorunları bu yöntemlerle çözme yetenekleri ile teçhiz edilmiştir.

### **Kelâmcı-Fakih'in Mümkünlüğü**

Kelâmcı ise bu vasıfların en üstünü olan burhâni düşünce şekline ve niteliğine sahip bir kişi olmadığı için kendisine belirlenen görevi ancak ikna etme vasıtalarından olan cedelin ve hitabetin alanına denk düşen önermeler ve sözlerle gerçekleştirebilecektir. Şu halde kelâmcı inandırma işlevini ister sözlü isterse başka şekillerde olsun yaygın olan önermeler, göndermeler (zamirler), örneklemeler vasıtasıyla gerçekleştirecek, böylelikle doğruladığı nazârî şeyler hususunda kendisini sıradan anlayışta ortak olanla sınırlandıracaktır.<sup>55</sup> “Sıradan anlayışta ortak olan”la ise akla ilk gelen, test edilmeden, denenme-

den kabul edilen görüşler kastedilmektedir.<sup>56</sup> Dolayısıyla Aydınlı'nın da vurguladığı gibi kelâmcının bu görüşleri, hem epistemolojik hem de mantıkî açıdan daha yüksek düşünme teknikleriyle yani burhânî yollarla ele alıp temellendirmesi, onun çalışma alanının, ikna kabiliyetinin ve zihinsel donanımının sınırlarını aşmaktadır.<sup>57</sup> Kelamcılığın büyük oranda iki yaygın görüş arasında birisini tercih edip diğerini yanlışlamaya hasredilmiş bir sanat olduğunu hatırladığımızda<sup>58</sup> Fârâbî'nin nazarında kelâmcının gezip dolaştığı alan felsefe ve dinin yüksek makamları değildir. O bu iki alanın koruyucu şemsiyesi altında onların amaçlarına sürekli hizmet eden, dinin ve felsefenin yüksek nazarı ilkelerinin aynasına bakarak ilgisini sosyal hayatın meşhur önerme ve sözlerine odaklamış birisidir. Dolayısıyla Fârâbî'nin felsefî sistemi, "kelâmcı-filozof" tanımına kapılarını kapamıştır.

Cedel, hitabet ve sofistğin filozofun dünyasındaki bu özgün yorumlanma biçimine açtığımız parantezi kapatarak tekrar kelâmcı ve fıkıhçının konumlarına dönebiliriz.

Fârâbî *İhsâ'*da din koyucunun açıkça belirtmiş olduğu husus ve ilkelerden gerekli olan şeyleri çıkarma görevinin kelâmcıya değil fıkıhçıya ait olduğunu,<sup>59</sup> ve kelâmcının "istinbatta bulunmadığı"nın altını çizmiştir.<sup>60</sup> Hemen belirtelim ki bu tasvirde bir kişinin iki sanata birden sahip olarak kelâmcı-fakih olması mümkündür.<sup>61</sup> Böyle bir durumda bu kişi hem kelâmcı niteliği sebebiyle dinlerdeki inanç ve fiilleri üstün kılabilecek hem de fıkıhçı niteliği ile onlardan belirli ilkeler çıkarabilecektir.<sup>62</sup> Böylece fıkıh sanatı, din koyucusunun vazetmiş olduğu "cüz'î amelî şeyler"den hareketle aynı nitelikte sonuçlar istinbat edebilirken, kelâm sanatı ise, küllîler düzeyinde hem nazarı hem de amelî konularda istinbatta bulunacaktır.<sup>63</sup> Şu halde kelâmcı bir yandan dini vazedenin açıkça belirtmiş olduğu görüşleri ve fiilleri savunacak, üstün kılacak ve muhalif görüşleri çürütecek, diğer yandan ise hem teorik hem de pratik konularla alakalı küllî meselelerde, kanun koyucunun açıkça belirttiği şeylerden hareketle, açıkça belirtmediği şeyleri istinbat edebilecektir.<sup>64</sup> Örneğin dinin inanç dizisi alanına giren konular hakkında verili olanın içeriğine ve dini vazedenin amacına uygun bir şekilde yeni ve genel hükümler çıkarabilecektir. Fakat Fârâbî bu süreçte ne kullandıkları metot (iknaya dayalı yöntemler) ne de seçkinlik bakımından kelâmcı ve fıkıhçıya felsefî bir statü vermez. Çünkü hem bu iki ilim dinden dolayısıyla felsefeden sonra ortaya çıkmakta, hem de bunlar kendilerine bahşedilmiş dinin çerçevesi içinde bu görevi icra etmektedirler. Zira filozofun seçkinliği bütün insanlara ve dinlere göre bir seçkinlikken, kelâmcının seçkinliği yalnızca ait olduğu dinin mensuplarına göredir.<sup>65</sup> Yani filozofun siyaset sanatı adına keşfettiği yasa evrensel, kelâmcının bunun bir din içinde uygulanma biçimine dair keşfettiği numune yereldir. Dolayısıyla kelâmcının burada çıkaracağı genel hüküm, hiçbir zaman mümkün ardıl filozoflarca konulacak küllî hükümler konumunda değildir.



Bu bağlamda Fârâbî, hangi dönemde ortaya çıkarsa çıksın yasa koyuculuk bakımından filozof prototipinde bir çelişki ve zıtlığın ortaya çıkmayacağını, çelişkili gibi görülecek uygulamaların ise tümel ilkenin tikele tatbikinde zaman ve mekan ilintisinden kaynaklanacağını, dolayısıyla hakiki filozofların ruhları bir olduğu için aynı şartlar altında aynı yasaları koyup aynı şekilde tikele tatbik edeceğini vurgulamıştır. Kelâmcıya verdiği bu konum nedeniyle Fârâbî'nin siyasal düşünceler literatüründe önemli bir konsept olarak siyasal-teolojiye işte bu aşamada önemli bir alan açtığını söyleyebiliriz. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta kelâma belirlenen mevkinin felsefenin bir açılımı olarak dinin, dolayısıyla siyaset felsefesinin altında yer almasıdır.

Buna göre kelâmın görevi erdemli dinin inanç ve fiil haline getirilmiş haliyle siyaset felsefesinin sabiteler alanından kendisine bahşedilen küllî ilkelerinden yeni istinbatlar çıkarmak, bunları avam nezdinde tashih etmek, bunların karşıtı olabilecek meşhur önermeleri zayıf düşürmek, erdemli dinin inanç ve fiillerini toplumsal düzlemde muzaffer kılmaktır. Fârâbî şehir ve milletleri bu dünyada mutluluğa, öbür dünyada ise gerçek mutluluğa ulaştıracak nazârî, fikrî, ahlakî erdemler ve amelî sanatları tetkik ettiği *Tabsil* adlı eserinde, bu erdemlere bağlı ilimler açısından zımnın kelâm ve fıkıh ilminin de statüsüne değinmiştir. Buna göre, mille vazeden erdemli şehrin ilk başkanı görev süresi boyunca gündelik ve gelip-geçici deliller kadar ardıl nesiller için korunması, devam ettirilmesi, yazılı veya sözlü olarak kaydedilmesi gereken delilleri de kullanır. Söz konusu ikinci delillerin “inançlar/görüşler kitabı” ve “fiiller kitabı”nda muhafaza edilmesi zorunludur. Bu iki kitap milletlerin ve şehirlerin benimsenmeye davet edildikleri görüş ve fiillerden, bu şeylerin unutulmamasını sağlayacak tarzda onların ruhlarında yerleşmesi ve korunmasını mümkün kılacak delillerden ve bu görüş ve fiillere karşı çıkacak kişileri reddedecek delillerden müteşekkil olmalıdır. Bir sonraki aşamada Fârâbî, milletlerin ve şehirlerin eğitimini sağlayacak ilimlerin birincisinin “inançlar/görüşler kitabı”nda, ikincisinin “fiiller kitabı”nda, üçüncüsünün ise yazılı olmayan ilimlere mahsus olmak üzere üç derecesinin olacağını, bunlardan her birisinin muhafazasının ise kendilerini bu ilimleri korumaya adanmış guruplar vasıtasıyla olacağını beyan etmektedir. Her gurubun üyeleri ise, muhafaza ettiği ilimle ilgili olarak kendilerine açık olarak ifade edilmemiş olan şeyleri keşfetme, onları muzaffer kılma, onlara karşı çıkanları reddetme ve bütün bunları başkasına öğretme kuvvetine sahip olan kişiler arasında seçilecektir. Bu gurupların en temel amacı en yüksek yöneticinin milletler ve şehirlerde gerçekleştirmek istediği gayenin peşinde koşarak, bu göreve kendilerini adanmalarıdır.<sup>66</sup> Fârâbî'nin şehir ve milletlerde sürekliliğinin korunması gerektiğine dair bahsettiği ilimler bir taraftan felsefenin sürekliliğini teminat altında alan nazârî ve amelî felsefe kapsamındaki ilimlerle ilgili olduğu kadar, öbür taraftan büyük oranda dindeki inanç ve fiillerin dinamikliğini canlı tutacak din bilimleri yani kelâm ve fıkhı da bir gönderme yapmaktadır ve bu bağlamda atıf yapı-

lan guruplar ise kelamcılar ve fıkıhçılardır. Öyle ki kelam ve fıkıhın ilimlere dair bu hiyerarşik değeri skalasındaki yeri, zaman ve mekâna göre oldukça yerleşmiş ve izafileştirilmiş bir karakterdedir. Zira onlar nazari erdemle ilgili ilimlerin yakini ispatlarla varlıklara dair tasdik ettikleri makulatların, misallerini, zaman ve mekâna göre değışiklik gösteren her bir şehir ve ümmetin/milletin mutluluğuna hizmet edebilecek şekilde en mükemmel hallerinde kullanması gereken ilimler kategorisindedir.<sup>67</sup> Dolayısıyla kelâmcının buradaki görevi en yüksek mutluluk ülküsüne yönelik erdemli millenin amaçları doğrultusunda bir nevi siyasal ideoloji yapmak, fıkıhçının ise kendi şartlarının imkânlarında ortaya çıkan tikel olasılıkları dinin inanç ve fiilleri açısından çözüme kavuşturmasıdır. Din bilimlerinin ortaya çıkışı ve sürekliliği açısından oldukça önemli bir vurgu taşıyan bu bağlam her ne kadar filozofun felsefedin ve toplum ilişkisine dair felsefi sisteminin bütünlüğünden kotarılmış olsa da kelam ve fıkıh gibi ilimlerin kaynakları, ortaya çıkış aşamaları ve ümmete hizmet görünümleri açısından da bir değeri taşımaktadır.

Bu aşamada tekrar bu iki ilmin dinin fiiller bölümündeki icraatlarına dönersek, Fârâbî'ye göre, kelâmcının amelî alanda yapacağı istinbat yetisinin işlevi ve içeriği yine aynı alanda hüküm çıkarma işlevine sahip olan fıkıhçının ile aynı statüde değildir. Kelâmcı teolojik çerçeve içinde bu işlevi teorik, ilmi ve kavram düzeyinde irdelerken, fıkıhçı ise söz konusu amelî hususları pratik ve bireysel boyutlarını göz önüne alarak araştıracaktır.<sup>68</sup> Bu açıdan bakıldığında kelâm nazari siyasete fıkıh da pratik siyasete daha yakın bir konumda seyretmektedir, çünkü kelâm ilmi hem nazari hem de amelî kaynakları ile küllî bir düzeyde ilgilenirken fıkıh büyük oranda ilgisini siyasetin pratik sahasına yöneltmiştir. Fârâbî'nin açıklaması şu şekildedir:

“Dinde yer alan amelî hususlarla ilgili olan fıkıh, ancak ilmi medeni'nin içerdiği küllîlerin cüz'ileri olan şeyleri kapsar ve bu nedenle fıkıh, ilmi medeni'nin parçalarından bir parçadır ve amelî felsefenin kapsamındadır. Dinde bulunan nazari şeylerdeki fıkıh ise, ya nazari felsefenin içerdiği küllîlerin cüz'ilerini içerir ya da nazari felsefeye dahil olan şeylerin misallerini içerir. Bu durumda fıkıh nazari felsefenin bir bölümü olarak onun kapsamındadır. Nazari ilim ise asıldır.<sup>69</sup>

Daha önce de değindiğimiz gibi Fârâbî, başlangıçta felsefeyi nazari ve amelî olmak üzere ikiye ayırmıştı. Bilahare ise bu felsefenin bir açılımı olarak dinin (mille) de inanç/görüş (nazari) ve fiillerden (amelî) oluştuğunu dercetmişti. Fârâbî'nin yukarıda alıntıladığımız pasajı açısından bu bölümlemenin daha alt kademelerinde yer alan fıkıh, hem felsefenin hem de dinin ikiye ayrılmış kollarına da nüfuz eden, onları kaynak olarak kullanan, keza muhatap kitlesine yönelik bu alanlardan çıkarımlarda bulunan bir ilim olarak takdim edilmiştir. Şöyle ki, “dinde yer alan amelî hususlardaki fıkıh” tanımlaması ile fıkıh, dolaylı bir şekilde amelî felsefenin dolayısıyla ilm-i medeni'nin içeriğine nüfuz

etmekte, “dinde bulunan nazari şeylerdeki fıkıh” tanımını ile de, -zaten din felsefenin bir görünümü olduğu için- yerine getireceği görev bakımından yine dolaylı bir şekilde nazari felsefenin içerdiği küllîler veya nazari felsefeye dahil olan şeylerin misallerini içlemine almış bulunmaktadır.<sup>70</sup> Şu halde, fıkıh sanatını, dine paralel olarak bu şekilde iki bölüme ayıran Fârâbî, onu her iki bölümü ile felsefeye bağlamakta ve onun çatısı altına yerleştirmektedir.<sup>71</sup>

Mehdi'ye göre, öncelikle bu haliyle kelam ve fıkıh, mantık, matematik, fizik, metafizik (dolayısıyla metafiziğin en yüce kolu olarak tanrıbilim/teoloji) ve ilm-i medenî'nin statüsünün aksine evrensel değil din koyucunun veya yasa koyucunun belirlediği inançların ve fiillerin sınırına hasredilmiş ilimlerdir. Onların bilgileri, sabit kaynaklardan çıkarılan bir bilgi türü ve özeldir. İkincil olarak, bu ilimler ilm-i medenî'nin yerine geçecek veya onlara alternatif olacak bir yapıda değildir. Onlar dünyevî siyasî bilime karşı dinî veya kutsanmış ilimler değildir. Bu ilimler bu haliyle siyasî bilimle bağlantılı herhangi bir araştırmayla ilgilenemezler. Üçüncü olarak, bu haliyle kelam ve fıkıh, konuları bakımından ilm-i medenî'nin ahlak ve siyaset gibi iki kolu ve parçası değildir. Dördüncü olarak kelam ve fıkıh belirlenmiş veya bağlı buldukları dindeki evren, Tanrı ve onun sıfatlarına dair inançların yanlışlığını veya doğruluğunu araştıramazlar. Bu görev nazari felsefenin kapsamındaki metafiziğin üçüncü kolunu teşkil eden teoloji veya Tanrıbilimin konusudur. Keza bu bilimler aşağılık ve soyluluk bakımından dindeki fiilleri, bu fiillerin performansı ile başarılan mutluluk çeşidini ve belirlenmiş bu dindeki bir görüşte yasa koyucunun amaç veya gayesini yargılayamaz ve sorgulayamazlar. Bütün bu görevler ilm-i medenî'ye aittir ve halihazırda tamamlanmış durumdadır.<sup>72</sup> Bu bağlamda Nasr'ın Fârâbî'nin ilimler sınıflamasında fıkıhın Aristo'nun *Nikomakhos'a Ahlak*'ına, kelamın da *Politika* adlı eserine karşılık geldiği veya denk düştüğü şeklindeki tasnif çizelgesi ve Fârâbî'nin kelamı siyaset ilmine bir alternatif olarak, fıkıhı da ahlaka karşılık bir ilim olarak önerdiği şeklindeki yorumu, bahse konu inceliklere nüfuz edememesinden kaynaklanmıştır.<sup>73</sup> Çünkü Fârâbî'nin ahlak öğretisinde ahlaki önermeler teorik temelini doğrudan faal akıldan alınan teorik makullerden ayırlamaz ilkelerden dolayısıyla nazari akıldan, tikellere ilişkin pratik yargılarını ise pratik akılın orta olma ilkesine göre takdir, tecrübe, taakkul, dosdoğru akıl yürütme ve pratik kıyas yetilerini kullanarak elde etmekte ve her iki alanda bütünsel bir seyir izlemektedir.<sup>74</sup> Bu haliyle meşhur önermeleri kullanmaları bakımından ahlakın kelama kaynaklık sunduğu veya beslendikleri alan bakımından kısmen kesiştikleri, ahlakın tikellerle ilgili yargılar için pratik kıyası da kullanması hasebiyle, istinbat yöntemi olarak fikhî kıyası kullanan fikiha rehberlik sunduğu veya kelam ve fıkıhın bu açılardan da ahlaka yardımcı ilimler olduğu söylenebilir.

Ayrıca yine bu bağlamda açıklığa kavuşturulması gereken bir olgu da ilimler sklasında ilahiyatın (metafizik) en üst dalı olarak konumlandırılmış bir bilim

dalı olarak teoloji ve ilm-i medenîye yardımcı bir ilim olarak kelam arasındaki ilişkidir. Fârâbî ilahiyat ilminin üçüncü kısmının cisim olmayan ve cisimlerin içinde olmayan varlıkları araştıracağını, bu araştırmanın ise kendisinden daha mükemmeli bulunmayan Allah'ın varlığını, diğer varlıklara varlıklarını veren varlık olduğunu, gerçekliğini, birliğini, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini burhanlarla ispat edeceğini ifade eder. Hatta bu bilim dalı en mükemmel varlığı araştırdığı için en mükemmel ilim olacaktır. İlahiyat ilminin teoloji kısmına denk düşen bu sahayı burhânî ispatlarla inşa eden fail ise kendisine inen vahye göre hareket eden din vazedici, yasa koyucu, erdemli ilk başkan veya filozof-peygamberdir. Buna göre, ilm-i medenîye yardımcı bir ilim olarak kelam hem bu anlamda bir teoloji statüsünden oldukça uzak bir mevkidedir hem de kelamcının, Mehdî'nin de vurguladığı gibi, din vazedecinin ilahiyat ilminin burhânî bilgileri zemininde belirlediği erdemli dinin ilgili inançlarını doğruluk ve yanlışlık bakımından araştırma ve sorgulama salahiyeti yoktur. Kanaatimize göre, Fârâbî'nin teoloji ile kelam arasında oldukça mesafeli bir şekilde inşa ettiği bu ayrım, hem İslâm düşüncesinde diyalektik yapısı ile görünmeye başlayan kelam litatürüne dair bir bilinci hem de kelâmın bu anlamda teolojileşmesi durumunda dinin inançlarının zaman ve mekâna göre sınırlarının ötesine taşarak izafileştirilmesine dair bir kaygıyı yansıtmaktadır. Şu halde kelam ile teolojinin birbiriyle örtüşen kavramlar olmadığı konusunda ısrarcı olan Ess'in teolojinin İslâm'da Hıristiyanlıktaki kadar temel bir olgu olmadığına dair tespitinin kökenini bu bağlamın daha anlaşılır kılacağını söyleyebiliriz.<sup>75</sup> Nihayetinde İslâm dini Hıristiyanlıkta olduğunun tersine inşası, varlığı ve sürekliliğini teolojiye borçlu değildir. Fakat kullandıkları yöntem ve düşünce düzeyi açısından, önde gelen Hıristiyan teologlarını kelamcılarla değil felâsife ile karşılıklı okumak, keza İslâm düşünce tarihinde teoloji nosyonunu hakikî anlamda kelamcılardan değil ilahiyat ilmini nazarî felsefenin merkezinde tutan felâsifeden okumak ve inşa etmek daha makul bir yaklaşım olacaktır.

Bu aşamada tekrar kelâm ve fıkıhın konularının kesiştiği temalara dönecek olursak, bu iki ilmin birbirlerinin alanında gezmelerinin (fıkıhın inançlar sahasında, kelâmın da fiiller sahasında) mahiyetini irdelememiz gerekir. Kelâm bu işlevi daha önce de vurguladığımız gibi savunmacı bir metotla yaparken fıkıh ilmine ise yöntem olarak böyle bir nitelik verilmemiştir. Keza her iki alanda iknaya dayalı yöntemleri kullanmasına rağmen, birisinin ana yöntemi cedel ve hitabet, diğerinin ki ise büyük oranda fikhî kıyastır. Peki Fârâbî “dindeki inançlar/görüşlerle ilgili fıkıh ilmi” tanımından neyi kastetmiştir veya içeriği hakkında ne gibi öngörülerde bulunmuştur? Fârâbî, hem *Kitâbü'l-mille* hem de *İhsâ'*da, fıkıh ilminin dindeki inançlar/görüşlerle ilgili bölümü hakkında suskundur ki, bu suskunluk araştırmacıya yeni yorum imkânları açmaktadır. Yine Aydınlı'yla beraber söylersek Fârâbî, *Kitâbü'l-mille'*de bu iki sanatı ve ilmi, kelâmıcının işlevini fıkıhçıya aktararak tek bir şahıs üzerinden

tetkik etmekte, böylelikle fıkıh ilmini nazarı felsefe ile irtibatlandırmaktadır. Burada şöyle bir yorum yapılabilir: Daha öncede değindiğimiz gibi eğer kelâmıcının dindeki inançlara/görüşlere savunmacı, karşı kanıtı zayıf düşürücü veya bunları yüceltici bir amaçla değil de, kendisine belirlenen ikincil bir görev olarak dinin inanç dizisi alanına giren konular hakkında verili olanın içeriğine ve dini vazedenin amacına uygun bir şekilde yeni ve genel hükümler istinbat etme işlevini gerçekleştirmek durumunda kalırsa, kullanacağı metot cedel veya hitabet değil başka bir yöntemdir. Kelâmıcının söz konusu ikincil görevi, birinciye nazaran daha fazla ehemmiyet taşımaktadır; zira istinbat süreci belirli bir mantıksal ve ilmî tutarlılığı zorunlu kılmaktadır. Çünkü cedel ve hitabetin savunduğu konunun içeriği, bir nebze de muhatabın yanlıslanacak ve çürütülecek görüşünün içeriğine göre belirlenmektedir. Kanaatimize göre, Fârâbî'nin bir şekilde değinip de ayrıntısını dile getirmedığı dindeki inanç ve görüşleri konu alan fikhî kıyas telakkisi işte bu noktada anlam kazanmaktadır. Şu halde kelâmıcı ikincil düzeydeki görevini icra ederken cedel ve hitabetle değil, fikhî kıyasla iş gören bir kelâmıcı-fakih olmuştur. Çünkü fikhî kıyasla iş görebilmek için bu sanatın kullanıldığı fıkıh ilmini de bilmek gerekmektedir. Daha öncede zikredildiği gibi dinde belirlenmiş görüşler konusunda fikhîci olanın ameller konusunda fikhîci olanın bildiğini bilmesi gerekir.<sup>76</sup> Aynı aşamadaki benzer durum fikhîci için de geçerlidir fakat fikhîcinin aynı görevi icra ederken, daha ziyade kelâmıcının birincil olarak anılan sahadaki ana metotlarını yani cedel ve hitabet sanatını bilmesi şart koşulmamıştır.

Dolayısıyla bu manzara salt fikhîcinin dindeki inanç ve görüşlere yöneldiğinde aynı zamanda bir kelâmıcı olması gerektiğini zorunlu kılmaz. Binaenaleyh kelâmıcı dindeki fiilleri araştırırken savunmacı ve yüceltici bir amaçla bu işlevi icra ederken fikhîcinin böyle bir tasası yoktur. Örneğin sarhoşluk veren fakat dinin inanç ve fiillerinin belirlendiği temel kaynaklarında (Kitap, Sünnet, İcma) zahiren yer almayan bir içeceğin haram olup olmadığı konusunda bir şekilde neşvü nema bulan mahsusat ve meşhurlara kelâmıcı ve fikhîcinin yaklaşım tarzlarını tartışalım: Bu manzarada fikhîcinin yapacağı görev karşı savlarla hiç uğraşmadan kurallarını sıkı bir şekilde uygulayarak fikhî kıyas vasıtasıyla bu maddenin haram olduğunu istinbat edip, küllî kurallardan cüz'ilerini çıkarmak ve tikel fenomenlere tatbik etmektir. Kelâmıcının görevi ise bu konuda toplumca malum ve meşhur olan şeyleri cedel ve hitabet sanatı vasıtasıyla küllî, fikrî ve kavram düzeyinde, bu içeceğin haram olduğu görüşünü yüceltip, yararlı olduğu yönündeki görüşleri ise zayıf düşürüp, çürütmektir. Fakat Fârâbî'ye göre yine de bu iki sanata ve ilme bir kişinin sahip olması da mümkündür.

Fıkıh ve kelâmın, erdemli dinin ve erdemli şehrin ilk döneminde değil de daha sonraki aşamalarında temayüz eden bir ilim olduğunu nazarı dikkate

aldığımızda, bu süreçte siyasal ve toplumsal alan için gittikçe önem kazandığı gözlemlenmektedir. Çünkü erdemli ilk başkandan sonraki dönemlerde, hem siyaset felsefesince belirlenen küllî kanunlar gittikçe ivme kazanarak belirlenmemiş tikel olgulara yönelik yorumlanmaya ihtiyaç duymakta hem de aynı şekilde nazârî felsefenin kapsamına giren küllî kanunların misalleştirilme/imgeleştirilme işlemleri önem kazanmaktadır. Fârâbî'ye göre din/mille zaten siyaset içerikli bir kavram olduğu için ona bağlı ilimlerin de bir nevi siyasal ve toplumsal görevleri vardır. Buna göre kelâm ilmi bir bakıma bağlı bulunduğu dinin doktrinal yapısına toplumsal ve siyasal açıdan hizmet edecektir.<sup>77</sup> Bu olgu dolayısıyla teolojik işlevli bir ideolojileştirmeye de içkindir. Fıkıh sanatının siyasetle ilişkisi ise yine bu dönemde önem kazanmaktadır. Erdemli bir siyasî geleneği devam ettiren şehirler veya milletler arasındaki uyum daha ziyade nazârî siyasetin belirlediği ilkeler çerçevesinde sağlanmaktadır. Bu ilkelerin siyaset ve toplumsal alanda tikel olarak uygulanması ise iradî fiillerin sonsuzluğundan ve iradî alandaki arzuların çokluğu hasebiyle zaman ve mekân farkı nedeniyle farklılık göstermektedir. Şu halde erdemli siyasetin hukuk açısından dinamikliğini ise büyük oranda fıkıh temin edecektir. Bu durumu Aydınlı şu şekilde açıklamaktadır:

“Erdemli bir siyasî gelenek içerisinde yer alan şehirler veya milletler arasındaki uyum ilkeler çerçevesinde sağlanmaktadır; bu ilkelerin siyasetin alanına indirilmesinde, bir siyaset halinde uygulanmasında değil. Dolayısıyla, bu siyaseti yapacak insanlar, hükümdarlar, bireysel olanın sonsuz dünyasını belirleme durumuyla karşı karşıyadır ve onların temel vazifesi de budur. Bireysel olanın bu sonsuzluğu, başka sebepler de eklenerek, hükümdarın gerekli olan bütün fiilleri belirlemesini nerede ise imkânsız hale getirir. Bu durumda toplumun ilk başkanı için, bütün fiilleri belirleyip tamamlayamama gibi bir durum her zaman söz konusu olabilir. Bunun yanında belirlediklerinin bir kısmı için gerekli olan bütün şartları da gerçekleştirilmeden bırakması da mümkündür. “Hatta belirlenebileceği halde, belirlemeden bıraktığı pek çok fiilin kalması da mümkündür.”<sup>78</sup>

Buna göre ilk başkan ölüm veya savaş gibi nedenlerden veya kendi zamanında hiçbir şekilde sorun olarak gündeme gelmemiş olmasından dolayı birçok fiili belirlenmemiş olarak bırakmış veya bu tür problemler hakkında herhangi bir çözüm ortaya koymamış olabilir. Erdemli dinin vazedicisi ve erdemli şehrin inşacıları ilk başkandan sonra eğer bu şehri filozof-kral yönetecekse fıkıh ilmine ihtiyaç duyulmayacaktır. Fakat Fârâbî ardıl erdemli ilk başkanların sürekliliğinin bir aşamada sekteye uğrayabileceğini, bu dönemle beraber ise erdemli mille ve şehrin, zorunlu bir şekilde taklit dönemine intikal edeceğini, “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler”in (*rüesâu's-sünne*) döneminin başlayacağını ifade eder.<sup>79</sup> İşte siyasete yardımcı bir ilim olarak fıkıh sanatının zorunlu olacağı dönem söz konusu taklit

dönemidir. Bu aşamada söz konusu hükümdarlıklar için belirlenen şartlar ile fıkıhçı için belirlenen şartlar paralellik arz etmektedir. Bu şartların hükümdarı için belirlenen şartlar şu şekildedir:

a) Önceki imamların (erdemli ilk başkanların) kabul ettikleri ve şehirleri kendileriyle yönettikleri sünnet (gelenek) ve şeriatları (yasalar) bilmek. b) Önceki yöneticilerin bu sünnetlerdeki (adetlerdeki) amaçlarını göz önünde bulundurarak bu sünnetlerin uygulanmaları gereken yerleri ve durumları ayırt edebilme mükemmelliğine sahip olmak. c) Sözlü ve yazılı olarak kendi dönemine intikal etmiş kadim sünnetlerde kapalı bulunan kısımları, yine eski sünnetlerin (geleneklerin) uygulandığı örneğini taklid ederek açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak. d) Şehrin imarını (yapısını) korumak için, eski sünnetlerde (gelenekler) veya sîretlerde bulunduğu gibi olmayan ve zaman zaman ortaya çıkan olaylarda mükemmel görüş ve pratik hikmet sahibi olmak. e) Hitabet; yani başkalarını ikna etme ve hayal gücüne dayanan etki meydana getirebilme mükemmelliğine sahip olmak. f) Cihada katılabilme gücüne sahip olmak.<sup>80</sup> Sayılan bu şartlar ile Fârâbî'nin aynı dönemde işlevsel olduğunu söylediği fıkıhçıya dair belirlediği şartları göz önüne aldığımızda burada “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikî's-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler” (*riiesâu's-sünne*) ile fıkıhçı ve kelamcı arasında ince ayarlanmış bir işbölümünün düşünüldüğünü, “geleneği sürdüren liderler” komisyonuna kelamcı ve fıkıhçının da dahil olabileceğini, keza aynı durumun bu aşamadan önce önerilmiş yönetim tarzları olarak dört ve altı kişilik komisyonlar için de kısmen geçerli olabileceğini söyleyebiliriz. Bu noktada fıkıhçı için belirlenen şartları bağlam açısından yeniden hatırlamak elzem olmaktadır:

“Böylece fakih, sözlü olarak koymuş olduğu kanunların tamamında, kanun koyucunun sözlerine ve hakkında söz söylemeyip, yapmak suretiyle koymuş olduğu kanunlarda da fiillerine, ya, -eğer zamanında yaşamış ve onunla arkadaşlık etmişse- müşahede ve işitme yoluyla veya ondan gelen haberler vasıtasıyla ulaşılmış olur. Ondandır gelen haberler ise, ya yaygın olarak bilinenlerdir veya ikna etmeye dayalı olanlardır. Bunların her biri de, ya yazılıdır veya yazılı değildir.”<sup>81</sup>

Fakat önerilen yönetim dizgesinin daha erken aşamaları olan melik ve hakîmden oluşan iki kişilik yönetim tarzı, filozof-kralın yönetim tarzı ve erdemli şehrin kurucu ilk başkanlığına denk düşen filozof-peygamber dönemlerinde kelamcı ve fıkıhçıya bir alan açılmadığını, çünkü ikisine belirlenen görevleri bu dönemlerde bizzat onların yapabilecek bir donanımda olduğunu sistemin bir gereği olarak sunmak gerekir.

Geleneği sürdüren hükümdar ve geleneği sürdüren liderler döneminde ise hayatın değişen şartları ve iradî fiillerin tikel olarak farklı farklı temayüzlerine yönelik önceki örneklerin belirleyiciliği ve otonomluğu söz konusu olur; bu

şartlar altında “istihraç ve istinbat” hem siyaset otoritenin hem de fıkıhın temel vasıtası ve yöntemi haline gelir.<sup>82</sup> İşte bu noktada dinin görüş ve fiiller alanıyla ilgili fıkıh ilminin fikhî kıyası kullanarak, yani belirlenmiş olandan belirlenmemiş olanı ortaya çıkararak yapacağı istinbatlar siyaset açısından önem kazanır. Buna göre, fıkıhçının dindeki görüş ve fiillerle ilgili tashih de bulunabilmesi ve onlardan istinbat yapabilmesi için ayrıca bu dinin erdemleriyle erdemli olması, görüşlerine sağlam bir inançla bağlı bulunması gerekir. Keza fıkıhçının ilk başkandan kendisine gelen kanunlardan, hangisini kendi dönemi hangisini de evrensel olarak ihdas ettiğini idrak edebilecek basirette olması, ilk başkanın hitap dili ile onun döneminde yaşamış halkın dillerini kullanmadaki adetlerini bilmesi dolayısıyla istiare ile gerçek anlamları ayırt edebilmesi gerekir. Öte yandan yine fıkıhçının, ortak isimlerin delalet ettiği gerçekliğe karşı, keza bununla bağlantılı bir husus olarak ilk başkan tarafından serdedilmiş sözleri, amaç özel olduğu halde genel olarak söylenmiş sözler- amaç genel olduğu halde özel olarak söylenmiş sözler-sözlü önermede geçen ve zahirde kendisine delalet edilen şeyin bu bağlamda kullanılmasının mutlak olarak mı yoksa tahsis üzerine mi söylendiği gibi seçenekler açısından tahlil yeteneğinin olması ve en isabetli tespiti yapabilecek bir zekâyâ sahip olması gerekir. Ayrıca, fıkıhçının devraldığı kanunların âdet boyutunun dolayısıyla meşhur ve yaygın olan yönlerinin durumlarını da bilmesi gerekir. Yine onun, nesnelere benzerlik ve karşıtlığı kavrama gücü ile, nesneye lazım olan ile lazım olmayanı anlama gücüne sahip olması gerekir. Yani ilk başkanın dinde koyduğu fiilleri çok iyi bir şekilde idrak edebilmesi için hem ilk başkan tarafından belirlenmiş sözleri hem de bu sözlerin kısmen konusunu teşkil eden alanın genel yapısını bilmesi gerekir.<sup>83</sup> Bu ise, yaratılış mükemmelliği ve meslekî tecrübe ile olur.

Bu aşamada ister istemez şu soruyu sormak lazımdır: Erdemli mille ve medinenin “geleceği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleceği sürdüren liderler”in (*riüesân's-sünne*) başkanlık döneminde zuhur eden/etmesi gereken bir ilim olarak mevsuf edilen fıkıh ilminin genel ilkeler ışığında tikel konuları tetkik eden dindeki fiillere hasredilmiş bölümü ile yine büyük oranda nazarı siyasetin belirlediği genel ilkeler rehberliğinde tamamen tikel konulara yoğunlaştığı işaret edilen pratik bilgelik arasında ne türden bir ilişki vardır? Çünkü Fârâbî “geleceği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleceği sürdüren liderler”in (*riüesân's-sünne*) başkanlık döneminde bile fıkıhçı ve kelâmcıya hiçbir zaman yetkin bir şekilde siyasal otorite yolunu açmamaktadır. Bu koşullarda bir yandan cüz’î konulara yönelik çözümler üretebilen pratik bilgelikle teçhiz edilmiş “geleceği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ilk başkanlık makamı vardır, öbür yandan eş zamanlı olarak dindeki fiil ve ameliler alanında tikel düzeydeki muhtemel problemlerle iştiğal eden bir fıkıhçı vardır. Fârâbî, daha ziyade tikellerle ilgilenen fıkıhçı ve pratik bilgelik sahibi arasında icra ettikleri görev bakımından bir paralellik görmektedir çünkü her



ikisi de temel dinamiği değişme/dönüşüm olan pratik/güncel olanın iradî dünyasının dağarcığına küllî olanın doğruluğunu yansıtmak ve uygulamakla iştigal etmektedir.<sup>84</sup> Fârâbî'nin metni şu şekildedir:

“Fakih pratik bilgelik sahibine benzer. Bu ikisi ancak tikel pratik şeylerde doğru düşünmenin istinbat edilmesinde kullandıkları düşünce ilkelerinde farklılaşırlar. Şöyle ki: Fakih, ilkeleri tikel pratik meselelerde din koyucusundan alınıp nakledilen öncüller olarak kullanır. Pratik bilge sahibi ise ilkeleri, bütün insanlar nezdinde meşhur olan öncüller ve tecrübeyle elde ettiği öncüller olarak kullanır. Bundan dolayı fakih, belirli bir dine nispetle seçkinlerden iken pratik bilgelik sahibi hepsine nispetle seçkindirler. Bu nedenle toplumsal bir liderliğe getirilen veya onu deruhte eden veya toplumsal bir liderliği deruhte etme ehliyetine sahip olan veya onu deruhte etmeye hazırlanmış olan herkes kendisini seçkinlerden sayar. Çünkü onda felsefeye bir benzerlik vardır, zira felsefenin kısımlarından biri de pratik reislik sanatıdır.”<sup>85</sup>

Bu pasajdan anlaşıldığı kadarıyla fıkıhçı ve pratik bilgelik sahibi, kendilerinden önceki bir din koyucusu tarafından belirlenen genel ilkelerin imkânlarının tanıdığı sınırlar içinde, zaman, mekân ve mevcut şartlar gibi değişkenlerin doğal olarak ortaya çıkardığı tikel sorunlara çözüm getirmeleri açısından benzer bir görev icra etmektedirler. Fakat pratik bilgelik sahibi bir siyaset adamı söz konusu görevini icra ederken toplumun genelini dikkate alırken, fıkıhçının hedef kitlesi ise bağlı bulunduğu dinin mensuplarıdır. Çünkü fıkıhçı tikel konulara bağlı bulunduğu dinin vazedilmiş ilkeleri açısından bir yaklaşım sergilerken, siyaset adamı ise aynı işlevi toplumun genelini kapsayacak şekilde icra etmektedir. Bu nedenle fıkıhçı sadece belli bir dine göre seçkin kabul edilirken, siyaset adamı ise toplum düzeyinde seçkin kabul edilir.<sup>86</sup> Yani kelâmcı ve fıkıhçı, belirli şartlarla teçhiz edilmiş “geleneği sürdüren hükümdar”ın nazarî ve amelî siyasetin genel ilkelerinden yola çıkarak, erdemli din, millet ve medinenin koruyuculuğu adına tikel bir olayın çözümüne dair geliştirdiği pratik bir çözümün karşısına, aynı statüde olabilecek şekilde kendi çözüm yöntemini koyamaz. Böyle bir olasılıkta erdemli dinin hakiki felsefenin açılımına dair din mensuplarınca kaybedilmiş bir bilinç olasılığı vardır. Aynı olasılığın başka bir versiyonunun ise bozuk felsefeden bozuk siyasi yapılar üretmiş otoritelerin tikel bir olayın çözümüne dair belirlediği seçenek ile erdemli dini takip eden kelâmcı ve fıkıhçının belirlediği çözümün aynı düzeyde bir çatışma içinde olabileceğini belirtmek gerekir.

Konu Fârâbî'nin siyaset felsefesinde dine, erdemli şehrin yetkin ikinci sınıfı olarak belirlediği din hizmetkârlarının görevlerine ve genel olarak din-felsefe ilişkisine dair belirlediği uzlaşmacı ve çatışmacı öğretilerle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle felsefe-din ilişkisine dair filozofun tasvir ettiği olasılıkları burada kısaca özetlemek gerekir.

## Felsefe-Din İlişkişisi Açısından Kelamcı ve Fıkıhçı

**a.** Fârâbî'nin söz konusu ilişkiye dair zikrettiği birinci seçeneğe göre, mille hakikî felsefeden beslendiği sürece erdemli, bozuk felsefelerin otonomluğunda vazedildiğinde ise erdemsizdir. Dolayısıyla gerçek anlamlarında felsefe ve din arasında bir çatışma yoktur.<sup>87</sup> Mille felsefenin taklidi olduğuna göre ikisi gerek amaç gerekse içerik bakımından bütünsel bir tablo oluşturmaktadır. Şu halde bu seçenekte din mensupları olarak kelamcı ve fıkıhçı ile aynı zamanda felsefenin temsilciliğini yapan siyasal otorite arasında bir uzlaşma vardır. Bu bütünsel manzarada eğer erdemli dinin inanç ve fiillerine, fâsid felsefe erbaplarından, erdemsiz dinlerden ve erdemsiz şehirlerden bir saldırı, eleştirisi, zayıf düşürücü bir delil, fâsid bir görüş intikal ettiğinde bunları bertaraf etmek görevi eğer varsa öncelikle felsefecilerin, eğer erdemli din ve şehir taklit dönemindeyse bilahare kelamcılarının olacaktır. Bu bütüncül tabloyu Fârâbî'nin ilgili birimlerin her birine dair zikrettiği şu pasajda bulabilmek mümkündür:

“Açıktır ki, kelam ve fıkıh sanatı, dinden sonradır; din, felsefeden sonradır; cedelî ve sofistik güçler, felsefeden öncedir; cedelî ve sofistik felsefe, burhanî felsefeden öncedir; dolayısıyla felsefe, bütün olarak, aletleri kullananın zaman bakımından aletlerden önce gelmesi gibi, dinden önce gelir. Cedelî ve sofistik (güçler), ağacın gıdasının meyveden önce olması gibi veya ağacın çiçeğinin meyveyi öncelemesi gibi felsefeyi önceler. Din ise hizmetçiyi kullanan reisin hizmetçiyi veya aleti kullananın aleti öncelemesi gibi kelam ve fıkıh önceler.”<sup>88</sup>

**b.** İkinci seçeneğe göre, insan zihninin doğal işleyişi bakımından felsefe, milleden önce gelir. Çünkü bir toplumun düşünce aşamalarındaki süreci, sofist, hatabî, cedelî, matematiksel ve burhânî ispatlama şemasını takip eder. Bu süreçte burhânî düzeye gelmemiş bir felsefeden erdemsiz bir mille vazetmek mümkündür. Ayrıca burhânî felsefeden üretilmiş erdemli mille, bir toplumdaki başka bir topluma, bir ümmetten başka bir ümmete aktarılıp, o toplumun ve ümmetin özel şartları gözetilerek; yani yeniden düzenlenerek (yeni bir tashih, taklit, tahvil ve temsil vasıtasıyla) yürürlüğe konabilir. Erdemli millenin bu şekilde aktarıldığı toplum ve ümmetin felsefi düzeyi burhânî düzeyden önceki süreçlerde ise, bu durumda erdemli millenin felsefenin nazarî ve amelî ilkeleri ile aynı amaç etrafında işlevselliğinin sekteye uğrama riski vardır. Felsefenin hakikatlerine dair entelektüel ve toplumsal bilinç kayb olduğunda milledeki inanç ve fiiller erdemli vasfını kaybederek bozuk bir hale dönüştürülebilecektir. Böyle bir manzarada eğer söz konusu şehir ve ümmetin avam tabakası burhânî felsefe ile karşılaşırsa bu durumda felsefe ile mille arasında bir çatışmanın olması kaçınılmazdır. Kanaatimize göre bu çatışmada mille taraftarlarını öncelikle kelamcı ve fıkıhçılar temsil

edeceklerdir. Bu tür bir çatışmada ise felsefe erbapları mille taraftarlarını bertaraf ederek felsefenin söz konusu şehir ve ümmet içinde sona ermesine sebep olabilirler. Eğer felsefe erbabı böylesine bir millenin hakikî felsefenin taklidi olduğu sonucuna ulaşır ve avamı da bu konuda ikna edebilirlerse, bu durumda çatışma sönükleşmiş ve bertaraf edilmiş olur.<sup>89</sup>

**c.** Üçüncü seçenek ise şu olguya içkindir: Eğer zihinsel yapısı burhânî düzeye gelmemiş bir toplum bozuk bir felsefeden kalkılarak ihdas edilmiş bozuk bir milleye sahip olduktan sonra, böyle bir topluma burhânî felsefe duhul ederse, bu durumda felsefe her açıdan bu toplumun erdemsiz millesine karşı çıkacak; felsefe ve mille arasında birisi diğerini ortadan kaldırmak üzere amansız bir mücadele neş'et edecektir. Bu seçenekte de aynı şekilde felsefe ve milleden hangisi söz konusu toplum ve ümmetin nefslere ve yaşam tarzlarında egemen olursa, diğerini ortadan kaldıracak veya tard edebilecektir.<sup>90</sup> Buradaki bozuk millenin önde gelenleri yine söz konusu bozuk millenin savunuculuğunu yapacak fâsid kalamcılar olacaktır. “Açıktır ki felsefeye karşı olan her millette kalam sanatı felsefeye karşı olacak ve kalamcılar dinin felsefeye karşı olduğu ölçüde filozoflara karşı olacaklardır”<sup>91</sup>

**d.** Tekrar Fârâbî'nin bahsettiği erdemli mille ve medinenin taklit dönemine denk düşen “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler”in (*ri'esâu's-sünne*) zamanındaki, bu yönetim tarzları ile kalamcı ve fıkıhçıların işbirliğine dönecek olursak, bu bağlamda felsefe ve dinin birbirine dönük sınırlarına dair bir olguyu müzakere etmek gerekir. Bu bağlamı daha fazla belirgin kılmak için Aydınlı'nın şu yorumlarına başvurabiliriz: “Fıkıhçı ile pratik siyaset adamının (el-müte'akkil) birbirine benzediği nokta, her ikisinin de önceden belirlenmiş bir çerçeve içerisinde, yaşanan hayatla ilgili meselelere zaman, mekân ve genel olarak mevcut şartlar doğrultusunda göreceli çözümler getirmek; birbirlerinden ayrıldıkları nokta ise, siyaset adamının pratik zekâyâ dayanarak toplumun genelini dikkate almasına karşın, fıkıhçının bağlı bulunduğu dinin, nispeten dar alanında kalması ve o dinin mensuplarını muhatap almasıdır. Fıkıhçının yapmış olduğu çıkarımlar dinin vazedilmiş ilkelerine göredir ve o dinin mensuplarını bağlar; siyaset adamının yapmış olduğu çıkarımlar ise pratik aklın ilkelerine göredir ve toplumun tamamını bağlar.”<sup>92</sup> Fârâbî'nin söz konusu ayrımını temel alarak, dinin ve erdemli şehir yönetiminin taklit dönemine mahsus olmak üzere iki otorite arasında bir tür sınırlandırıcılık ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira Fârâbî söz konusu taklit dönemini erdemli şehrin devamlılığı ve geleceği açısından riskli görmektedir ve Fârâbî'nin külliyâtı bazı bağlamlarda da vurguladığı gibi her asırda bir tane çıkabileceğini söylediği filozof-kralın başkanlığının zorunluluğu üzerine kurgulanmıştır. Şu halde taklit döneminde bir yandan “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler”in

(*riiesâu's-sünne*) siyasî otoritelerinin câhil başkanlık türlerine dönüşme olasılığı vardır, diğere yandan ise din mensuplarının temsilcileri olarak kelamcı ve fıkıhçıların, erdemli millenin hakikatlere dayalı bir zemini olarak felsefeyi bertaraf edip, temsil, tahyil ve taklitlerden oluşan milleyi bağımsız hakikatler tasavvuruna dönüştürmeleri mümkündür. Her iki sınıfa dair belirlenen şartları göz önüne aldığımızda bu aşamada -metinlerin elverdiği ölçüde- erdemli din ve erdemli şehrin sürekliliği adına birbirlerini sınırlandıran, mümkün fâsid kaymaları önleyen ve varsa düzelten ikili bir mekanizma olduğunu söyleyebiliriz. Bir örnek üzerinden ilerlemek gerekirse filozofun külliyatında modern yorumlarda oldukça tartışılan kavramlar olarak adil savaş ve cihad ilişkisini bu bağlamda müzakere edebiliriz. Buna göre, “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) cahil savaş türlerinden birisine (örneğin gazap gücünü tatmin etmek üzere açılan savaş) meylettğinde, fıkıhçı ve kelamcı filozof-peygamber tarafından vazedilen dine bunun uygun olmadığını bildirecek, öbür yandan yine eğer din mensupları câhil savaş türlerinden birisine dinden bir meşruiyet aramaya teşebbüs ettiklerinde ise “geleneği sürdüren hükümdar” bunun âdil savaş türlerinin en önemli ilkesi olarak “adalet ve iyilik götürmeye” dair bir içerik arz etmediği gerekçesi ile söz konusu istibat veya eyleme engel olacaktır.<sup>93</sup>

### **Fıkıhçı'nın İstinbât Yöntemi Olarak Tümevarım Kıyasları ve Fıkıhî Kıyas**

Bu aşamada konumuz açısından önemine binaen Fârâbî'nin fıkıhî kıyaslar olarak adlandırdığı kıyas türlerinin en önemli bölümünü oluşturan tümevarım kıyaslarının, yapısını tetkik etmek gerekmektedir. Çünkü bu kıyas türlerinin işlevleri küllî-cüz'î, genel-özel, öz-araz, makul-mahsus, ayaltı-ayüstü ilişkilerinin ikinciden başlayarak/kalkarak birbirilerine geçirilmesinde, keza iradî ve duyusal olanın zorunlu ve burhânî olana irca edilmesinde çok önemli bir mevkiye sahiptir. Örneğin Fârâbî'nin tümevarım kıyaslarından birincisi olarak addettiği *görünenden görünmeyenin istinbat edilmesi* şeklindeki kıyas türünü Lameer'in de alıntılacağı gibi Ess, *görünene dayanarak (ayaltı dünya), görünmeyen hakkında (Tanrı) bir sonuç resmetmek* şeklinde tanımlamaktadır.<sup>94</sup> Bilindiği gibi İslam hukuku alanında kıyas, kitap sünnet ve icma'dan sonra edile-i şer'iyyenin (kitap, sünnet, icma, kıyas) dördüncü unsuru yani bu alanın kaynaklarından birisi olarak kabul görmüş, keza bu dizge icma ile de onaylanmış bir niteliğe sahiptir. Fârâbî'nin fıkıhî kıyas anlayışını değerlendirirken hem Aristo mantığı hem de kıyasın İslam hukuku alanındaki söz konusu otonomluğu ve tarihini gözetmek gereklidir. Çünkü Fârâbî dönemine gelindiğinde kıyas, epistemolojik açıdan İslam hukuk teorisinin donanımlı teknik bir kavramı olarak güvenilir bir statüsü olduğu konusunda herkesçe onaylanan bir otorite kazanmıştır. Fârâbî ise söz konusu kıyas geleneğini Aristocu kıyas

küllîyatı ile uzlaştırma konusunda ilk teşebbüsü yapmış<sup>95</sup> ve yine Lameer'in tespitleriyle söylersek, böylelikle Fârâbî *Küçük Kıyas Kitabı*'nda İslam hukukunda uygulanan hüküm çıkarma yönteminin Aristocu tümevarım kıyaslarının kuralları ile tamamen uygun olabileceğini dercetmeyi amaçlamıştır.<sup>96</sup> Fârâbî'nin İslam hukuku alanında bir kaynak olarak kıyasın kullanılıp kullanılmayacağı yönündeki farklı fıkıh ekolleri arasındaki tartışmalarda, eğer onun fikhî ve fikhî kıyasa açtığı manidar alanı düşündüğümüzde, bu alanda kıyası bir kaynak olarak kullanan ekollerle aynı fikirde olmuş olduğunu savunabilmek mümkündür.

Fârâbî'ye göre bilinen şeyler ya herhangi bir kıyas vasıtasıyla veya herhangi bir kıyas olmaksızın bilinirler.<sup>97</sup> Herhangi bir kıyas olmaksızın bilinenler makbulat, meşhurat, mahsusat ve makulat'tır. Bunların dışındaki bilgiler kıyas vasıtasıyla elde edilir.<sup>98</sup> Aristo mantığını takip ederek öncelikle kıyasları basit ve bileşik olarak ikiye ayıran Fârâbî, basit kıyasları yüklemli (14 çeşit), şartlı ve hulfî kıyaslar başlığı altında tetkik ederken<sup>99</sup> bileşik kıyaslar başlığı altında ise tümevarımı ve onun önemli bir bölümünü oluşturan fikhî /hukukî kıyasları tetkik etmiştir. Yapılış tarzları itibariyle bileşik kıyaslar basit kıyaslardan farklıdır çünkü bileşik kıyaslarda, bir kıyasta olması gereken şekli parçalardan birçoğu atılmış veya araya birçok şey girmiştir.<sup>100</sup> Bileşik kıyasların en önemli bölümünü oluşturan tümevarım ise herhangi bir şey hakkında olumlu veya olumsuz olarak verilmiş olan bir hükmün doğru olup olmadığı'nın belli olması için, bu şeyin içine giren şeylerin araştırılmasıdır. Başka bir ifade ile tümevarım, herhangi bir şey hakkında duyular yoluyla elde edilmiş hükmün veya bu hükümde başka bir şekilde malûm olmuş olan şeyin, hakkındaki hüküm duyular yoluyla elde edilmemiş bir şeye, -bu diğer şey birincinin içinde olmamak şartıyla- "geçiriliş"i yani görünen yardımıyla görünmeyen hakkında hüküm vermektir.<sup>101</sup> Tümevarım kıyaslarında orta terimin (bir bakıma *illet*) bütün sınıfları araştırılmaksızın hüküm verilemez, ayrıca orta terimin doğruluğu bütün duyulur olanlarda test edilmeksizin görünmeyen alandaki ortak nitelikteki varlıklara geçirilemez.<sup>102</sup> Fârâbî tümevarım kıyaslarını *görünenden görünmeyen istidlali* ve *fikhî kıyaslar* olmak üzere başka bir açıdan ikiye ayırmaktadır. *Görünenden görünmeyen istidlali* daha ziyade kelâm alanı dolayısıyla dinin inançlarla ilgili bölümü, fikhî kıyaslar ise hukuk dolayısıyla dinin fiiller ile ilgili alanına denk düşmektedir. Bu nedenle yukarda andığımız gibi kelâmcının küllî düzeyde fikhî'nin da cüz'î düzeyde istinbat yapma işlevi, tümevarım kıyaslarının irdelendiği bölümde daha açık bir hal almaktadır. Keza tümevarım kıyasları ile cüz'î'den kalkarak küllî hükme ulaşmak isteyen bir kelâmcı, bu noktada cedel ve hatabî yöntemleri kullanırkenki savunmacı önceliğini bir kenara bırakmış daha ilmî bir yöntem kazanmış durumdadır.

Filozofa göre, görünenden görünmeye hükmü geçirme/istidlal ise tahlil ve terkip yoluyla olmak üzere iki şekilde olmaktadır. Tahlil, düşüncenin hareket noktasını görünmeyenden, terkip ise görünenden almaktır. Eğer tümevarım tahlil yoluyla yapılacaksa bu durumda öncelikle görünmeyen hakkında istenmiş olan hükmün bilinmesi, daha sonra ise bu hükmün duyusal olan şeyde bulunup bulunmadığına bakılması lazımdır. Diyelim ki söz konusu hükmün duyusal olan bir şeyde geçerli olduğunu tespit ettik. Bu durumda görünenin görünmeyene benzediği şeyleri alırız. Bu şeyler hakkında bütün benzer düzeydeki görünenleri tarayarak bir hükme ulaştığımızda, vardığımız hüküm zarurî olarak görünmeyen hakkında da geçerli olacaktır.<sup>103</sup>

Görünen yardımıyla herhangi bir görünmeyen hakkında terkip yoluyla hüküm vermek istediğimiz zaman ise önce bütün duyusal olan benzer şeyler üzerinden doğrularak bir hükme ulaşır, sonra ise görünmeyen bir şey bu vardığımız hükmün kapsamıyla örtüşürse, hükmü görünmeyen alandaki bu şey üzerine geçirmiş oluruz. Örneğin biz duyu ile algılanan canlıların zaman içindeki varoluşlara maruz kaldıklarını gözlemler, bilahare bunların zamanda varoldukları şeklinde görünen alandan bir hüküm elde eder, aynı hükmü göğün de zaman içinde varoluşlara maruz kaldığı dolayısıyla göğün zamanda varolduğu şeklinde görünmeyen bir alana geçiririz. Fakat öncelikle biz birinci hükmümüzü bütün duyulur alandaki canlı türleri üzerinde doğruladıktan sonra ancak görünmeyen alana geçebilir böylece şu kıyas şekline ulaşmış oluruz: *Gök zamanda varoluşlara maruzdur, zamanda varoluşlara her maruz kalan zamanda varolmuştur, o halde gök zamanda varolmuştur.* Diyelim ki görünen alan üzerinde bu önermemizi yanlışlayan bir tane istisna bulduk; fakat bu istisnayı kaale almadan yine bu istisna dışındaki canlıların büyük çoğunluğu ile aynı özellikleri yükleyebileceğimiz görünmeyen alandaki örneklerle ulaştık; bu durumda tümevarım geçerli bir kıyas olacak mıdır? Fârâbî'ye göre hayır.<sup>104</sup> Hükmün görünenden görünmeyene geçirilmesi konusunda, görünen alanda muhtemel bir istisnanın tespiti durumunda tümevarımın geçerliliğinin düşeceğini belirten Fârâbî aynı şeyi tümevarım kıyasları arasında addettiği ve büyük oranda cüz'î alana yani görünenler arasındaki cüz'î alana odaklanmış fikhî kıyaslar için de zorunlu bir şart olarak kabul etmemektedir

Fikhî kıyasların muamelatla ilgili olanlarında orta terimin kapsamına giren bütün sınıfların ortaya konulması bazı durumlarda mümkün olmadığı için hükmün geçerliliği ve kapsamı onu yanlışlayan bir örneğe kadar devam eder.<sup>105</sup> Aristo gibi Fârâbî'de her maddenin sonuna kadar incelenmesi sürecinde birçok arazın bu maddeye sürekli ilişeceğini, dolayısıyla asıl olandan bir tür uzaklaşma yaşanacağı için, hükmün geçerliliği açısından yeterli miktara kadar ulaşmayı kâfi görmüştür.<sup>106</sup> Şu halde tümevarım da ikiye ayrılmaktadır: Eğer hüküm orta terimin kapsamına giren bütün türlerin araştırılması ile or-

taya çıkmışsa bu tam tümevarım, eğer yukarda anıldığı gibi yeterli miktara ulaşılarak elde edilmişse bu da eksik tümevarımdır.<sup>107</sup> Fakat şu var ki eğer tümevarım görünen alandan yola çıkılarak görünmeyen alanda bir hüküm çıkarma için kullanılacaksa tümevarımın tam olması zorunlu olacak, sadece varlıklarına araz ilişebilecek şeylerle ilgili ise bu durumda yeterli miktara ulaşma koşulu ile eksik tümevarım imkân dahilinde olabilecektir. Şu halde Fârâbî'nin büyük oranda suskun olduğu inançlarla ilgili fikhî kıyasların neler olabileceği konusunda geldiğimiz bu noktanın bir çözüm sunabileceğini söyleyebiliriz. Buna göre büyük oranda görünen-görünmeyen çerçevesinde olacağı için dindeki inançlarla ilgili fikhî kıyasların tam tümevarım şeklinde olması zorunlu, fiillerle ilgili fikhî kıyasların ise tümevarımın eksik şekilleri tarzında yapılandırılması yeterlidir. Çünkü Fârâbî aşağıda değineceğimiz fikhî kıyasların uygulanma alanlarından birisi olan *istenilen cüz'i'nin yerini tutan küllî* seçeneğinin bazı durumlarda söz konusu fikhî kıyasın, görünen-görünmeyen ilişkisi şeklinde değindiğimiz şartlardaki tümevarıma evrileceğine işaret etmektedir.<sup>108</sup>

Fârâbî tümevarımın önemli bir uygulanma alanı olarak duyusal olandan (mahsusat) yola çıkarak onunla ilişkilendirilmiş görünmeyen şey hakkında hüküm vermenin imkânlarını ve olasılıklarını bu şekilde irdeledikten sonra makbulat'tan (kabul edilmiş sözler) teşekkül eden sanatlara mahsus hareket noktalarına geçmekte ve bu hareket noktalarını da fikhî kıyaslar olarak adlandırmaktadır.<sup>109</sup> Filozofa göre, bu hareket noktaları yani fikhî kıyasların yapılacağı alan veya şekil ise dört tanedir. 1. Küllî farzedilen küllî, 2. İstenilen cüz'i'nin yerini tutan küllî, 3. İstenilen küllînin yerini tutan cüz'i, 4. Misal.

**1. Küllî farzedilen küllî:** *Her şarap haramdır* gibi kabul edilmiş bir öncülün hükmününün (*haramdır*) alınarak, *keapta bulunan şey şaraptır* gibi birinci öncülün konusuna girmesiyle, doğru olan şeye *o halde keapta bulunan şey haramdır* şeklinde geçirilmesidir.<sup>110</sup>

**2. İstenen cüz'inin yerini tutan küllî:** Makbulattan küllî olan *hırsızın elini kesmek lazımdır* gibi bir öncül, kendisinden daha cüz'i olan bir öncülün yerini tutmaktadır, çünkü bu hüküm sadece dört dinardan daha fazla hırsızlık yapanları kapsamakta diğerlerini dışarıda bırakmaktadır.<sup>111</sup>

**3. İstenilen cüz'i'nin yerini tutan küllî:** *Filan kimse bir buğday tanesi ağırlığı kadar, yani küçüçük olsun, fenalık yapmaz*, önermesinde geçen *bir buğday tanesi ağırlığı kadar* şeklindeki cüz'i öncül aslında bir küllîye referans vermektedir. Örneğin bizim ana babaya uf dememiz haram kılınmıştır fakat burada kastedilen söz değil, ana babaya üzüntü vermek gibi bir küllînin hasıl olmasıdır.<sup>112</sup> Keza aynı olgu *muhakkak Tanrı bir toz ağırlığı kadar bile zulüm yapmaz* önermesi için de geçerlidir.

**4. Misal:** *Sayuca artırılmak suretiyle buğdayı buğdayla satmak haramdır*, gibi bir önermede *buğdayın* benzerini (*pirinç*) bulup aynı hükmün bunun için de geçerli olduğunun istinbat edilmesidir.<sup>113</sup>

Fakat basit bir şekilde sunduğumuzun ötesinde bu süreçte fıkıhçının işi hiç de öyle kolay değildir. Örneğin *küllî farzedilen küllî* seçeneğinde, fıkıhçı, örnekte sergilediğimiz istinbat yöntemini, *her içki haramdır* gibi cezimli bir sözle bahsedilenler kadar, *yalan söylemekten sakınınız, yüzlerinizi yıkayınız, söylediğiniz zaman adil olunuz* ve *sözlerinizi tutunuz* gibi Kur'an ayetlerine de uygulayabilmelidirler. Çünkü bu sözler birinci örnekte sergilendiği gibi hukukî olarak kesin bir vurgu yapılmamakla beraber izin verme, menetme, teşvik etme, ket vurma, emretme ve nehyetme gibi cezimli söz kuvvetinde olan unsurları bünyelerinde taşımaktadırlar.<sup>114</sup> Bu noktada ahlak-fıkıh ilişkisi açısından Fârâbî'nin fıkıh anlayışının İslâm ahlakına dair bazı öğeleri de içerdiğine işaret etmek gerekir.

Lameer, Fârâbî'nin fikhî kıyası hukukî bir hüküm çıkarma yöntemi olarak uygulamakla Aristo'dan ayrıldığını, çünkü Aristo'nun tümevarım kıyaslarını sadece yaygın konuşma cümlelerinde ve önermelerde uyguladığını açıklar. Öte yandan Fârâbî'nin birinci ve üçüncü seçenekte gösterildiği gibi bu kıyas türünü bir hukukî olguya uygulanmak üzere sınırlandırmaktan ziyade böyle-sine geniş bir yelpazeye yaymasında İslâmî gelenekten ziyade Aristo'yu takip ettiğini belirtmektedir.<sup>115</sup> Böylelikle ikinci seçenekte, birinci seçenekte olduğunun tersine kıyas sadece hukuk alanında uygulanmak üzere sınırlandırılmıştır.<sup>116</sup> Aynı şekilde üçüncü ve dördüncü seçeneğin kapsamına giren bir örnek olarak *sayuca artırılmak suretiyle buğdayı buğdayla satmak haramdır* şeklindeki bir öncülde *buğday*'la ne türden bir küllînin kastedildiğinin tespit edilmesi önemlidir. Çünkü eğer *buğday*'la *yiyecek* gibi bir küllî kastedilmişse, *haram* olma durumu, *buğday*'la aynı kategoride olan *pirinç* için de geçerli olabilecektir. Fakat burada eğer *buğday*'la *ölçek* gibi başka bir küllînin de kastedilip kastedilmediği araştırılmalıdır. Bunun bir sonucu olarak *her ölçek haramdır* diye bir hüküm konulursa bu durumda ölçeğin kapsamına giren bütün cüz'ilerin, tümevarımın bir gereği olarak, araştırılması gerekir. Bu türler arasında *kireç* gibi bir tane haram olmayan istisnaya ulaşıldığı takdirde *her ölçek haramdır* şeklindeki bir önerme yanlışlanmış olur. Örnek: *Kireç bir ölçektir, kireç haram değildir, o halde her ölçek haram değildir*, gibi. Dolayısıyla bu öncülde küllî, *yiyecek* olarak belirlenirse fikhî kıyas/tümevarım olumlu sonuç vermekte, *ölçek* olarak belirlenirse öncül/önerme yanlışlanmaktadır: Fakat belirlenen muhtemel ikinci küllîye göre kıyasın doğru sonuç vermemesi, birinci küllî ile verilen sonucu da geçersiz saymayacaktır. Dolayısıyla fikhî kıyasları kullanan bir fıkıhçı'nın tümevarım kıyaslarının bu türden boyutlarını idrak edebilecek do-



nanımda olması gerekmektedir. Lameer, tümevarım kıyaslarını bu şekilde irdelemek, içerik ve örneklendirmelerini İslam hukukunun temel öğeleri etrafında almakla Fârâbî'nin mantığının bu alanında hocası olan Hıristiyan Yunana b. Haylan'dan ayrılarak onunla iletişim kurmadan önce ait olduğu İslam hukuku alanını tercih ettiğine işaret etmektedir.<sup>117</sup> Bu dönemde hem Fârâbî hem de fıkıh ekolleri kıyası İslam hukukunda hüküm çıkarma yöntemi olarak benimsemişler fakat fıkıhçıların tersine Fârâbî söz konusu kıyasın kullanımını Aristo mantığı çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Bu noktada Lameer, Fârâbî'nin Aristo'yu yanlış anladığını ve yorumladığını ileri sürmüştür. Lakin bu yeni bakışı Fârâbî'nin aynı kitabının başında Aristo mantığına yaklaşım tarzına dair belirlediği ilkelere bağlamak daha makuldur. Bu pasajda Fârâbî kendisine, Aristo mantığının yasalarını yaşadığı dönemin yerel ve özel koşulları etrafında güncelleştirmek, Aristo'nun verdiği şekil ve örnekleri Arapça'da özdeş içeriklerle yenilemek ve bunları kendi döneminin düşünce dünyasında anlaşılır kılmak adına bir dizi mesuliyet addetmiştir.<sup>118</sup> Tümevarım kıyaslarının, anılan gayelerle yani hukukî istinbatlar çıkarabilmek amacıyla kullanılması da doğrudan bu olguyla ilişkilidir.

Böylelikle Fârâbî siyasetin önemli bir kolu olarak hukukî alandaki sonsuz cüz'i olay ve olguların nasıl çözüme kavuşturulacağı problemini de tümevarım kıyaslarının bu alanda nasıl uygulanacağını teorik ve mantıkî bir çerçevede temellendirerek çözüme kavuşturmuş bulunmaktadır ki bu ne Aristo da ne de ondan sonraki bir filozof veya siyasal düşünürde örnekliliğini bulamayacağımız gerçekten özgün bir tasarruftur. Şu halde Fârâbî siyaset alanında önemli bir problem olarak öne çıkan küllî-cüz'î, zorunlu-iradî, burhânî-hatabî alanlar arasındaki mesafeyi pratik bilgelik, cedelcilik, hatabî ve tümevarım kıyaslarının imkân ve olasılıklarını kullanarak aşmış bulunmaktadır. Bu konuda Fârâbî'nin Aristo mantığını yanlış anladığı veya çarpık yorumladığı şeklindeki Lameer'in ve Galston'un iddialarına Colmo'nun getirdiği eleştiriler önemli tespitler olarak öne çıkmaktadır. Colmo, Lameer ve Galston'un Fârâbî'nin Aristo mantığını bu aşamada yanlış anladığı ve çarpık yorumladığı şeklindeki iddialarının gerçeği yansıtmadığını savunarak, ilgili iddialar ile Fârâbî'nin ilgili metinleri ve özellikle kıyas şekillerini yüzleştirmiştir.<sup>119</sup> Colmo'nun vardığı sonuç Fârâbî'nin tavrının bilinçli ve özgün olduğu, daha da ötesi Eflatun ve Aristo'nun ütopyacılığına bir alternatif olma niyetinde olduğu yönündedir.<sup>120</sup>

Bu aşamada yukarıda işlediğimiz şekli ile siyaset ilminin bir parçası olarak sayılan ve sadece erdemli felsefe, erdemli mille ve erdemli medine açısından yöntemi ve içerikleri hakkında teorik belirlemelerde bulunulan kelâm ve fıkıh ilminin, makalenin başında da değindiğimiz üzere, bu üçlü sistemin erdemsiz

versiyonlarının dünyasında da bir yeri olduğuna değinmek gerekir. Nasıl ki erdemsiz felsefeden erdemsiz milleler türeyebiliyorsa bu erdemsiz millelerin altında onların içeriklerine uygun olarak çeşitli kelâm ve fıkıh sanatları da türeyebilecektir. Bu açıdan bakıldığında erdemsiz millelerin de görüş ve fiillerini savunan bir kelâm ilmi, keza onların hukuk alanındaki düzenlemelere hasredilecek bir fıkıh anlayışları vardır. Fârâbî söz konusu kabulüne sadece *Kitabu'l-Huruf*'taki bir pasajla değinmektedir:

“Kelâm ve fıkıh sanatı, zaman bakımından dinden sonra gelir ve ona tabidirler. Şayet din, kadim bir zanni veya çarpıtılmış felsefeye tabi ise dine tabi olan kelâm ve fıkıh da bunlar gibi hatta bunlardan daha aşağı olur. Özellikle de din, söz konusu iki felsefeden veya onların birinden aldığı şeyleri bırakıp bunların yerine hayallerini ve misallerini koyduğu, kelâm sanatı da o misalleri ve hayalleri kesin hakikat olarak alıp bunları kıyaslarla temellendirmek istediğinde böyledir. Yine eğer yasaları koyan kişi sonra gelerek, yasa yaptığı teorik şeylerde kendisinde önce gelmiş ve teorik şeyleri zanni ve çarpıtılmış felsefeden almış olan yasa yapıcıyı (taklit eder)se ve birincinin o felsefeden aldıklarını tahayyül etmekte kullandığı misal ve hayalleri, misaller olarak değil de hakikat olarak alırsa ve o şeylerin tahayyül edildiği misallerle bunların tahayyülünü amaçlarsa; onun dinine mensup kelâmcı da onun söz konusu misallerini hakikat olarak alırsa; bu durumda kelâm sanatının bu dinde incelediği şeyler, hakikate birinciden daha uzak olur. Çünkü o, hakikat zannedilen veya hakikatler süsü verilen şeyin (misalinin) misalini temellendirmeye çalışır.”<sup>121</sup>

Fârâbî'nin bu açıklamalarından yola çıkarak bütün erdemsiz şehirlerin de kendilerine göre iş gören bir kelâm ve fıkıh sanatı olduğu sonucunu çıkarabileceğimiz gibi, buradaki pasajın büyük oranda cahil şehirlerden ziyade bir şekilde vahyin temel öğretilerinin çarpıtılarak ve değiştirilerek sunumunun önplanda olduğu *fâsık*, *dâlle* ve *mübeddel* şehir için daha fazla anlam ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu şehirlerde kelâm ve fıkıh ilmi, erdemli milledeki kelâm ve fıkıh ilminin işlevlerini, özellikle fâsid olmuş tahayyül yetileri veya tahayyülün sahte mekanizmaları üzerinden yapmış olacaktır. Fârâbî erdemli bir hayat şeklinin, dünya görüşünün veya daha genel olarak ifade etmek gerekirse siyaset anlayışının zeminine burhâni felsefeyi yerleştirdiği için buradaki erdem nosyonu, onun altındaki dine ve bilahare kelâm ve fıkıh ilmine de yansıtacaktır. Erdemsiz şehirler ise ilk başından itibaren millelerini (bu bağlamda bir bakıma siyasî rejim) bozuk ve çarpıtılmış felsefeye göre ve tamamen dünyevî amaçlarla kurdukları için buradaki olumsuzlukların ivmesi artarak erdemsiz dinlerine ve o dinin amaçlarına yönelik iş gören kelâm ve fıkıh ilimlerine de yansıtacaklardır.

## Sonuç

İslâm düşünce tarihinde ilimler sınıflandırmasına dair literatürü göz önüne aldığımızda Fârâbî, kelâm ve fıkıh ilmini, amelî felsefe dolayısıyla ilm-i medenî başlığı altında tetkik etmekle, bu alanda ne haleflerinde ne de seleflerinde rastlayabileceğimiz istisnâî bir yerde durmaktadır. İlm-i medenî'yi asıl olarak siyaset, ahlak ve ev ekonomisi üzerine inşa eden İkinci Muallim, kelâm ve fıkıh ilmini ise ilm-i medenî'ye yardımcı ilimler statüsünde temellendirmiştir. Bu tasnif, filozofun felsefe, din ve medine ilişkisine dair öğretisi, ayrıca erdemli şehir ve ümmet için önerdiği alternatif yönetim biçimleri ile de doğrudan ilişkilidir. Fârâbî'ye göre genel anlamında din, genel anlamında filozof-peygamberin, Faal Akıl'dan yetkinleşmiş nazarî ve amelî aklına, keza tahayyül yetisine inen vahyin küllî hakikatlerini toplumun her kesiminin epistemik yetileri, kültür ve algı düzeylerini ikna edebilecek şekilde temsil, tahvil ve taklit formlarına döktüğü inanç ve fiiller dizisine referans vermektedir. Kelâm ve fıkıh ise vazedilmiş bu dinin filozof-peygamber ve filozof-kral sonrası, yani taklit döneminde ortaya çıkacaktır. Buna göre, fıkıh, insana şeriat sahibinin sınırlarını ihdas ettiği ve genel belirlemelerini yaptığı şeylerden, açıklamadığı bir şeyi, yine bir ümmet için belirli bir din koyan şeriat sahibinin amacına uygun olabilecek şekilde istinbat etme ve o şeyi düzeltme yetkinliği kazandıran bir sanattır. Fıkıhçının istinbat sürecinde kullanacağı yöntem tümevarım kıyasları kapsamındaki fikhî kıyaslardır. Kelâm ise insana din koyucunun açıkça anlattığı belirli inanç ve fiilleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyi söz ile yanlışlamak veya zayıf göstermek kabiliyetini kazandıran bir sanattır. Kelamcının bu görevi yerine getirmek için kullanacağı yöntemler ise cedel ve hitabettir. Fıkıh ve kelâmın ilm-i medenî'ye, fıkıhçı ve kelamcının da siyasî otoriteye yardımcı olacağı dönem ise, büyük oranda peygamber-filozof ve filozof-kral sonrası erdemli şehrin yönetimi için önerilen “geleneği sürdüren hükümdar” ve “geleneği sürdüren hükümdarlar” dönemidir. Böylelikle Fârâbî, felsefe-din ilişkisinin uzlaşmacı seçeneklerini önceleyerek kelamcı ve fıkıhçının ilk başta temsilcisi olduğu din hizmetkârlarını erdemli din ve erdemli şehrin sürekliliği açısından zorunlu görmüş, fakat öte yandan felsefe-din ayrışması ve çatışmasının mümkün olasılıklarını da göz önüne alarak kelâm ve fıkıh ilmini ilm-i medenî'nin, dolayısıyla kelamcı ve fıkıhçıyı da salt siyasî otoritenin yerine geçirmemiş, dolayısıyla onlara bu açıdan otorite veya seçkinlik bir konumu vermemiştir. Bu minval üzere Fârâbî, ne fıkıhın ne de kelâm'ın tek başına siyaset alanını belirlemesini istemiş, ne de dinin taklit döneminde bunlar olmaksızın bir siyaset tasavvuru düşünmüştür. Kelâm ve fıkıhın İslâm tarihi boyunca siyaset ilmiyle belirleyicilik ve yardımcılık açısından kullanılma örneklerini göz önüne aldığımızda İkinci Muallim'in bu iki ilme verdiği konumun oldukça mühim, manidar, ufuk açıcı ve fakat her iki ilmin mensuplarınca sonraki dönemlerde bir o kadar da ihmal edilmiş bir öğretisi olduğunu söyleyebiliriz.<sup>122</sup>

## Kaynakça

- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul:1995.
- Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, Konya: 1989.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî’de İlm-i Kelam ve Fıkıh”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. F. Terkan, Ş. Korkut, Ankara: 2005, ss.25-45.
- Bodéus, Richard, *The Political Dimensions of Aristotle’s Ethics*, Trans. by Jan Edward Garrett, New York: 1993.
- Colmo, Cristopher A., *Breaking With Athens, Alfarabi as Founder*, New York: 2005.
- van Ess, Josef, “Al-Fârâbî and Ibn al- Rewandî”, *Hamdard Islamicus*, III: 4, ss.1-15.
- van Ess, Josef, “İslam Kelamı’nın Başlangıcı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Şaban Ali Düzgün, 2000, ss.399-423.
- Görgün, Tahsin, “Kur’an ve Fıkıh”, *İlâhî Sözün Gücü*, İstanbul: 2003.
- Fârâbî, *Fusûl Münteze’a*, nşr. Fevzî M. Neccâr, Beyrut:1986, *Fusulu’l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, İzmir: 1987.
- Fârâbî, *İhsâu’l-Ulûm*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut:1996, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: 2011.
- Fârâbî, *Kitab al-Hataba, Deux Ouvrages Inédits sur la Rétorique*, Ed. J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrouth: 1971.
- Fârâbî, *Kitâbu’l-Burbân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: 2008.
- Fârâbî, *Kitâbu Tabsîli’s-Saâde*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut:1995; *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: 1999.
- Fârâbî, “*Kitâbü’l-Cedel*”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî-III*, ed. Refik el-Acem, Beyrut: 1986.
- Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: 1990; *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: 2008.
- Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut:1968, “*Kitâbü’l-Mille*”, çev. Fatih Toktaş, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 12 (2001), ss.258-273.
- Fârâbî, *Kitâbü Mebdâüi Ârâi Eblî’l-Medîneti’l-Fâzıla*, nşr. Elbir Nasrî Nâdir, Beyrut: 1985; *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: 1990.
- Fârâbî, *Kitâbüs-Siyaseti’l-Medenîyye*, nşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut, 1993; *es-Siyasetü’l-Medenîyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: 1980.
- Fârâbî, “*Küçük Kıyas Kitabı*”, *Farabi’nin Bazı Mantık Eserleri*, çeviri ve edisyon, Mübahat Türker Küyel, Ankara: 1990.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasî Metin’ Olarak Kelâm Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1: 2 (2003), ss.379-398.
- Hoyland, Robert G., “The Earliest Christian Writings on Muhammad: an Appraisal”, *The Biography of Muhammad*, ed. Harald Motzki, Leiden: 2000.
- Karaman, Hayreddin, “Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 1996, c.13, ss.1-14
- Karaman, Hüseyin, “Dehriyyûn ve Tabiiyyûn Ekolleri”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: 2012, c.1, ss.55-77.
- Kutluer, İlhan, “İslam Heresiografı Tarihinden: İbnü’r-Ravendî’nin Bir “Mülhid” ve “Dehri” Olarak Portresi”, *Bilgi ve Hikmet*, 9 (1995), ss.130-153.
- Lameer, Joep, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden, New York, Köln: 1994.
- Mahdi, Muhsin S., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Philosophy*, Chicago: 2001.

Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, Harvard: 1968.

Özturan, Hümeyra, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, İstanbul: 2013

Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rıfat, Sema Rıfat, İstanbul: 1999.

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uçlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: 2007.

## Notlar

- 1 Richard Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, trans. by Jan Edward Garrett, State University of New York Press, New York: 1993, s.21-25.
- 2 Fârâbî, *İhsâu'l-ülüm*, nşr., Ali Bumelham, Beyrut:1996, s.79-85, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: 2011, s.101,106.
- 3 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr., Muhsin Mehdi, Beyrut: 1968, ss.55-66, "Kitâbü'l-Mille", çev. Fatih Toktaş, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 12 (2001), ss.269-273.
- 4 Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed., F. Terkan, Ş. Korkut, Ankara: 2005, s.25.
- 5 Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Philosophy*, Chicago: 2001, s.69.
- 6 Fârâbî, *Fusûl Münteze'a*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut: 1986, s.67, *Fusulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s.50, 51.
- 7 *Kitabu'l Mille*, s.44, 45; çev. s.259, 260.
- 8 *Kitabu'l Mille*, s.44; çev. s.259.
- 9 *İhsâ*, s.75, 76; çev. s.106
- 10 *İhsâ*, s.76; çev. s.107, *Kitabu'l Mille*, s.50, 52; çev. s.264, Aydın, agm., s.41, 42.
- 11 Aydın, agm., s.26.
- 12 Aydın, agm., s.25.
- 13 Mahdi, age., s.94.
- 14 Aydın, agm., s.25.
- 15 Aydın, agm., s.32, 33, 40.
- 16 *Kitabu'l Mille*, s.50, 51; çev. s.264.
- 17 *İhsâ*, s.75; çev. s.106.
- 18 *Kitabu'l Mille*, s.51. çev. s.264.
- 19 Hayreddin Karaman, "Fıkıh Maddesi", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: 1996, Cilt: 13, s.1.
- 20 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: 1990., s.132, 133., *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: 2008, s.70, 71, Aydın, agm., s.26.
- 21 *Kitabu'l-Huruf*, s s.132, 133; çev. s.70, 71, Aydın, s.28.
- 22 *Kitabu'l-Huruf*, s s.132, 133; çev. s.70, 71.
- 23 *İhsâ*, s.87-89; çev. s.107-109.
- 24 *İhsâ*, s.89, 90; çev. s.108, 109.
- 25 *İhsâ*, s.90, 91; çev. s.111.
- 26 Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, Konya: 1989, ss.113-230, Robert G. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muhammad: an Appraisal", *The Biography of Muhammad*, ed. Harald Motzki, Brill, Leiden: 2000, ss.277-286.
- 27 *İhsâ*, s.91; çev. s.111.
- 28 *İhsâ*, s.90, 91; çev. s.111, 112.
- 29 Fârâbî, *Kitâbü Mebdâii'ârâi Ehlî'l-Medîneti'l-Fâzıla*, nşr. Elbir Nasrî Nâdir, Beyrut:1985, ss.160-163, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara:1990, s.133-135.
- 30 Fârâbî, *Kitâbüs-Siyaseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: 1993, ss.104-108, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: 1980, ss.69-73.
- 31 Josef van Ess, "Al-Fârâbî and Ibn al- Rewandî", *Hamdard Islamicus*, Cilt. III, sayı: 4, s.11, 12
- 32 İlhan Kutluç, "İslam Heresiografî Tarihinden: İbnü'r-Ravendî'nin Bir "Mülhid" ve "Dehri" Olarak Portresi", *Bilgi ve Hikmet*, 9 (1995), ss.130-153.
- 33 Hüseyin Karaman, "Dehriyyün ve Tabiiyyün Ekolleri", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: 2012, Cilt: 1, ss.68-71.

- 34 Ess, agm., s.4.  
 35 Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî-III*, ed., Refik el-Acem, Beyrut: 1986, s.13.  
 36 Age., ss.13-29.  
 37 Age., ss.29-38.  
 38 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burbân*, Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: 2008, s.39.  
 39 Age., s.29.  
 40 Age., s.36-38.  
 41 Age., s.37.  
 42 Age., s.19.  
 43 Fârâbî, *Kitab al-Hataba, Deux Ouvrages Inédits sur la Réthorique*, Ed., J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrouth: 1971, s.31.  
 44 Age., s.55.  
 45 Age., s.63.  
 46 Age., s.61.  
 47 Age., s.75.  
 48 Age., s.119.  
 49 Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: 1999, s.159.  
 50 Age., s.154.  
 51 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul:1995, s.43, 47.  
 52 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* s.47, 48, Aydınli, agm., s.26, 27.  
 53 Aydınli, agm., s.27.  
 54 Aydınli, agm., s.20,  
 55 *Kitabu'l-Huruf*, ss.132; çev. s.70.  
 56 *Kitâbü'l-Cedel*, s.30.  
 57 Aydınli, agm., s.26.  
 58 *Kitabu'l-Huruf*, ss.132; çev. s.70.  
 59 *İhsâ*, s.85-86; çev. s.106, 107.  
 60 Aydınli, agm., s.29.  
 61 *İhsâ*, s.86; çev. s.107.  
 62 *Aynı yer*.  
 63 *Kitâbü'l-huruf*, s.152; çev. 87, 88.  
 64 Aydınli, agm., s.30.  
 65 *Kitabu'l-Huruf*, s s.132, 133; çev. s.70, 71.  
 66 Fârâbî, *Kitâbu Tabsîli's-Saâde*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut:1995, s.77-78, Mutluluğun Kazanılması, çev. Ahmet Arslan, Ankara: 1999, s.83-84.  
 67 *Tabsîl*, s.79; çev. s.85.  
 68 Aydınli, agm., s.31.  
 69 *Kitabu'l Mille*, s.53.; çev. s.264, Aydınli, agm., s.31, 43. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* s.47, 48, Aydınli, agm., s.26, 27.  
 70 *Kitâbü'l-Mille*, s.50; çev. s.263, *İhsâ*, s.87; çev. s.108  
 71 Aydınli, agm., s.31.  
 72 Mahdi, age., s.90, 91.  
 73 Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Harvard: 1968, ss.60-62.  
 74 Hümeýra Özturan, *Akı ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, İstanbul: 2013, s.108, 109, 133-155.  
 75 Josef van Ess, “İslam Kelamı'nın Başlangıcı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Şaban Ali Düzgün, 2000, s.399, 415-420.  
 76 *Kitabu'l Mille*, s.53-54; çev. s.263, 264.  
 77 Aydınli, agm., s.32.  
 78 Aydınli, agm., s.38.  
 79 Fusûl, s.67; çev. s.50.  
 80 Fusûl, s.67; çev. s.50.  
 81 *Kitabu'l Mille*, s.53-54; çev. s.263, 264.

- 82 *Kitabu'l Mille*, s.53; çev. s.263.
- 83 *Kitabu'l Mille*, s.53; çev. s.263, *İhsâ*, s.85-86; çev. s.106, 107.
- 84 Aydınlı, agm., s.44.
- 85 *Kitâbü'l-Hurûf*, s.133; çev. s.71.
- 86 *Kitâbü'l-Hurûf*, s.133; çev. s.71, Aydınlı, agm., s.45.
- 87 Fârâbî'nin felsefe ve din ilişkisinin uzlaşmacı ve çatışmacı versiyonlarına ve seçeneklerine dair öğretisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: 2007, ss.24-35.
- 88 *Kitabu'l-Huruf*, s.132; çev. s.70.
- 89 *Kitabu'l-Huruf*, s.153, 154; çev. s.88-89.
- 90 *Kitabu'l-Huruf*, s s.133; çev. s.90
- 91 *Kitabu'l-Huruf*, s.157; çev. s.91
- 92 Aydınlı, agm., s.45.
- 93 Fârâbî'nin sultan ile ulema arasında ince bir şekilde ördüğü bu ilişki ağının bilhassa Selçuklu ve Osmanlı devlet sisteminde bir karşılığını bulabilmek mümkündür. Çünkü bu dönemlerdeki Ehl-i Sünnet kelimacıları Şiâ'da olduğunun aksine imameti beşerî/dünyevî bir sorun olmaktan çıkıp ilâhî/metafizik bir sorun haline getirmemişlerdir. (Bkz. İhsan Fazhoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasî Metin’ Olarak Kelâm Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1: 2 (2003) s.382-383). Bu olgu, siyaset-din ilimleri ilişkisinin hiyerarşisi açısından söz konusu devlet sisteminin zımnen Fârâbî'nin ilgili teorisi ile uyumlu olduğunu göstermektedir.
- 94 Joep Lameer, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden, New York, Köln: 1994, s.201. Lameer Aristo'da literal olarak tümevarım kıyasları arasında geçmeyen *fikhî kıyaslar* (mekayis fikhîyye) anlayışında Fârâbî'nin kaynağının I. Analitiklerin Arapça versiyonunun II.23 68b 9-12 kısmındaki *el-hutbiyye ve'l fikhîyye ve'l meşverîyye* kalıbı olduğunu, bu kalıbın da Walzer'in işaret ettiği gibi, Yunanca *rhêtorikoi* kelimesinin içeriklerinin Arap mütercim tarafından isimlendirilmesi sonucu türetildiğini, böylece hutbî=epideiktikos, fikhî=dikanikos, meşveri=symbouleutikos kelime eşitlemesi yapıldığını ileri sürmüştür. (age. s.257). Lameer İslam hukuku bağlamında Fârâbî'nin fikhî kıyası hem geleneksel-İslamî anlamında hem de Aristocu anlamında kullandığını, böylece Fârâbî'nin fikhî kıyasın hukukî olarak sonuç çıkarılabilecek en tercih edilebilir yöntem olduğunu benimsediğini belirtmektedir. (age. s.257)
- 95 age., s.233-234.
- 96 age., s.245.
- 97 Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, Çeviri ve edisyon, Mübahat Türker Küyel, Ankara: 1990, s.101.
- 98 age., s.101.
- 99 age., ss.101-108.
- 100 age., s.108, 109.
- 101 age., s.110, 111
- 102 age., s.111.
- 103 age., s.113.
- 104 age., s.113, 114.
- 105 age., s.123.
- 106 age., s.123.
- 107 age., s.111.
- 108 age., s.122, 123. Görünenden görünmeyenin istinbatı şeklindeki tümevarım şeklinin ayrıntılı bir şekilde tahlili, Fârâbî öncesi veya döneminin kelâm ekollenin metotları ve Aristo'nun tümevarım hakkındaki görüşleri ile karşılaştırılması için bkz. Joep Lameer, age., ss.204-232.
- 109 Fârâbî “Küçük Kıyas Kitabı”, s.101, 118, 119.
- 110 age., s.119
- 111 age., s.119, 120.
- 112 age., s.120-124.
- 113 age., s.124, 125.
- 114 age., s.119.

- <sup>115</sup> Lameer, age., s.245, 246.
- <sup>116</sup> Lameer, age., s.247. Lameer, Fârâbî'nin söz konusu örneğinden yola çıkarak, ilgili ayeti farklı bir şekilde yorumlayan fıkıh ekollerinin ilgili konuyla görüşlerini karşılaştırmaktadır. Buna göre, Malikî, Şafî ve Şiiler çeyrek dinar (age., s.248) Hanefiler de bir dinar düzeyinde hırsızlık yapanlara bu hüküm uygulanabileceğini savunmuşlardır.
- <sup>117</sup> Lameer, age., s.258.
- <sup>118</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Sanatı", Farabî'nin Bazı Mantık Eserleri, ed. ve çev. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: 1990, s.97-98.
- <sup>119</sup> Christopher A. Colmo, *Breaking With Athens, Alfarabi as founder*, New York: 2005, s.37-54.
- <sup>120</sup> Colmo, age., s.54.
- <sup>121</sup> *Kitâbü'l-Hurûf*, s.131, 132. çev. s.69-70.
- <sup>122</sup> Fıkıh ilminin Müslüman toplum için ifade ettiği anlama dair bir tahlil için bkz. Tahsin Görgün, "Kur'an ve Fıkıh", *İlâhî Sözün Gücü*, İstanbul:2003, ss.130-134.



# Kur'an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi

Yasin PİŞGİN\*

**Öz** Beslenme, insanın temel yaşam aktivitelerinin başında gelmektedir. İnsan hayatını bütün yönleriyle kuşatan Kur'an ve onun açılımı olan sünnet, bu konuya özel bir önem vermiş ve beslenmenin mahiyeti ve hedefi konusunda bir takım esaslar belirlemiştir. Çünkü Kur'an ve sünnete göre beslenme, ubudiyet için yaratılmış olan insanın en büyük mazhariyeti olan yaşam nimetinin temelini teşkil eder. Bunun yanı sıra beslenmeye konu olan gıda maddelerinin helal veya haram, temiz veya pis olması bakımından taşıdığı değerlerin insan şahsiyeti üzerinde olumlu ya da olumsuz derin izler bıraktığı ve insanın ruhî duygu ve duruşlarıyla yeme-içmenin miktar ve sıklığı arasında kuvvetli bir ilişkinin bulunduğu psikolojinin tespit ettiği bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Bu nedenle biz bu çalışmamızda Kur'an ve sünnettin beslenmeye ilişkin olarak koyduğu prensipleri ve bunların insan şahsiyetine olan etkisini incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Beslenme, şahsiyet, helal, haram, Kur'an, sünnet.

## *The Nutrition According to the Qur'an and Sunnah and Its Effects on Human Personality*

**Abstract** Nutrition is one of the basic living activities in human beings. Qur'an which encompasses human life with its all aspects and sunnah as its explication, gave a special attention to the nutrition and identified a number of principles about its nature and goal. Because, according to the Qur'an and the Sunnah the nutrition for human beings who has been created to worship is the basic of life that is the greatest blessing end owed with him. As well, that the value which food stuffs have in relation to halal or haram and clean or dirty has left deep traces on the human personality, both positively and negatively. There is a strong relation between the activity of eating and drinking in terms of the amount and frequency and human spirituality. This fact stands before us as a fact which is itself a psychological reality. In this regard, we will try to examine the principles that the Qur'an and the Sunnah put about the nutrition and its effects on the human personality.

**Keywords:** Nutrition, personality, halal, haram, Qur'an, sunnah.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Antalya.

## Giriş

“O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan etmek için, henüz Arş’i su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır.”<sup>1</sup> ayetinde belirtildiği üzere Allah; yeri ve gökleri insanın salih amel konusunda denenişine bir zemin olsun diye yaratmış ve “Göklerde, yerde ne varsa hepsini Allah’ın sizin hizmetinize verdiğini ve açıkça yahut gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi?...”<sup>2</sup> ayeti ile de bu ikisinde bulunan her şeyi insanın hizmetine verdiğini ifade etmiştir. Yaratıcısına kulluk etmekle sorumlu olarak dünyaya gönderilen insanın<sup>3</sup>, iman ve salih amel ile yaşamının her anında ve her alanında O’nun kulu olduğu şuuruyla hareket etmesi, yaratılış gayesinin temelini teşkil etmektedir.

Sayırsız nimetlere mazhar olan insan,<sup>4</sup> aynı zamanda imtihan sırrının bir gereği olarak, bir yandan nefis<sup>5</sup> diğer taraftan da şeytan<sup>6</sup> ile mücadele etmek durumundadır. Kur’an’da “Allah’ın yeryüzündeki halifesini”<sup>7</sup> olarak övülen insanın; dünya, şeytan ve nefsin aldatıcılığı karşısında kulluk bilincini koruyabilmesi için yüce Yaratıcı, varlık âleminde mevcudiyet bulduğu ilk andan itibaren bu zorlu imtihan yolculuğunda onu kendi haline bırakmamıştır. Bunun yanında Allah, rahmet ve inayetinin tecellisi olan vahyi aracılığıyla beşerî hayatın her alanında insanı irşat ederek ona, dünya ve ahiret saadetinin yollarını göstermiştir. Yüce Allah, bunu gerçekleştirirken insan yaşamını bir bütün olarak ele almış; inanç ve ibadet hayatının yanısıra giyinme, süslenme, akrabalık ilişkileri, cinsel hayat ve yeme-içme gibi insan yaşamının çeşitli alanlarına dair hükümler getirmiş ve böylece insanın Allah, toplum, kâinat ve kendisiyle olan ilişkisini bütün boyutlarıyla ele alarak insana hayatı bütüncül bir şekilde özünden kavratmıştır. Bu bağlamda vahyin en önemli özelliği; insan hayatına bütünsel bir üslupla yaklaşması ve insana dair eylemler sahasının tamamında -onun fitrî ihtiyaçlarını da dikkate alarak- bir takım ilkeler inşa etmesidir.

İnsanın canlılığının, sıhhat ve selametinin temel unsurlarından biri olan beslenme de vahyin düzenleme getirdiği alanların başında yer almaktadır. Bu noktadan hareketle biz bu çalışmamızda, insan yaşamında hayati bir öneme sahip olan beslenme konusunda vahyin belirlediği temel prensipleri ele almaya çalışacağız. Ancak şurası unutulmamalıdır ki vahiy, ilke durumunda olan ilahî kaynaklı bir bilgi türüdür. Bu sebeple de mücmel ve muhtasardır. Bilgi değeri ise mutlak varlık olan Allah’ın mutlak bilgisinden çıkan kesin ilke ve değerler konumundadır. Yani insan ürünü olmayıp tarih üstüdür. Dolayısıyla da bir oluş içerisinde değildir. Vahiy bilgisinin mücmel ve muhtasar olması onun kavramsal bir örgüye sahip olduğunu gösterir. Ayrıca bu bilgi değişmezlik özelliğine sahiptir. Oysa değişim ve oluşumun devam ettiği hayat, çeşitliliğin ve değişkenliğin alanıdır. Vahiy kültüründe Allah’la olan ilişkilerimiz ve sosyal vazifelerimiz kavramsal olarak ilke düzeyinde emir ve tavsiye edilmiştir. Fakat bu salt emirlerden insanî ilişkileri nasıl kurabileceğimizi ve

kulluk görevlerimizi nasıl gerçekleştirebileceğimizi kendimiz çıkaramayız. Bu noktada Hz. Peygamber, bu farklı kategorideki vahiy bilgisini, insanın anlayabileceği seviyeye çeker ve beyan eder. Bu açıklama, beşeri bir zihin faaliyetinin ürünü olmayıp, ilahî talimat ve yönlendirmelerin eşliğinde gerçekleşen bir yapı sergiler. Dolayısıyla O'nun, vahyi izah etme konusundaki bütün faaliyetleri, vahye istinat etmesi sebebiyle genel geçer bir niteliğe sahiptir.<sup>8</sup>

Vahye ait kavramların değer boyutunda isabetli bir şekilde kavranılması, farklı alanlara saptırılmaması, hayati dinamiklerin canlı bir tavır ile yakalanması ve vahiy kültürüne göre düzenlenmesi ve anlamlandırılması konusunda Hz. Peygamberin “beyan” vazifesi hayati bir öneme sahiptir.<sup>9</sup> Kur'ân Allah Rasulü'nün esas görevinin insanlara indirilen vahyi onlara açıklamak olduğunu ifade eder.<sup>10</sup> O, risaletinin temel unsurlarından birini teşkil eden beyan görevini tam anlamı ile yerine getirmiş ve din adına kapalı bir hüküm bırakmamış; Kur'an'ın mücmel lafızlarını açıklamış, müşkil olanlarını aydınlatmış, genel lafızlarını tahsis, mutlak lafızlarını ise takyit etmiştir.<sup>11</sup> Dolayısıyla Kur'an'da ana hatlarıyla küllî ve ilkesel düzeyde ele alınan beslenme konusunun gereği gibi anlaşılması için Hz. Peygamber'in yeme-içmeye dair sünneti üzerinde dikkatle durulması gerekmektedir. Bu sebeple biz öncelikle Kur'an'ın beslenme konusuna atfettiği temel prensipleri, ardından da söz konusu prensiplerin, vahyin gözetiminde bir hayat icra eden Hz. Peygamber'in yaşamında inşa ettiği anlam ve açılımı incelemeye çalışacağız.

## A. Kur'an'a Göre Beslenme

Hayat, kulluk görevini gereği gibi yerine getirebilmesi için insana verilen nimetlerin en değerlisidir. Çünkü yaratılış amacını gerçekleştirebilmesi için insana bahşedilen diğer nimetlerin varlığı, ancak hayat nimetinin selamet ve bekası ile mümkündür. Yaşamın sağlıklı bir şekilde devam etmesi için yapılması gereken en öncelikli ve en temel eylem ise beslenmedir. İnsanın hayatta kalmak ve yaşam kalitesini korumak için ihtiyaç duyduğu gıda maddelerini uygun zaman ve miktarda temin etmesi demek olan beslenme;<sup>12</sup> büyüme, gelişme ve sağlıklı yaşama konusunda insan için zorunlu ve doğal yaşam unsurlarının başında gelmektedir.

### I. Beslenmenin Anlam ve Hedefi

İnsan hayatını, yaratılış gayesi çerçevesinde bütün yönleriyle inşa etmeyi hedefleyen vahiy; gerek beslenmenin kaynağı gerekse insanın ruh ve bedeni üzerinde bıraktığı etkilerin büyüklüğü bakımından bu konuya özel bir önem vermiş, insana ait her değeri onun kulluk görevi bağlamında ele aldığı gibi yeme-içme faaliyetini de bu çerçevede değerlendirmiştir. Bu itibarla Yüce Allah: “Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden belâl, iyi ve temiz olarak yiyeceğinizi ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının.”<sup>13</sup>; “Ey

*peygamberler! Temiz şeylerden yiyiniz ve iyi ameller işleyiniz. Doğrusu ben, sizin yaptığınız şeyleri tamamen bilirim.*"<sup>14</sup> ayetleriyle beslenmeye özel bir anlam ve hedef atfetmiştir.

Kur'an'ı incelediğimizde hem insanın mazhar olduğu yaşam nimetinin hem de bu nimetin bekasını sağlayan diğer bütün nimetlerin yegâne lütfedicisinin Allah olduğunu görürüz. İlgili ayetlerde Allah şöyle buyurur:

*"Siz, Allah'ı bırakarak ancak putlara tapıyorsunuz ve yalan uyduruyorsunuz. Allah'ı bırakarak yaptıklarınızın size hiçbir rızık vermeye güçleri yetmez. Öyle ise rızıkı Allah'ın katında arayın. O'na kulluk edin ve O'na şükredin. Siz yalnız O'na döndürüleceksiniz."*<sup>15</sup>

*"Artık Allah'ın size belâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin. Eğer yalnız O'na ibadet ediyorsanız, Allah'ın nimetine şükredin."*<sup>16</sup>

*"İnsan yediği yemeğine bir baksın. Biz yağmuru bol bol yağdırdık. Sonra toprağı iyiden iyiye yarıdık. Böylece sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için orada taneler, üzüm, yoncalar, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar ortaya çıkardık."*<sup>17</sup>

Görüldüğü üzere ayetlerde "rızık" olarak isimlendirilen gıda maddelerinin tamamının ilahî bir ihsan olduğu ifade edilmiş ve gerçek anlamda yedirenin<sup>18</sup> ve içirenin<sup>19</sup> yüce yaratıcı olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla insanın yaratıcısına kulluk etmesi için ona bahşedilmiş olan yaşam nimetinin varlığı yine yaratıcının ihsan ettiği ve rızık olarak isimlendirdiği nimetlere bağlıdır. Bu noktada Allah insandan hem yaşam hem de rızık nimetinin farkında olmasını istemekte ve "Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah'a şükredin."<sup>20</sup> buyurarak "muhyî"<sup>21</sup> ve "rezzâk"<sup>22</sup> olan zatına, şükretmesini insana emretmekte, hatta "İnkâr edenler ise (dünya zevklerinden) yararlanırlar ve hayvanların yediği gibi yerler."<sup>23</sup> ayeti ile, bu ulvî gayeye hizmet etmeyen bir besleme faaliyetini gayrı insani bir eylem olarak vasfetmektedir. Yaşamın kulluk, beslenmenin de yaşam için temel bir zorunluluk olduğunu düşündüğümüzde Kur'an'a göre yeme-içmenin ubudiyetin bir parçası olduğunu söylememiz mümkündür.

Sağlıklı bir kulluk hayatının inşasında beslenmenin rolü o denli büyüktür ki, bu ihtiyacı karşılamaya gücü yetmeyeni doyurmak Kur'an'da çok değerli bir kulluk eylemi sayılmış, "Allah sevgisi için (veya mala olan sevgilerine rağmen) fakire, yoksula, yetime ve eşire yedirirler. Sizi ancak Allah rızası için yediriyoruz. Sizden ne bir karşılık, ne de bir teşekkür bekliyoruz."<sup>24</sup> ayeti ile zor durumda olanı yedirip içirmenin insana ebedi mutluluğu kazandırıcı büyük bir salih amel olduğu vurgulanmıştır. Diğer bir ayette ise kıyamet günü şefaât nimetinden mahrum olacak insanların vasıfları sayılırken onların fakirleri doyurmadıkları esaslı bir sebep olarak zikredilmiştir.<sup>25</sup> Hatta Hz. Peygamber, sütünü döken bir kediyi

hapsederek açlıktan öldüren bir kadının cehennemle cezalandırıldığını ifade etmiş<sup>26</sup> ve bir kuyunun etrafında susuzluğundan dolayı dönüp duran bir köpeğe su içiren bir adamın (diğer bir rivayete göre de bir kadının) bu davranışı sebebiyle Allah'ın rahmetine mazhar olduğunu bildirmiştir.<sup>27</sup>

## II. Helallik ve Haramlık

Yeryüzünde bulunan her şeyin insanın emrine verildiğini ifade eden ayeti<sup>28</sup> düşündüğümüzde diğer alanlarda olduğu gibi gıda maddelerinin hükmü konusunda da temel ilkenin mubahlık olduğunu ifade edebiliriz. Bu çerçevede Allah Kur'an'da *"Eyyada asıl olan ibâhattir."* kuralı çerçevesinde helalleri değil haramları saymış ve *"De ki; bana vahyolunanda ölmüş hayvan (meyte), akıtılmış kan, domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvandan başka, yiyecek kimsese haram kılınmış bir şey bulamıyorum."*<sup>29</sup> ayeti ile bu haramları dört temel madde halinde ortaya koymuştur.

Mâide suresinde: *"Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (benüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı..."*<sup>30</sup> ayeti ile vurgulanan hususlar ise En'âm suresinde sayılan unsurların örneklendirilmesinden ibaret olup haram olan yiyeceklere yeni bir madde eklememektedir. Bunun yanı sıra; *"Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: "Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür..."*<sup>31</sup> ayeti ile aklı örten ve insanın kulluk görevini yerine getirmesi engelleyen içki de haram kılınmıştır. Konu ile ilgili diğer ayetler incelendiğinde Allah'ın, insanın keremine yakışmayan maddelerle beslenmemesi için bazı ilkeler koyduğu görülür.

### a. Tayyibât ve Habîsât

Kur'an'da temel prensip olarak temiz olan şeylerin (tayyibât)<sup>32</sup> helal, pis olan şeylerin (habîs)<sup>33</sup> ise haram kılındığını ifade edebiliriz.<sup>34</sup> Habîs; insanın ruh ve beden sağlığına zararlı olan, onun kerem ve haysiyetine yakışmayan ve selim fitratın pis ve iğrenç bulduğu şeylerin genel adıdır. Tayyibât ise bunun zıttıdır.<sup>35</sup> Yüce Allah: *"Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz olan şeyleri (tayyibât) helâl, kötü ve pis şeyleri (habîsât) haram kılar."*<sup>36</sup> ayeti ile bu hakikate işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'in hadislerine baktığımızda ise Kur'an'ın ortaya koyduğu bu temel ilkeyi detaylandıran açıklamaların olduğunu görmekteyiz. Örneğin Allah Rasulü; zînâb (uzun ve sivri dişli) olan hayvanların ve zîmihleb (pençesi ile avını yakalayıcı) olan avcı kuşların etlerinin yenmesini yasaklamıştır.<sup>37</sup>

## b. Yiyeceklerde Manevi Temizlik

En'am suresinin 145. ayetinde haram kılınan “*Allah'tan başkası adına kesilmiş olan hayvan*” ifadesi tayyibât ve habîsât kavramlarına özel bir anlam izafe etmekte ve vahyin tevhide verdiği önemin ve şirk karşı ortaya koyduğu kesin tavrın bir sonucu olarak, aslen helal olsa bile, şirk gayesi ile kurban edilmiş bir hayvanın etini manevi açıdan temiz saymamaktadır. “*Artık, ayetlerine inanan kimseler iseniz üzerine Allah'ın ismi anılarak kesilmiş hayvanlardan yiyin.*”, “*Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranmak fasıklıktır. Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar. Onlara boyun eğerseniz şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz*” ayetleri bu hakikati açık bir şekilde ifade etmektedir. Dolayısıyla vahiy, şirk kastı ile kesilen bir hayvanı-özü itibariyle helal olsa bile- temiz olarak kabul etmemiştir. Çünkü Kur'an'a göre “şirk” necaset, ”müşrik” ise necistir.<sup>38</sup> Söz konusu ayette, kendiliğinden ölmesi veya dinî usulle kesilmemesi sebebiyle “meyte” olarak isimlendirilen ölü hayvanın eti de aynı hikmet çerçevesinde haram kılınmıştır.<sup>39</sup>

İnsanın ruh ve beden sağlığını korumayı hedefleyen Kur'an'da, beşerî ilişkilere de bazı düzenlemeler getirilmiş, üçüncü şahısların haklarının ihlal edilmesi tasvip edilmemiş ve gasp, hırsızlık ve aldatma gibi meşru olmayan yollarla elde edilen gıda maddeleri de haram kılınmıştır. Bu bağlamda Yüce Allah Kur'an'da; “*Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günaha girerek yemek için onları hâkimlere (rüşvet olarak) vermeyin.*”<sup>40</sup>; “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını doldurmasına ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılgın bir ateşe (cebenneme) gireceklerdir.*”<sup>41</sup> ayetleri ile bu hakikati vurgulamıştır.

## c. İmtihan Unsuru

Helaller ve haramlar konusundaki asıl belirleyici otoritenin ilahî irade olduğunu düşündüğümüzde helallik ve haramlığın akıl üstü bir takım hikmetlere mebnî olabileceğini ve insanın yaratıcısı tarafından denenmesine ilişkin bir boyutu da ihtiva edebileceğini her zaman hatırdta tutmak gerekmektedir. “*Dedik ki: ‘Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.*”<sup>42</sup> ayetinde de ifade edildiği üzere ilk insan Hz. Âdem, ilk olarak cennette yasak ağacın meyvesi ile imtihan edilmiş ve - her ne kadar kelami yönden farklı bakış açıları söz konusu olsa da-insanın cennetten çıkartılıp yer yüzüne indirilmesine sebep olan bu ilk sınav “yeme” konusunda gerçekleşmiştir. Bu da gösteriyor ki, bazı yiyecekler, imtihanın bir gereği olarak Allah tarafından haram kılınabilir.

“*Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu hâlde faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle önceden kendilerine helâl kılınmış temiz ve boş şeyleri onlara haram kıldık. İç-*

lerinden inkâr edenlere de acı bir azap hazırladık”<sup>43</sup> ayeti kadim risalet devirlerinde helal olan bazı yiyeceklerin ceza ve terbiye amaçlı olarak haram kılındığını ifade etmektedir. Aynı şekilde İsrailoğulları’na bazı hayvanların tamamen bazılarının ise kısmen haram kılındığı da şu şekilde ifade edilir: “Yabudilere tırnaklı hayvanların bepsini haram kaldık. Sığır ve koyunların ise sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar, ya da kemiklerine karışanlar dışındaki içyağlarını (yine) onlara haram kaldık. İşte böyle, azgınlıkları sebebiyle onları cezalandırdık. Biz elbette doğru söyleyenleriz.”<sup>44</sup> Bu bakımdan bazı yiyeceklerin haram kılınmasında insanın ruh ve beden sağlığının korunmasına yönelik bir amacın yanısıra kulluk bilincinin test edilmesi gibi ilahî bir hikmetin varlığından da söz etmek mümkündür.

#### d. Beslenmede Denge

Akıl ile kalbi, ruh ile bedeni ve dünya ile ahireti bir ahenk ve bütünlük içinde dengeleyen Kur'an, beslenme konusunda da insanlara orta yolu önermiş ve ihtiyaç fazlası gıda tüketimini “israf” olarak isimlendirmiştir. Aslına bakılırsa “Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez.”<sup>45</sup> ayeti ile işaret edilen israf yasağı ferdi, toplumsal ve ekonomik pek çok problemin de temel sebeplerinden birisidir. Bunun yanısıra, “...Kendinizi tehlikeye atmayınız...”<sup>46</sup> ayetini düşündüğümüzde akıl, ruh ve beden sağlığını riske atan gıda maddelerinin haramlığının yanında -helal olan yiyecekleri gereğinden fazla tüketme sonucu insanın maruz kaldığı obezitenin ruh ve beden sağlığı üzerinde oluşturduğu sorunlara bakarak- aşırı beslenmesinde dinî açıdan matlup bir davranış olmadığını söyleyebiliriz.

### B. Sünnete Göre Beslenme

Giriş bölümünde belirttiğimiz gibi vahiy; küllî ve icmalî bir anlam örgüsüne sahiptir. Bu sebeple biz küllî manzumelerle dolu olan kitabı anlayabilmek için akli, maddeye dayanan düşüncenin ve genel geçer akli felsefenin üzerinde bir vasıf taşıyan bir peygambere muhtacız. O bir hukukçu, bir ziraatçı ve bir doktor olmamasına rağmen onun sarf ettiği sözler, sunduğu dünya görüşü ve yaşadığı hayat tarzı içinde bütün bu sayılan dallara temel teşkil edecek ilke ve esaslar vardır. Kur'ân'da Hz. Davud'a verildiği söylenen *Faşu'l-bitap*, Hz. Yusuf'a verildiği söylenen *Te'vilu'l-Ehâdîs*, Hz. Musa'ya verilen *Furkân* ve Hz. Peygamber'e kitapla beraber verilen *hikmet*, mutlak ve küllî olan esas ve kaidelerle ilintilidir.<sup>47</sup> Hz. Peygambere verilen hikmet ve O'nun hikmet temeli üzerine inşa ettiği hayatı, ilahî ilkelerin toplandığı anayasa mahiyetindeki Kur'ân'ın, yine ilahî talimatlarla açıklanmış ve uygulanmış olan yönetmelikleri konumundadır.<sup>48</sup>

#### I. Hz. Peygamber'in Örnekliliği ve Beslenme İlişkisi

Kur'an, insan yaşamına dair her konuda olduğu gibi beslenme konusunda da

ilkesel düzeyde belirlemeler yapmıştır. Belirlenen bu ilkelerin gereklerinin yaşam sahasında inşa edilmesi görevini ise Hz. Peygamber'e bırakmış ve *"Andolsun, Allah'ın Rasûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır"*<sup>49</sup> ayeti ile O'nu, yeme-içme de dahil olmak üzere, beşerî hayatın her alanında müminlere mutlak anlamda örnek olarak sunmuştur.<sup>50</sup> Bu bağlamda Hz. Peygamber'in yeme-içmeye ilişkin sünneti, beslenmenin dinî boyutunun anlaşılmasında hayati bir öneme sahiptir.

Doğum ile ölüm arasındaki mesafe olarak tanımlayabileceğimiz yaşam, Kur'ân'da: *"O ölümünü ve hayatı hanginizin daha güzel amel edeceğini görmek için yaratandır..."*<sup>51</sup> ayetinde ifade edildiği üzere, insana güzel amelleri icra etmesi için lütfedilmiş ve insan ömrünün tamamı bu ulvî gayenin gerçekleştirilmesinin zemini olarak değerlendirilmiştir. Kulluk, sadece belirli tapınma şekillerinden ibaret olmayıp, insan hayatının psikolojik ve sosyal boyutlarının tamamını, insanın yaratılış gayesi bağlamında kuşatan bütünsel bir yapıdır. Allah Rasûlünün ifadesiyle insanlara eza veren bir şeyi yoldan kaldırmak da bu kulluğa dâhildir.<sup>52</sup> Bu bakımdan vahiy, insan yaşamının her anını ve alanını ilahî düsturlar çerçevesinde inşa etmeyi hedefler. Bu hedefi gerçekleştirdiği örnek alan ise Hz. Peygamber'in hayatıdır. *"Ey Muhammed! De ki: "Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir"*<sup>53</sup> ayeti, beslenme de dahil olmak üzere O'nun hayatının tamamının ubudiyet ekseninde bir yapıya sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. <sup>54</sup> Dolayısıyla sünnette beslenme, insanın kulluk görevinin gereklerinden bağımsız sıradan bir yeme-içme işi olmayıp aynı zamanda, vahyin insana biçtiği değer ve hedefe hizmet eden bir kulluk faaliyetidir. O'nun sünneti dikkatle incelendiğinde beslenme konusunun aşağıdaki temel noktalar üzerinde cereyan ettiğini görmek mümkündür.

## II. Temizlik

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah: *"Göklerde, yerde ne varsa hepsini Allah'ın sizin hizmetinize verdiğini ve açığa yabut gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi?..."*<sup>55</sup> ayeti ile yerle gök arasındaki her şeyi insanın hizmetine verdiğini ifade etmekle birlikte *"Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah'a şükredin."*<sup>56</sup> emri ile beslenme konusunda temiz olanların yenilip içilmesini istemiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in ifadesi ile *"Allah temizdir. Temizi sever."*<sup>57</sup>

Hz. Peygamber Kur'an'ın bu düsturunun ışığında kırmızı et, tavuk, kavun, kabak, karpuz, helva, bal, süt, zeytinyağı, arpa unundan ekmek, salatalık gibi, yaşadığı asırda bulunan helal ve temiz olan tüm yiyeceklerden ayırım yapmaksızın makul ölçülerde istifade etmiş<sup>58</sup>, hatta sirkeyi *"O ne güzel*



*katıktır*” diye övmüştür.<sup>59</sup> Temiz olan yiyecek ve içeceklerle beslenen Hz. Peygamber, yemeğin temiz bir şekilde vücuda intikalini sağlamak için ellerini yemekten önce yıkamış, ümmetine de bunu tavsiye etmiş ve yemeğin bereketinin yemekten önce ve sonra elleri yıkamakta olduğunu ifade etmiştir.<sup>60</sup> O'nun bu davranışı temizlik ve sağlıkla ilgili pek çok hikmeti ihtiva ettiği gibi aynı zamanda nimete duyulan saygının da bir ifadesidir.<sup>61</sup>

### III. Beslenmeye Manevi Hazırlık: Besmele

İnsanın yaratılış gayesi olan kulluk, insan hayatının her anında ve alanında varolması gereken temel bir umdedir. Başka bir ifade ile insanın yaratıcısı ile itaate dayalı kalıcı bir bağ kurması ve bu bağın eşliğinde yaşamını icra etmesi beşerî tekâmülün esasıdır. Kur'ân bu esası "zikir" olarak isimlendirir. "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fasık kimselerin ta kendileridir"<sup>62</sup> ayetinde zikir, en genel anlamda ubudiyeti ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca: "Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar..."<sup>63</sup>; "Allah'ın, yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde hiçbir ticaretin ve hiçbir alışverişin kendilerini, Allah'ı anmaktan, namazı kılmaktan, zekâtı vermekten alıkoymadığı birtakım adamlar, buralarda sabah akşam O'nu tesbih ederler. Onlar, kalplerin ve gözlerin dikilip kalacağı bir gündün korkarlar"<sup>64</sup> ayetlerinde insanın her halinde ve her işinde zikir şuurunu kaybetmemesi, ideal kulluğun en önemli unsuru olarak zikredilmiştir. "Kim, Rahmân'ın Zikri'nden yüz çevirirse biz onun başına bir şeytan sararız. Artık o, onun ayrılmaz dostudur"<sup>65</sup> ayetinde ise zikrullahtan yüz çeviren kişinin ruh dünyasında şeytanın egemen olacağı ve onu Allah'a isyana sevk edeceği açık bir şekilde vurgulanmıştır.<sup>66</sup>

Kur'an'da hem Allah'ın<sup>67</sup> hem de verdiği nimetleri<sup>68</sup> sürekli anmaya dair emirler Hz. Peygamber'in yaşamında, bir işe başlamadan önce "besmele çekmek" sünnetinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Allah Rasülü: "Besmelesiz başlanan her işin sonu kesiktir"<sup>69</sup> buyurarak ashabını her işin başında Allah'ı anmaya teşvik etmiştir. Aynı şekilde yeme-içme fiillerinden evvel besmeleyle teşvik eden Hz. Peygamber:<sup>70</sup> "Sizden kim bir şey yerse "Bismillab (Allah'ın adıyla)" desin. Başlangıçta söylemeyi unutmuşsa, sonunda şöyle söylesin: "Bismillabi fı ervelibi ve âhiribi (başında da sonunda da Bismillab)." <sup>71</sup>; "Suynu deve gibi bir solukta içmeyin. İki-üç solukta (dinlene dinlene) için. Su içerken besmele çekin. Bitirince de Allâh'a hamdedin"<sup>72</sup> hadisleri ile beslenmeye başlamadan önce Allah'ı anmayı tavsiye etmiştir.

Sahabeden Huzeyfe (r. a.) şöyle anlatmaktadır: "Biz Hz. Peygamberin yanında yemeğe oturunca, O yemeye başlamadıkça, kesinlikle elimizi yemeğe uzatmazdık. Bir seferinde yine O'nunla yemeğe oturmuştuk. Bu esnada küçük kız çocuğu geldi. Sanki arkasından bir iteni var gibi hemen elini yemeğe

soktu. Resûlullah (a.s.) elinden tuttu. Arkadan bir bedevi geldi, sanki onun da arkasından iten biri vardı, alelacele o da elini yemeğe soktu. Hz. Peygamber onun da elinden tuttu ve şunu söyledi: “Şeytan, üzerine Allah’ın ismi zikredilmeyen yemeği kendine helâl addeder. Nitekim, sayesinde yemeğimizi kendine helal kılmak için bu cariyeyi getirdi. Ben de elinden tuttum. Bunun üzerine şu bedeviyi getirip onunla yemeği kendine helal kılmak istedi, ben onun da elinden tuttum. Neşim elinde olan Zât-ı Zülcelâl’e yemin olsun şeytanın eli o ikisinin eliyle birlikte avucumdadır.” Hz. Peygamber, bunları söyledikten sonra besmele çekip yemeye başladı.”<sup>73</sup>

Yukarıdaki rivayet dikkatle incelendiğinde -bahsi geçen Zuhur 43/36 ayetinde de vurgulandığı üzere- Hz. Peygamber, Allah’ın adı anılmaksızın başlanılan yeme-içmenin şeytanın iştirak ettiği bereketsiz bir işe dönüştüğünü ifade etmiş, konu ile ilgili diğer bir rivayette de şeytanın besmele çekilmediği zaman yemeği kendisine helal kılacağını belirtmiştir.<sup>74</sup> Başka bir rivayet ise şöyledir: “Bir adam besmele çekmeden yemek yiyordu. Yemeğini yemiş, geriye tek lokması kalmıştı. Onu ağzına kaldırırken: “Bismillahi evvelehu ve ahirehu” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber güldü ve: “Şeytan onunla birlikte yemeye devam etti. Ne zaman ki Allah’ın ismini zikretti, karnındaki her küstü!” buyurdu.”<sup>75</sup> Konu ile ilgili diğer bir hadis ise şöyledir: “Kişi evine döndüğü zaman içeri girerken ve yemek yerken Allah’ın adını zikrederse, şeytan (avanelerine): “Siz burada geceleme de yok akşam yemeği de yok!” der. Ama kişi, eve girerken Allah’ı zikreder fakat akşam yemeğini yerken zikretmezse, şeytan (avanelerine): “Akşam yemeğine kavuştunuz ama burada gecellemeniz mümkün değil!” der. Adam eve girerken ve yemeğe başlarken “Bismillab!” diyerek Allah’ı zikretmezse, şeytan (avanelerine): “Yemeğe de yetiştiniz, yatmaya da!” der.”<sup>76</sup>

Yemek öncesi çekilen besmele, insanın yeme duygusunu kontrol altına almasında ve kâfi miktarda yemek sureti ile doymasında önemli rol oynamaktadır. Ashabı bir gün Hz. Peygambere gelerek yedikleri halde doymamaktan şikâyet ettiler. Bunun üzerine o, yemeği ayrı yiyip yemediklerini sordu. Onlar da ayrı ayrı yediklerini söylediler. O da: “Öyleyse yemeğinizde toplanın (bir sofraya kurarak hep beraber yiyin), yemeğe Allah’ın ismini zikrederek başlayın. Böyle yaparsanız yemeğiniz, hakkınızda mübarek kalmır”<sup>77</sup> buyurdu.

Hz. Aişe’nin anlattığına göre Allah Rasulü, ashabından altı kişi içerisinde yemek yiyordu. Bu esnada bir bedevi geldi. (besmele çekmeksizin) iki lokmada yutuverdi. Hz. Peygamber de: “Eğer bu adam besmele çekseydi yemek hepimize yeterdi”<sup>78</sup> dedi. Dolayısıyla yemekten önce Allah’ın adını anmak, doyma duygusuna ulaşmada ve çok yemeden dolayı meydana gelecek pek çok hastalığın önlenmesinde oldukça mühim bir rol oynamaktadır. Çünkü “Onlar, inananlar ve kalpleri Allah’ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur”<sup>79</sup> ayeti ile de ifade edildiği gibi, Allah’ın adını anmak; bütün kanaatkârlıkların, sükunet buluşların, tatmin ve

teselli oluşların asıl makarrı ve merkezi olan kalbi gerçek anlamda teskin eden temel düsturdur.

#### IV. Beslenme Esnasında ve Sonrasında Dikkat Edilecek Hususlar

Hız. Peygamber ashabına sağ elleri ile yiyip içmelerini tavsiye etmiş, sol el ile yemenin şeytana ait bir âdet olduğunu belirtmiş,<sup>80</sup> hatta kibri sebebiyle sol el ile yeme konusunda ısrar eden birine kızmıştır.<sup>81</sup> O, yemeğin pişmesinden hemen sonra aşırı sıcak bir şekilde yenmesini uygun görmez, bir müddet dinlenmeye bırakılmasını tavsiye ederdi.<sup>82</sup> Oturarak yer ve içer,<sup>83</sup> hatta yemek esnasında ayakkabıların çıkarılmasını isterdi.<sup>84</sup>

Yemeğin bereketinin ortasına indiğini ifade eden Hız. Peygamber özellikle toplu yenen yemeklerde;

- Kişinin önünden yemesini ister,<sup>85</sup>
- Yaslanarak yemeyi uygun görmez,<sup>86</sup>
- Sağlıkla ilgili bir mazeret söz konusu değil ise oturularak yiyip içmeyi tavsiye eder,<sup>87</sup>
- Yiyecek ve içeceklerin içine üflenmesini hoş karşılamaz,<sup>88</sup>
- Yiyeceklerde kusur bulmazdı.<sup>89</sup>

Tabakta yemek bırakılmasını tasvip etmeyen Allah Rasulü yiyeceklerin en küçük parçasına kadar tüketilmesini emretmiş, yere düşen bir lokmanın yerde bırakılmasını o lokmayı şeytana terk etmek olarak vâsfetmiştir.<sup>90</sup>

O, her işinde olduğu gibi beslenme konusunda da itidali tavsiye etmiş ve örneğin; aşırı miktarda et tüketimini uygun görmemiştir.<sup>91</sup> Bir hadisinde “*Ademoğlu midesinden daha şerli bir kap doldurmamıştır. Ademoğluna belini doğrultacağı kadar birkaç lokma yeterlidir. Eğer daha fazla yemek istiyorsa, (midesini üçe ayırsın), üçte biri yemek, üçte biri su, üçte bir de nefesi için*”<sup>92</sup> buyurarak gereğinden fazla yiyecek tüketmenin sağlık açısından pek çok olumsuzluklara sebep olacağını ifade etmiştir. Bunun yanında Hız. Peygamber, ağır ağır yer, suyu emer gibi üç nefeste içer ve “*Bu daha afiyet verici, daha koruyucu ve daha iyidir.*”<sup>93</sup> buyurdu.

Müminlerin arasındaki ilişkilerin gelişmesi için toplu yemeyi özendiren Hız. Peygamber, yemek davetine icabet etmeye teşvik etmiş ve üzerinde en çok elin dolaştığı-yani toplu halde yenen- yemeği övmüştür.<sup>94</sup> Bunun yanısıra beslenme esnasında insana hükmeden nefsanî duygular karşısında, rezzak olan Allah’a güvenmeyi tavsiye etmiş ve bir kişinin yemeğinin iki kişiye, iki kişinin yemeğinin dört, dört kişinin yemeğinin ise sekiz kişiye yeteceğini söyleyerek ashabını, yemeklerini diğer insanlarla paylaşmaya yönlendirmiştir.<sup>95</sup>

Hız. Peygamber beslenme sonrasında: *“Bizze yedirip içiren ve bizzi Müslümanlardan kılan Allah’a hamdolsun”*<sup>96</sup> diye Allah’a hamd-u senada bulunur ve günahlarının bağışlanmasını talep ederdi.<sup>97</sup> Onun dua ve hamd edişi dikkatle incelendiğinde Allah’ın yediren, içiren ve her türlü hayrı lütfeden oluşunun vurgulandığı görülür. Onun hamdi; verilen nimetler için bir şükür, gelecekte mazhar olunacak nimetler için de bir zikir ve temenni anlamı taşımaktadır. *“Yemeğin bereketi yemekten önce elleri, yemekten sonra da elleri ve ağız yıkamaktır.”*<sup>98</sup> buyuran Hız. Peygamber, temiz bir şekilde başlayan beslenme faaliyetinin, el ve ağız temizliği ile bitirilmesini emretmiş, diğer bir hadisinde ise dişlerin arasında kalan yemek artıklarının dişleri zayıflatacağını bildirmiştir.<sup>99</sup>

### C. Beslenmenin Şahsiyet Yapısına Etkisi

Çalışmamızın bu bölümünde şahsiyetin tanımını, modern psikoloji ve kalp-amel ilişkisi açısından konunun temellendirilmesini ve beslenmenin şahsiyet yapısına etkisini ele almaya çalışacağız.

#### I. Şahsiyet

İnsan, Allah’a kullukla sorumlu olan bir varlıktır. Bu sorumluluğu gereği gibi yerine getirebilmesi için Allah ona pek çok özellik lütfetmiş ve onu diğer varlıklara üstün kılmıştır. Kulluk vazifesini gerçekleştirmesi için insana verilen nimetlerin başında şahsiyet gelmektedir. Arapça bir kelime olan ve “Yunancada “karakter”, Türkçede ise “kişilik” kelimeleriyle ifade edilen şahsiyet”<sup>100</sup> genel anlamı ile insanı insan yapan ve diğer varlıklardan ayıran fitri yapı,<sup>101</sup> özel anlamı ile de bir insanı diğer insanlardan ayıran kişisel özellikler bütünü olarak değerlendirilebilir.<sup>102</sup>

Geniş bir kavram olması ve çeşitli şekillerde tanımlanması sebebiyle psikologların üzerinde görüş birliği yaptığı bir şahsiyet tanımı olmamakla beraber, “insanın şuurlu ve köklü davranışlarının ve ruhî duruşlarının örüntüsü ve etkin âmili” şeklinde kısmen uzlaşmış bir tanımlamadan bahsetmek mümkündür.<sup>103</sup> Bu örüntü, ruhi dinamiklerin kolektif bir örgütlenmesi olup insanın; iyi ve kötü davranışlarını zorlanmadan, düşünüp taşınmadan ortaya çıkarmasını sağlayan yerleşmiş bir melekeyi ifade eder. Bu bağlamda şahsiyet eğitimi denildiğinde insanın kötü özelliklerinden arınması, iyi özellikleri kazanması, moral ve akıl gelişiminin sağlanması kast edilmektedir.<sup>104</sup> Gazzâlî’nin (ö.505h.) “ahlak” olarak isimlendirdiği bu meleke<sup>105</sup> insanın dış görünüşünün altındaki benlik, insanın ne olduğunun ve ne olmadığını en karakteristik bütünlemesi, özü ve toplam ifadesidir.<sup>106</sup>

Fitrî ve kesbî yönleri ve çift kutuplu yapısı ile olumlu ve olumsuz özelliklere ev sahipliği yapan şahsiyet, içinde bulunduğu psikolojik ve sosyolojik süreçlere göre yapılanma kabiliyetine sahip olup<sup>107</sup> insana ait davranış ve eğilimlerin kökenini oluşturur. Şahsiyet yapılanması; maddî ve manevî yaşantının

seyri içinde tedricen oluşan ve genetik ve çevresel faktörlerle de beslenen karmaşık bir sürece sahiptir.<sup>108</sup>

## II. Modern Psikolojide Konunun Temellendirilmesi

Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki, beslenmenin kişilik üzerine bir etkisinin olup olmadığı, modern psikolojinin de cevap aradığı soruların başında gelmektedir. Bu konuda yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen en önemli bulgulardan biri, merkezi sinir sisteminin sadece genetik belirleyiciler tarafından değil, aynı zamanda çevresel faktörler tarafından da inşa edildiğidir.<sup>109</sup> Bu çevresel faktörlerden biri olan beslenme; medikal bakım, eğitim ve diğer çevresel faktörlerin tersine genetik yapıya da direkt etki eden ve beyin gelişimini belirleyen bir etken olarak değerlendirilmektedir.<sup>110</sup>

Bu bağlamda yetersiz beslenmenin beyin gelişimini dolayısıyla da bilişsel ve davranışsal faaliyetleri olumsuz etkilediği, yetersiz beslenen bireylerin yeterli beslenenlere nazaran daha az sosyal, daha az dikkatli, daha fazla saldırgan, daha fazla kaygılı ve daha negatif duygusalığa sahip oldukları gözlenmiştir.<sup>111</sup> Bunun yanı sıra şizofreni, illüzyon ve halüsinasyon gibi psikotik bulgularla beliren motivasyon ve heyecan bozuklukları da tespit edilmiştir.<sup>112</sup> Öte yandan belirli gıda maddelerinin psikolojik etkilere sahip oldukları da tespit edilen hususlar arasındadır. Örneğin; şekerli limonata içenlerin içmeyenlere göre daha az saldırgan oldukları,<sup>113</sup> fazla et yiyen insanların ise daha saldırgan, duyarsız ve kaba oldukları görülmüştür.<sup>114</sup> Ayrıca doğal beslenmenin de ruh hali üzerinde olumlu etkilere sahip olduğu ve sentetik olarak üretilen gıda renklendiricilerinin ve tatlandırıcılarının insan davranışlarını olumsuz yönde etkilediği kaydedilmiştir. Özellikle son yıllarda yapılan çalışmalarda katkı maddeleriyle dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozuklukları arasında bir ilişki olduğu düşünülmektedir. Doğal beslenen bireylerde ise stres ile daha iyi baş edebilme, şiddet eğiliminde ve anti sosyal davranışlarda azalma olduğu tespit edilmiştir.<sup>115</sup>

## III. Kalp-Amel İlişkisi Bakımından Konunun Temellendirilmesi

İnsan; maddî ve manevî boyutu olan çift yönlü bir varlıktır. O, cismanî varlığı dolayısıyla maddî ve fakat akıl, kalp ve ruh sahibi olmasından dolayı da manevî bir yapıya sahiptir. Maddî ve manevî yapısı arasında oldukça güçlü bir etkileşim bulunan insanın manevî dünyasında yaşadığı sevinç, üzüntü, sükûnet, kızgınlık, mutluluk, bedbahtlık gibi ruh halleri nasıl ki psikosomatik bir hal alarak onun biyolojik yapısı üzerinde bir takım etkiler meydana getiriyorsa, maddî dünyasındaki yapıp etmelerinin de manevî yapısı üzerinde derin etkiler bıraktığı tartışmasız bir gerçektir. Hz. Peygamber'in: *"Kul bir günah işlediği zaman kalbine siyah bir nokta vurulur. Hatadan döner ise kalbi cilalanır. Böyle yapmayıp tekrar günaha döner ise siyah nokta arttırılır ve bütün kalbi kaplar"*<sup>116</sup>; *"Mü'min salih amel işlediğinde kalbinde bir nur oluşur"*<sup>117</sup> şeklindeki ha-

disleri de insanın olumlu ve olumsuz fiillerinin, kalp âlemi üzerinde güçlü izler bıraktığını ifade etmesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla insan, Freudçu psikolojinin söylediği gibi, deterministik ilkelere göre işleyen yalıtılmış, mekanik ve içgüdüsel bir aygıt değil, hem çevresinde olup bitenlerle hem de kendi eylemleriyle etkileşime giren ‘ilişkisel bir varlık’tır.<sup>118</sup>

Rivayetlerde, amel dünyasındaki yapıp etmelerden etkilenen mercinin kalp olarak gösterilmesi de oldukça anlamlıdır. Çünkü başka bir hadiste Allah Rasulü şöyle buyurur: *“Helal olan şeyler bellidir. Haram olanlar da öyle. Bu ikisinin arasında insanların, helal mi? haram mı? olduğunu bilmediği şüpheli şeyler vardır. Şüpheli işlerden sakınanlar dinlerini ve ırzlarını korumuş olurlar. Şüpheli şeylerden sakınmayanlar ise -sürüsünü başkasına ait bir arazinin kenarında otlatan ve sürüsü arazinin koruluğunu aşmaya ramak kalmış bir halde olan çobanın sürüsü(nün araziye girdiği) gibi- harama düşerler. Dikkat edin! Her hükümdarın girilmesi yasak olan bir koruluğu vardır. Dikkat edin! Allah’ın koruluğu da haramlarıdır. Şunu iyi bilin ki, insanın vücudunda bir et parçası vardır. O et parçası iyi olursa bütün vücut iyi olur. O bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin o et parçası kalptir.”*<sup>119</sup> Bu hadis, kalbe olumlu ya da olumsuz anlamda egemen olan halin bütün organlar üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu ifade etmektedir. Başka bir deyişle insan bir kötülük işlediğinde onun manevi dünyasında bu kötülükten dolayı bir bozulma ve yıkım hali; salih amel işlediğinde ise bir nur oluşur. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in; *“Bir kötülük yaptığın zaman ardından hemen bir iyilik yap ki o (iyilik) o kötülüğün (n etkisini) yok etsin”*<sup>120</sup> hadisi de bu gerçeği ifade etmektedir. Bu hadis adeta *“(Ey Muhammed!) Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlar için bir öğüttür”*<sup>121</sup> ayetinin bir tefsiridir. Bu bakımdan insanın iradî fiillerinin müspet ya da menfi bağlamda taşıdığı hükmün, kalpte egemen olan karakteri belirlediğini söyleyebiliriz.

Bunun bir adım ötesinde Yüce Allah: *“Ancak tövbe edip de inanan ve salih amel işleyenler başka. Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir”*<sup>122</sup> ayetinde, kötülüklerin tamamının tövbe ve salih amelle, iyiliğe dönüştürüleceğini ifade etmektedir. İşlenen bir olumsuz fiilin ardından kalp dünyasında beliren negatif durum; tövbe ve salih amel ile ortadan kaldırılamaz ve kötülük ard arda tekrar edilir ise: *“Asla öyle değil. Fakat onların yapmış oldukları (kötülükler), kalplerini kaplamıştır”*<sup>123</sup> ayetinde vurgulandığı üzere, günah sebebiyle oluşan menfi durum, kalbi tamamen ihata eder. Sonraki aşamada ise: *“Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu. Çünkü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki yarılar da içinden sular çıkar. Taş da vardır ki, Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer. Allah, yaptıklarınızdan hiçbir zaman habersiz değildir”*<sup>124</sup> ayetinin işaret ettiği gibi kalp katılaşıp hakkı idrak ve ona itiba kabiliyetini kaybeder. Bu bağlamda gerek ruh ve beden sağlığına verdiği zararları sebebiyle gerekse teabbudî bir

takım hikmetlere istinaden haram kılınan bir yiyeceğin veya içeceğin tüketilmesi insanın şahsiyet yapısı üzerinde derin izler bırakır. Örneğin Hz. Peygamber'in; *"Allah yolunda seferler yapmış, üstü başı tozlanmış bir adam, ellerini semaya kaldırarak, "Ya Rabbi! Ya Rabbi!" diye yalvarıyor. Oysa yediği haram, içtiği haram, giydiği haram, gıdası haramdır. Böyle birisinin duası nasıl kabul olur?"*<sup>125</sup> hadisi, haram ile beslenmenin, insanın aşkın âleme yönelişini engelleyeceğini ifade etmesi bakımından önemlidir. Şu halde ilim, hikmet ve uhrevî yöneliş helal lokmadan kaynaklanır. Mevlana'nın ifadesi ile aşk ve rikkat helal lokmadan meydana gelir. Eğer yenilen bir yiyecekten dolayı haset, hile, isyan, cehalet ve gaflet meydana geliyorsa bu durum, o lokmanın haram olmasından kaynaklanıyor demektir. Lokma, tohum gibidir. Onun meyvesi fikirlerdir. Lokma bir deniz gibidir. Onun incisi düşüncelerdir. Helal lokmadan Allah'a yakınlık ve itaat duygusu oluşur.<sup>126</sup>

Manevî terakki yolları tıkanan insan aşkın âlemden mahrumiyet ve süfli âleme mahkûmiyetin neticesinde *"Her kim de benim zikrimden yüz çevirirse, mutlaka ona dar bir geçim vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak başşederiz"*<sup>127</sup> ayetinde *"maîşeten dank"* tabiri ile ifade edilen derin bir ruhî kaosun ve şahsiyet buhranının içine düşer.<sup>128</sup> Bu itibarla, Kur'an'a göre ubudiyetin bir parçası olan beslenme haram bir yolla gerçekleşir ise insanın olumlu karakter özelliklerini olumsuzlar. Çünkü insan yediğine benzer.<sup>129</sup> Böylece beslenmenin, kendisine hizmet etmesi gereken kulluk bilinci ağır yara alır. Haram yoldan gerçekleşen beslenme sebebiyle kaybolan kulluk bilinci, kalbî tatminin de ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Çünkü Kur'an'a göre kalpler sadece *"şikerullâh"* ile, yani yaşamın her anında ve alanında Allah'ı hatırdan tutup O'na kulluk etmekle tatmin olur.<sup>130</sup>

#### IV. Beslenme-Şahsiyet İlişkisi

İnsanın manevî yaşantıdan ve bu yaşantının ona sağlayacağı olanaklardan kopması insan yaşamının pek çok alanını özellikle de beslenme faaliyetini derinden etkiler. Çünkü yeme davranışı psikolojik olarak incelendiğinde yalnızca beslenme olayını ifade etmemektedir. Ruhsal durumla yemek seçimi, yeme miktarı ve yeme sıklığı arasında, fizyolojik ihtiyaçlardan bağımsız bir ilişki mevcuttur. İnsanda yeme davranışının korku, neşe, üzüntü, öfke gibi farklı duygulara göre değiştiği yaygın kabul görmektedir. Ruhî durumla bağlantılı olan yemek yeme davranışı "emosyonel yeme" olarak tanımlanmaktadır. Sıkıntı, depresyon ve yorgunluk gibi normal duygu yapısının bozulduğu zamanlarda yeme miktarında artma; korku, gerilim ve acı sırasında azalma olduğu; öfke, depresyon, sıkıntı ve yalnızlık gibi negatif duygusal durumlarda emosyonel yeme davranışının ortaya çıktığı bildirilmektedir.<sup>131</sup>

Manevî değerlerden uzaklaşma ile baş gösteren ve uzaklaşma oranında şiddetlenen tatminsizlik halinin boy gösterdiği ilk saha beslenmedir. Giderilme-

yen manevi açlık oral yoldan doyum aramaya sebep olur. Öyleki, kişi maddi açlık ile manevi açlığı birbirinden ayıramaz hale gelir. Yemekler aracılığıyla avunur. Yemek ise anlık rahatlık sağlar, fakat şişmanlık olumsuz beden imgesine, kendi kendine kızmaya, başkaları tarafından çirkin ve zevksiz görünmeye, kendini yalnız ve mutsuz hissetmeye neden olur. Tüm bunlar fazla yemeye yol açar. Dur durak bilmeyen iştah atakları ve haz eksikli beslenme sebebiyle yiyecekler, sevginin simgesi olur. Yemek yeme rahatlık kaynağı olarak gerçek yaşamdan zevk almanın yerine geçer. Böylece şişmanlık kısır bir döngü haline gelir. Şişmanların yeme alışkanlıkları benzerlik gösterir: Yemeyi durduramamaktan yakınır, çevrelerinde yiyecek bir şeyler atıştırmaya ve yiyecekleri tatmaya eğilimlidirler, açlık ve keyifsizlik duygularını ayırt edemezler.<sup>132</sup> İnsandaki aşırı hırs, bencillik, yalnızlık ve terkedilmişlik hissi, depresyon, fobiler, sabırsızlık, karamsarlık ve bağımlılık gibi olumsuz karakter unsurları oral eğilimlere yani kontrolsüz yeme düşkünlüğüne, o da obeziteye ve şişmanlığa kapı aralar.<sup>133</sup> Aşırı ve düzensiz yeme, insanın söz konusu ruhî çöküntü ve sapmalarla baş edebilmek için geliştirdiği psikolojik bir savunma mekanizmasıdır. Bu bağlamda psikanalitik araştırmalarda obezite, kişilik bozukluğunun psikosomatik bir belirtisi olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla obezitenin ve onun sebep olduğu şişmanlığın temelinde genetik ve biyokimyasal faktörler olabileceği gibi nörolojik, endokrinolojik ve sosyolojik faktörlerden birisinin ya da birkaçının katkıda bulunduğu da belirtilmektedir.<sup>134</sup>

Ruhî boşluğun sebep olduğu aşırı yeme ve şişmanlık, insanın “benlik algısı” üzerinde de derin hasarlar bırakır. Kişi, aşırı kilosu sebebiyle kendini beğenmemeye, sevmeme, değersizlik, huzursuzluk, hoşnutsuzluk, yeteneksizlik, bağımlılık, kendine güvenmeme ve saygı duymama gibi olumsuz duygulara sürüklenir. Bu duygular insanın kendi kendisine saygı duyması ve kendi kendisinin farkında olması anlamına gelen “benlik saygısı”nın önündeki en büyük engellerdir.<sup>135</sup> Yapılan araştırmalarda, toplumun obez ve aşırı kilolu bireylere olumsuz, ayrımcı, küçümseyici ve ön yargılı bir gözle baktıkları, sağlık personelinin bile obezlerin tembel, aptal ve değersiz olduğunu düşündüğü görülmüştür. Hatta bu olumsuz bakışın çocukluk döneminde başladığı da bu araştırmalarda tespit edilmiştir. Toplumun obez ve şişmanlara karşı sergilediği bu yadırgayıcı tavır obez olan kişinin ruhî yapısında yeni bir kırılmaya daha sebep olmakta ve kişi kendini toplumdaki soyutlayarak yalnızlaşmaktadır.<sup>136</sup> İnsanın kendini tanıması ve kendinin farkında olması üzerine temellenen benlik saygısı ise ideal bir şahsiyete sahip olmasının temel unsurlarından biridir. Bu bağlamda insanı olumlu şahsiyet özellikleri ve ahlakî erdemlerle donatmayı hedefleyen Tasavvuf ilminin serlevha düsturu olan “*Kendini bilen Rabbini bilir.*” sözü de bu hakikati ifade etmesi bakımından oldukça anlamlıdır. Çünkü özsaygı özbilincin temelidir.



Görüldüğü üzere beslenme; sebepleri, yapısı ve sonuçları itibariyle basit ve sıradan bir biyolojik faaliyet olmayıp, aynı zamanda kökleri insanın manevi derinliklerine kadar uzanan, insanın ruhî duruş ve duyuşlarıyla organize olan ve insan karakteri üzerinde direkt etkiler gerçekleştiren psikolojik bir faaliyettir. Kur'an ve sünnette beslenme ile ilgili emir ve tavsiyeler incelendiğinde beslenmenin bio-psişik niteliğe sahip olan bu yönüne de dikkat çekildiğini görmekteyiz. Kur'an'da helal ile beslenme, israf etmeme ve üçüncü şahısların haklarını ihlal etmeme emirlerinin kökeninde besin maddelerinin taşıdığı ya da onlara atfedilen manevi değerler yatmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in sünnetinde yemeğin başlangıcında Allah'ı anmanın, sonunda O'na hamdetmenin ve yeme esnasında yemeğin; Allah'ın insana kulluğunu gerçekleştirmesi için lütfettiği bir nimet olduğunu düşünmenin teşvik edilmiş olması hatta Allah Rasulü'nün yeme esnasında Allah'a dayanıp güvenmeyi öğendirmesi beslenme olgusunun söz konusu psikolojik boyutunu yapılandırmak için ortaya konmuş temel prensiplerdir.

İnsan imtihan edilen bir varlık olması sebebiyle farklı bir takım özelliklere sahip kılınmıştır. YüceYaratıcı ona hayra ve şerre yönelme kabiliyetine sahip olan bir yapı vermiştir. Adına nefis denilen bu yapı *“Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülüğünden sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefisini arındıran kurtuluşa ermiştir”*<sup>137</sup> ayetinde de vurgulandığı gibi insanı deneme sürecine ehil kılan unsurların başında gelmektedir. Nefsin hayra yönelme gücünün yanısıra onu, şehvi işlere doğru sevk eden bir takım dürtü ve arzuları da vardır. Bu arzu ve dürtülerin enerji aldığı en önemli kaynak ise aşırı beslenmedir. Beslenme insanın “dinî iradesi” üzerinde direkt etki gösteren çevresel faktörlerin başında gelmektedir. Bu bakımdan yukarıdaki ayette geçen “nefsi arındırmak” tabiri, yemenin kontrol altına alınmasını da ifade eder. Yeme-içmede aşırı gidilmemesi emri de<sup>138</sup> aşırı yemenin oluşturacağı taşkınlık ve isyana karşı bir uyarı anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla yeme duygusunun denetlenmesinin, insanı olumsuz şahsiyet özelliklerinden arındıracağını ve olumlu şahsiyet özelliklerine sahip kılacağını söyleyebiliriz. Bu bakımdan tasavvufta tehzib-i ahlak ve seyr-i sülûk yolunda salikin hedefine ulaşabilmesi için bir metot olarak ortaya konulan ve “cihad-ı ekber” olarak isimlendirilen riyazet yönteminin en önemli unsurlarından biri hiç şüphesiz, az yemek ve helal beslenmektir.<sup>139</sup> Tasavvufi bir terbiye metodu olarak az yemek; iç aydınlanmanın ve hikmete ulaşmanın temel dinamiği, ruhun en önemli gıdası ve yoğunlaştırılmış riyazet eğitimi olan “halvet”in rükünlerinden biridir.<sup>140</sup> Çünkü önde gelen sufilere göre hikmet, dolu midede bulunmaz.<sup>141</sup> Beslenmede riayet edilecek hususlara dikkat çeken sûfiler, gıdanın helâl olmasını, insanı semirtmeyen yiyeceklerin seçilmesini, doğal yiyeceklerin tercih edilmesini, az yenilmesini önermişler ve insanın dinî iradesinin ve uhrevî yönelişinin buna bağlı olduğunu söylemişlerdir.<sup>142</sup> Bu bağlamda mutasavvıflara göre az yemek; ibadette devamlılığın ve manevi yetenekle-

rin aktif hale gelmesinin bir aracıdır. Çok yemek ise ibadetin önündeki en büyük engellerden biridir.<sup>143</sup> Bundan dolayı tasavvufi eğitimin en temel düsturlarından biri, “killet-i taâm” denilen az yemektir. Çünkü çok yemek, insanın dini iradesinin gevşemesine ve uhrevi yönelişini kaybetmesine neden olan bir durumdur. Bu bakımdan; “Az yiyen melek olur, çok yiyen helak olur” sözü tasavvufun temel söylemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>144</sup>

İslam’ın şartlarından biri olan orucun öncelikli olarak yeme-içme, cinsellik ve diğer dürtüleri terbiye eksenindeki hikmeti de buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü içsel güçler denetlenmediğinde sadece iç dünyada bir bozulmaya değil aynı zamanda dış dünyada da bir yıkıma neden olur. <sup>145</sup> Bu dürtülerin denetim altında tutulması Kur’an’da “takva” olarak isimlendirilmiş ve Hz. Peygamber “Allah’ım nefsimi takvasını ver”<sup>146</sup> diye niyazda bulunmuştur. Allah: “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı”<sup>147</sup> ayetinde “Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için” diye tercüme edilen “lealleküm tettekûn” ifadesi ile bu hikmete işaret etmektedir. Bu yönüyle oruç; yeme, içme ve cinsel arzular karşısında oto-kontrol mekanizması geliştirir. Hz. Peygamber insanı haramlardan koruyan ve onu terbiye ve tezkiye ederek olumlu karakter özellikleri ile muttasıf kılan bu kontrol gücünü sabır olarak isimlendirmiştir.<sup>148</sup> O’nun: “Ey gençler topluluğu! Sizden kimin gücü yetiyorsa evlensin. Çünkü evlilik gözünü haramdan daha alıkoyucu ve namusu daha koruyucudur. Kimin de gücü yetmiyorsa, o da oruç tutsun. Çünkü oruç, onun cinsel arzusunun karar” buyurarak mâli bakımdan evlenmeye güç yetiremeyen gençlere orucu tavsiye etmesi<sup>149</sup> ve orucu bir kalkan olarak isimlendirmesi<sup>150</sup> yeme duygusunun terbiyesi ile insan şahsiyeti arasındaki güçlü ilişkiyi ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir.

## Sonuç

Yeme-içme insan hayatının temel unsurlarından biridir. Kur’an, insan yaşamının bu denli kendisine bağlı olduğu beslenme konusuna insanın yaratılış gayesi bağlamında özel bir hedef tayin etmiş; bir takım ilkeler ve sınırlamalar getirmiştir. Kur’an’a göre beslenme kulluğun bir parçasıdır. Bu bakımdan insan, besin maddelerinin Allah’ın bir lütfu olduğunu unutmamak, temiz ve helal olanlarla yetinmek, pis ve haram olanlarından sakınmak ve israfı düşmemek zorundadır.

Hız. Peygamber’in sünnetine baktığımızda Kur’an’ın beslenme konusundaki temel prensiplerinin detaylandırılmış halini görmemiz mümkündür. O, hiçbir ayırım yapmaksızın helal ve temiz olan herşeyden makul ölçüde yemiş; beslenmeyi kulluk görevinin bir parçası olarak görmüş, bundan dolayı da yemeğe besmele ile başlamış, yedirenin ve içirenin Yüce Allah olduğunu tefekkür ederek beslenmiş ve sonrasında O’na hamd-u senada bulunmuştur.

İnsan maddi ve manevi yönü olan bir varlıktır. Onun bu iki boyutu arasında çok kuvvetli bir etkileşim söz konusudur. Hz. Peygamber, hadislerinde bu etkileşime dikkat çekmiş ve insanın olumlu ve olumsuz fiillerinin kalp dünyasında bir karşılığının olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan beslenme helal olup olmaması ve Allah Rasulü'nün koyduğu prensipler ekseninde gerçekleşip gerçekleşmemesi bakımından insanın şahsiyet dünyasında kalıcı izler bırakmaktadır.

Kur'an'a ve sünnete uygun bir beslenme, insanın olumlu karakter özelliklerine sahip olmasında önemli bir etken olurken, aksi durum ise psiko-somatik bir takım rahatsızlıklarla belirgin hale gelen birçok karakter probleminin ortaya çıkmasında birinci derecede etkili rol oynamaktadır. Yeme davranışının ruhsal durumla olan bu kuvvetli ilişkisi ve özellikle aşırı beslenmenin etik ve fizyolojik zararları dolayısıyla Hz. Peygamber, yeme dürtüsünün kontrol altına alınması için pek çok tavsiyede bulunmuştur. O'nun yeme şekli, sıklığı, miktarı, yeme davranışına atfettiği hedef ve yemenin öncesinde ve sonrasında Allah'ı anması gibi unsurlar yeme eyleminin bio-psişik boyutunu yapılandırmaya yöneliktir. Yeme, diğer pekçok dürtünün de kendisinden beslendiği kaynak duygudur. Onun, Kur'an ve sünnette belirlenen esaslar çerçevesinde kullanılmaması pek çok olumsuz karakter özelliğine kapı aralamaktadır. Bu sebeple Yüce Allah öncelikli olarak açlık, yeme ve doyma hislerinin eğitimi üzerine temellenen orucun, en genel manada kulluğu ifade eden “*takva*” erdemine ulaştırıcı güçlü bir vasıta olduğunu ifade etmiştir.

### Kaynakça

- Akseki, Ahmed Hamdi, *Ahlak İlimi ve İslâm Ahlakı*, Sadeleştiren: Ali Arslan Aydın, 2. bs. Ankara: Nûr Y., 1991.
- Arpağuş, Safi, “Tekke Mutfağında Nefis Terbiyesi”, *Elmlali'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya, 2013.
- Atay, Hüseyin, “Memleketimizdeki İlim ve Din Anlayışı Üzerine, Şahsiyet Buhranının Sebepleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1969).
- Aydın, Ali Rıza, “Çocuğun Dini Şahsiyet Kazanmasında Ailenin Önemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII.
- Cemaluddîn Kâsımî, *Mehâsinu'l-Te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Cessâs, Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Beyrût: Dâru'l-Hyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1405.
- Cihan, Sadık, “Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yeme ve İçme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1982): 33-43.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranış*, İstanbul: 1992.
- Dıraz, Abdullah, “Ahlak ile Eğitimin Alâkası”, çev. Hüseyin Emin Sert, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (1997).
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Yeni Şafak, y. y. t. y.

el-Kuŕeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletu'l-Kuŕeyriyye*, thk. : AbdulhalimMahmûd-Mahmûd b. Őerif, Dâru'l-Meârif, Kâhire, ts.

Ebû Zehra, Muhammed, *Fıkıh Usûlü*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınları, 1997.

Ermancer, Neda, “Şahsiyet Terbiyesinde Dini Kùltürün Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, CXX (1976).

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâuUlûmi'd-Dîn*, Mısır, 1334.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: T. D. V. Yayınları, 1997.

Gözütok, Şakir, “Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi”, *Elmlal'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya, 2013.

Gùltekin, Fatih, “Katkı Maddelerinin İnsan Kişiliği Üzerindeki Etkisi”, *Elmlal'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya, 2013.

İbnÂŐûr, Muhammed Tâhir, *Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedid ve Tenvîru'l-Akli'l-CedüminTefŐîri'l-Kitâbi'l-Mecid*, Tûnus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1984.

İbnAtayye, Muhammed, *el-Muharreru'l-Vecîz fi TefŐîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm AbduŐâfi Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422.

İbnKesir, Ebû'l-Fidâ, *TefŐîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet, y. y. : Dârun Tayyibe li'n-Nerşive't-Tevzî', 1420/1999.

Kara, Hayreddin, “Kişilik Oluşumu- Modern Psikolojinin Erenlerden Öğrenebileceklerine Dair” *Elmlal'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya, 2013.

Kardâvî, Yûsuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Kayseri: Rey Yayınları, 1998.

Kaya, Mevlüt, “Ailede Anne-Baba Tutumlarının Çocuğun Kişilik ve Benlik oluşumundaki Rolü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, 9 (1997).

Münâvî, Zeynulâbidin, *Feydu'l-Kadir Őerbu Câmii's-Sağir*, y. y. : el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1356.

Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. : Yûsuf Ali Bedyevî, Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419-1998.

Okudan, Rifat, “Elmalı Erenlerin Nefis Terbiyesi ve Kişilik Oluşumu”, *Elmlal'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya, 2013.

Peker, Hüseyin, “Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, I (1986).

Rûdânî, Muhammed b. Süleymân, *Cem'ul-FevâidminCâmiu'l-Usûl ve Mecmai'z-Zevâid*, çev. Naim Erdoğan, y. y. : İz Yayınları, t. y. :

Tezcan, Bahar, *Obez Bireylerde Benlik Sayęısı, Beden Algısı ve Travmatik Geçmiş Yaşantılar*, Basılmamış Uzmanlık Tezi, Sağlık Bakanlığı Bakırköy Prof. Dr. Mazhar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi, İstanbul: 2009.

Tunç, Mustafa Şekip, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakùltesi Y., 1949.

Yalsızuçanlar, Sadık, “Sohbet Canı Semirtir, Ruhun Gıdalandığı Sohbet” *Elmlal'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya, 2013.

Yılmaz, Suat, “Sağlıklı Beslenme ve Kişilik Oluşumu Üzerine Etkileri” *Elmlal'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya, 2013.

Yücesan, Sevinç, *Optimal Beslenme*, Ankara: Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008.

Zeydan, Abdülkerim, *İslâm'da Da'vet ve Tebliğ*, çev. Ruhi Özcan, İstanbul: Hisâr Y., 1979.

## Notlar

- 1 Hûd 11/7.
- 2 Lokmân 31/20, krş. : İbrâhîm 14/32, 33, Nahl 16/12, Hacc 22/65, Câsiye 45/12.
- 3 Zâriyât 51/56.
- 4 İbrâhîm 14/34.
- 5 Şems 91/8.
- 6 Nisâ 4/60.
- 7 Bakara 2/30.
- 8 Hüseyin Aydın, “Vahiy Kültürünün İnsani Kültüre Dönüştürülmesi Zorunluluğu ve Sünnetin Önemi”, *Dîyanet İlmî Dergi* (2000): s.227.
- 9 Aydın, s.226.
- 10 Nahl 16/43, 44, 66.
- 11 Muhammed Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınları, 1997, s.107.
- 12 Sevinç Yücesan, *Optimal Beslenme*, Ankara: Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008, s.3, 7.
- 13 Mâide 5/88.
- 14 Mu'minûn 23/51, krş. : Bakara 2/60, 168, Tâhâ 20/81.
- 15 Ankebût 29/17.
- 16 Nahl 16/114, krş. : Mülk 67/15.
- 17 Abese 80/ 24-32.
- 18 En'âm 6/14, krş. : Kureyş 106/4
- 19 Şuarâ 26/79.
- 20 Bakara 2/172, krş. : Sebe 34/15.
- 21 Bakara 2/28, 164, 243, Nahl 16/65, Hacc 22/66, Ankebût 29/63, Fussilet 41/39, Câsiye 45/5, Necm 53/44.
- 22 Zâriyât 51/58.
- 23 Muhammed 47/12.
- 24 İnsân 76/8-9, Hacc 22/28, 36.
- 25 Müddessir 74/44.
- 26 Buhârî, *Bed'u'l-Halk* 16, *Şurb* 9, Müslim, *Birr* 133.
- 27 Buhârî, *Vudû* 33, *Şurb* 9, *Mezâlim* 23, *Edeb* 27, Müslim, *Selâm* 153, 154, İmâm Malik, *Sıfatu'n-Nebî* 23.
- 28 Bakara 2/29, krş. : Câsiye 45/13.
- 29 En'âm 6/145, Bakara 2/173.
- 30 Mâide 5/3.
- 31 Bakara 2/219, ayrc. Bkz. Mâide 5/90-91.
- 32 Mâide 5/5, A'raf 7/160.
- 33 A'râf 7/157.
- 34 Bakara 2/172.
- 35 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tewîru'l-Aklî'l-Cedîdmin Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*, Tûnus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1984, IX, 135.
- 36 A'râf 7/157, Mâide 5/4.
- 37 Müslim, *Sayd* 15, 16, EbûDâvûd, *Et'ime* 32, Tirmizî, *Sayd* 9, 11.
- 38 bkz. Tevbe 9/28.
- 39 Ebû Bekir Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'ân*, thk. : Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405, I, 32.
- 40 Bakara 2/188.
- 41 Nisâ 4/10 krş. : 2, 29.
- 42 Bakara 2/35, krş. : A'râf 7/19.
- 43 Nisâ 4/160, 161.
- 44 En'am 6/146.
- 45 A'râf 7/31, krş. : bkz. Tirmizî, *Birr* 21.

- 46 Bakara 2/195.
- 47 Mehmet Görmez, *Süñnet ve Hadîsin Anlaşılmasıñda ve Yorumlanmasıñda Metodoloji Sorunu*, Ankara: T. D. V. Yayınları, 1997, s.209.
- 48 Yûsuf Kardâvî, *Süñneti Anlamada Yöntem*, çev. : Bünyamin Erul, Kayseri: Rey Yayınları, 1998, s.85, 92.
- 49 Ahzâb 33/21.
- 50 Ebû'l-Fidâİbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. : Sâmî b. Muhammed Selâmet, y. y. Dârun Tayyibe li'n-Nerşive't-Tevzî', 1420/1999, VI, 392.
- 51 Mülk 67/2.
- 52 Buhârî, *İmân* 3, Müslim, *İmân* 38, 57.
- 53 En'am 6/162.
- 54 Bkz. Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Veçîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. : Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422, II, 369.
- 55 Lokmân 31/20.
- 56 Bakara 2/172.
- 57 Tirmizî, *Edeb* 41.
- 58 İlgili rivayetler için bkz. Muhammed b. Süleymân Rûdânî, *Cem'ul-FevâidminCâmin'Ul-Usûl ve Mecma'ü'Z-Zevâid*, çev. Naim Erdoğân, y. y. : İz Yayınları, t. y., III, 93-101, İbn Mâce, *Tıb* 7, 8, Sadık Cihan, "Hz. Peygamber'in Süñnetinde Yeme ve İçme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1982): 34.
- 59 Müslim, *Eşribe*169.
- 60 Tirmizî, *Et'ime* 39, İbnHanbel, *Müsned*, I.441.
- 61 Cihan, s.34.
- 62 Haşır 59/19.
- 63 Âl-i İmrân 3/191.
- 64 Nûr 24/37.
- 65 Zuhuf 43/36.
- 66 Ebû'l-BerekâtNesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. : Yûsuf Ali Bedyevî, Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419-1998, III, 272-273.
- 67 Bakara 2/152, Ahzâb 33/41, Cuma 62/10.
- 68 Bakara 2/40, 47, 122, 231, Âl-i İmrân 3/103, Mâide 5/7, 11, 20, A'râf 7/69, 74.
- 69 EbûDâvûd, *Edeb* 18.
- 70 Müslim, *Eşribe* 105-106.
- 71 EbûDâvûd, *Et'ime* 16, Tirmizî, *Et'ime*47.
- 72 Tirmizî, *Eşribe*13
- 73 Müslim, *Eşribe*102, Ebu Dâvûd, *Et'ime*16.
- 74 Müslim, *Eşribe*102.
- 75 Ebu Dâvûd, *Et'ime* 16.
- 76 Müslim, *Eşribe* 103, Ebu Dâvûd, *Et'ime* 16.
- 77 Ebu Dâvûd, *Et'ime* 15, İbnMâce, *Et'ime*17.
- 78 Tirmizî, *Et'ime* 47.
- 79 Râ'd 13/20.
- 80 Müslim, *Eşribe* 105, Mâlik, *Sfatu'n-Nebî* 6.
- 81 Müslim, *Eşribe* 102.
- 82 İbnHanbel, *Müsned*, VI, 20.
- 83 Buhârî, *Et'ime* 8, 22, *Rikâk* 17.
- 84 Heysemî, *Mecma'*, V, 23.
- 85 Buhârî, *Et'ime* 2, 3, Müslim, *Eşribe* 108-109, Mâlik, *Sfatu'n-Nebî* 31.
- 86 Buhârî, *Et'ime* 13, *Abkâm* 43, Tirmizî, *Et'ime* 28, İbn Mâce, *Et'ime* 6, Dârimî, *Et'ime* 31, krş. : bkz. İbn Mâce, *Mukaddime* 21, İbnHanbel, *Müsned*, II, 125, 127.
- 87 Müslim, *Eşribe*113.
- 88 Buhârî, *Vudû'* 18, *Eşribe*25, Müslim, *Tabâret* 63-65, Heysemî, *Mecma'*, V, 78.
- 89 Buhârî, *Menâkıb* 23, *Et'ime* 21, Müslim, *Eşribe* 187-188.

- 90 Müslim, *Eşribe* 131, 133.
- 91 Mâlik, *Sıfatu'n-Nebî* 36.
- 92 Tirmizî, *Zühd* 47, İbn Mâce, *Et'ime* 50, İbn Hanbel, *Müsned* IV, 132.
- 93 Buhârî, *Vudû* 18, *Eşribe* 25, Müslim, *Tabâret* 63, 65.
- 94 Ebu Dâvûd, *Et'ime* 15, İbn Mâce, *Et'ime* 17, krş. Cihan, s.39.
- 95 Buhârî, *Et'ime* 11, Müslim, *Eşribe* 178, 179, 181.
- 96 *Tirmizî, De'avât*, 56, *Ebû Dâvud*, *Et'ime*, 52
- 97 Buhârî, *Et'ime* 54.
- 98 Tirmizî, *Et'ime* 39, İbn Hanbel, *Müsned*, I, 441.
- 99 Heysemî, *Mecma'*, V, 30.
- 100 D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Yeni Şafak, y. y. t. y. s.603, 660, 1014. Mevlüt Kaya, "Ailede Anne-Baba Tutumlarının Çocuğun Kişilik ve Benlik oluşumundaki Rolü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1997), s.4-5, İnsanı ifade etmek bakımından şahsiyetin karakterden daha geniş bir kavram olduğunu ve karakterin, şahsiyetin sadece bir yönünü teşkil ettiğini ifade edenler de vardır. bkz. Hüseyin Peker, "Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1986), s.102.
- 101 Neda Ermaner, "Şahsiyet Terbiyesinde Dinî Kültürün Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX., 1976, s.43.
- 102 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: 1992, s.404; Hüseyin Atay, "Memleketimizdeki İlim ve Din Anlayışı Üzerine, Şahsiyet Buhranının Sebepleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (1969), s.84.
- 103 Huy, karakter ve kişilik kavramlarının aralarındaki fark için bkz. Fatih Gültekin, "Katkı Maddelerinin İnsan Kişiliği Üzerindeki Etkisi", *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya: 2013, s.83-84.
- 104 Rifat Okudan, "Elmalı Erenlerin Nefis Terbiyesi ve Kişilik Oluşumu", *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya: 2013, s.179.
- 105 Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, 1334, I., 53, Arapça'da maddi yapı için "halk", manevi yapı için ise "huluk" kelimesi kullanılmaktadır. bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlak İlmi ve İslâm Ahlakı*, Sadeleştiren: Ali Arslan Aydın, Nûr Y. II. Baskı, Ankara: 1991, s.4., ayrc. bkz. Abdülkerim Zeydan, *İslâm'da Da'vet ve Tebliğ*, çev. Ruhi Özcan, Hisâr Y. İstanbul: 1979, s.47. Ayrc. Bkz. Şakir Gözütok, "Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi", *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya: 2013, s.129.
- 106 Bu bağlamda ahlakı; bir erdem in ya da erdemsizliğin sürekli bir yaşam tarzı ile karaktere dönüşmesi şeklinde tanımlayanlar da vardır. bkz. Abdullah Dıraz, "Ahlak ile Eğitimin Alâkası", çev. Hüseyin Emin Sert, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (1997), s.117, Gözütok, s.129-130.
- 107 Ali Rıza Aydın, "Çocuğun Dini Şahsiyet Kazanmasında Ailenin Önemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, s.212.
- 108 Mustafa Şekip Tunç, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Y., 1949, s.140.
- 109 Suat Yılmaz, "Sağlıklı Beslenme ve Kişilik Oluşumu Üzerine Etkileri" *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya: 2013, s.122.
- 110 Gültekin, s.84-85.
- 111 Özellikle mahkûmlar üzerinde besinsel destek verilerek yapılan bir araştırmada anti-sosyal ve şiddet içeren davranışların azaldığı gözlenmiştir. Bkz. Gültekin, s.85-86.
- 112 Gültekin, s.86-87.
- 113 Gültekin, s.87.
- 114 Yılmaz, s.124.
- 115 Gültekin, s.90-95.
- 116 Tirmizî, *Tefsîr* 83, İbn Mâce, *Zühd* 29.
- 117 Heysemî, *Mecma'*, I, 61, krş. : Zeynulâbidîn Münâvî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu Câmîi's-Sağîr*, y. y. : el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1356, VI, 292.

- 118 Hayreddin Kara, "Kişilik Oluşumu- Modern Psikolojinin Erenlerden Öğrenebileceklerine Dair", *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya: 2013, s.60-61.
- 119 Buhârî, *İmân*39, Müslim, *Müsâkât* 109.
- 120 Tirmizî, *Birr* 55.
- 121 Hûd 11/114.
- 122 Furkân 25/70.
- 123 Mutaffifin, 83/14.
- 124 Bakara 2/74.
- 125 Müslim, *Zekât* 19.
- 126 Safi Arpağuş, "Tekke Mutfağında Nefis Terbiyesi", *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya: 2013, 155, ayrıc. Mesnevî, I, b.1644-1648.
- 127 Tâhâ 20/124.
- 128 Cemaluddîn Kâsmî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418, VII, 154-155.
- 129 Sadık Yalsızuçanlar, "Sohbet Canı Semirtir, Ruhun Gıdalandığı Sohbet" *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya: 2013, s.51.
- 130 Râ'd 13/28.
- 131 Bahar Tezcan, *Obez Bireylerde Benlik Saygısı, Beden Algısı ve Travmatik Geçmiş Yaşantılar Basılmamış Uzmanlık Tezi*, Sağlık Bakanlığı Bakırköy Prof. Dr. Mazhar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi, İstanbul: 2009, s.12-13.
- 132 Tezcan, s.13.
- 133 Tezcan, s.14.
- 134 Tezcan, s.15.
- 135 Tezcan, s.21-22, Psikoloji Literatüründe obezite ile benlik değerinin azalması arasında doğrusal bir ilişki olduğuna dair araştırmalar çoğunluktadır. Obezlerde depresyon ve benlik saygısı düzeylerini incelemek amacıyla gerçekleştirilen ve 87 obez kadınla yapılan bir çalışmada obezlerin % 42.5'inin depresif olduğu, %58.6'sının benlik saygısının düşük olduğu tespit edilmiştir. Tezcan, s.22.
- 136 Tezcan, s.23, 26.
- 137 Şems 91/7.
- 138 A'râf 7/31
- 139 Okudan, s.184-185.
- 140 Vahit Göktaş, "Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle İlgili Görüşleri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, XVI:50 (2012), s.54.
- 141 Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. : Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf, Kâhire: Dâru'l-Meârif, s.39.
- 142 Öncel Demirtaş, "Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevi Olgunluk, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XI: 1 (2011), s.81-82.
- 143 Demirtaş, s.83. Göktaş, s.49-50.
- 144 Arpağuş, s.155-156.
- 145 Kara, s.64.
- 146 Müslim, *Zikir* 73.
- 147 Bakara 2/183.
- 148 Tirmizî, *Deavât* 87.
- 149 Buhârî, *Nikâh* 2.
- 150 Buhârî, *Savm* 9, Tirmizî, *İmân* 8.



# Fıkıh-Felsefe İlişkisi

*Fıqh and Philosophy*

Halit ÜNAL\*

## Giriş

**İlim**, insana doğuştan verilen yetilerle elde edilen ve öğrenme çabasıyla daima canlı kalan, gelişen ve yenilenen bir olgudur. İlmî teşvik eden ve canlı tutan, kâinattaki hârikulâde güzellikler ile insanın merak duygusunu tahrik eden esrarengiz olaylar ve sürekli arayış içinde olan ve bir türlü tatmin olmayan insan ruhudur.

İnsanın fitrî bir özelliği olarak öğrenme, anlama ve yorumlama faaliyeti ilk insandan beri var olmuştur. Maddî-manevî ihtiyaçlar, rahat ve konforlu yaşama arzusu ve entellektüel tatmin duygusu ilmî ve fikrî faaliyetleri geliştirmiş; farklı ilim dallarının meslek ve sanatların doğmasına zemin hazırlamıştır.

**Fıkıh**, mükellefin dinî naslarla bildirilen hak ve görevlerini bilmesi, naslar yardımıyla eylem ve davranışlarının hukuki sonuçlarını anlama çabasıdır. **Felsefe** ise “insan zihninin eşyayı yorumlaması; insan aklının varlık ve oluşu sorgulaması”dır.<sup>1</sup> Her iki bilim de akli ve duyuları bilgi kaynağı olarak kullanmakla birlikte fıkıh dinî naslara felsefe ise akla ve akli çıkarımlara öncelik verir.

Bu makalede fıkıh ve felsefenin tanımını ve ilgi alanlarıyla ilimler tasnifi içindeki yerine temas ettikten sonra “düşünme, anlama ve yorumlama” ortak paydasından hareketle bu iki ilim dalı arasındaki ilişkiyi, imkân nisbetinde ortaya koymayı deneyeceğiz. Fıkıh temel İslâm bilimlerinden olduğu için araştırmamız Kur’an ve Sünnet ve rey (akıl) kaynaklarına bağlı olarak gerçekleştirilecektir.

---

\* Prof. Dr., Avrupa İslam Üniversitesi.

Fıkıh-felsefe ilişkisine geçmeden önce bu ilimleri temellendirmek üzere “fıkıh”la anlam benzerliği bulunan “ilm”in<sup>2</sup> ve “felsefe” nin Arapça karşılığı olarak kullanılan “hikmet”in izahını yapmamız gerekecektir.

## I. İlim ve Hikmet

### 1. İlim

“Bir şeyin hakikatini idrak”<sup>3</sup> manasına gelen *ilim*, İslâm’a göre, bir nesneyi ve bir olayı Allah’ın ve O’nun elçisinin bildirmesiyle (vahiyle)<sup>4</sup> ve/veya duyular ve akıl vasıtasıyla tanıyıp kavramakla<sup>5</sup> elde edilen sistemli bilgidir.<sup>6</sup>

İnsan, duyuları vasıtasıyla varlıkları tanır ve algılar; olayları müşahede ederek zihninde o nesne ve olay hakkında bir tasavvur oluşturur. Buna duyuların bilgisi (mahsûs bilgi) denir. Akıl yürütme yoluyla elde edilen, delillerle isbatlanmış bilgi aklî bilgidir. İnsanın ne olduğu, nereden gelip nereye gittiği ve ne olacağı gibi sorulara cevap arayan bilgi ise felsefî bilgidir.<sup>7</sup>

Temel prensipleriyle birlikte ilim ve ilim objeleri ile ilgili en tatmin edici açıklamayı yapan vahiy bilgisidir.” Görülen ve görülmeyen her şeyi bilen” ve “her şeyi yaratan”(Ra’d 60; En’am 102) Allah, Kur’an’da gerçek bilgiyi, ilim ve hikmeti, öğretmiş ve bu bilgiyle insanlar arasında adaletle hükmetmesini Peygamberine emretmiştir.<sup>8</sup>

İlimle ilgili bu genel malûmattan sonra konumuz olan “Fıkıh-Felsefe ilişkisi”ne hazırlık mahiyetinde *fıkıh* ile *hikmet* arasındaki münasebete temas edelim:

İnsanın yaratılış gayesi Allah’ı tanımak ve O’na kulluk olduğu için (Zâriyat 56) İslâm insanların şirkten uzak sahih bir imanla işleyecekleri salih amele büyük değer vermiştir. Dolayısıyla iman ve amelle ilgili ilimler olan Kelâm ve Fıkıh İslâmî ilimler içinde ayrı bir öneme sahiptir. Ebû Hanîfe (r.) ın (v.80-150) Kelâm (İtikad) bilgisine el-fıkhu’l-ekber (en büyük fıkıh) demesi, Kelâm ilminde belli bir noktaya geldikten sonra da insanların en çok ihtiyaç duyduğu fıkıha yönelmesi bunun açık ifadesidir.

Fıkıh, dinî hükümleri hikmet ve incelikleriyle anlamak demektir. Kur’an, mükellefin eylem ve davranışlarına ilişkin hükümleri hikmetleriyle açıklayan mübîn bir kitaptır. Aşağıda açıklayacağımız gibi *fıkıh*, sadece dinî hükümleri bilmek değil aynı zamanda uygulamaktır.<sup>9</sup> Bu anlamda *hikmet* ile *fıkıh* ilim-amel bütünlüğünü ifade eden ve birbiriyle yakın ilişkisi bulunan iki kavramdır.

## 2. Hikmet

**Hikmet**, “ilim ve akılla hakkı bulmaktır.”<sup>10</sup> Allah için hikmetin manası O’nun eşyayı (varlıkları) en iyi bilen olması<sup>11</sup> ve varlıkları bir gaye ve maksada göre yaratmasıdır. İnsan için ise hikmet, onun varlıkları tanıyıp iyi işler yapmasıdır.<sup>12</sup> Geniş bir anlam yelpazesine sahip olan hikmet “ insanı iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü olandan alıkoyan”, “söz ve fiilde isabet”, “doğruyu bilmek, doğruyu yapmak”, “ilim-amel uygunluğu ve bütünlüğü” gibi anlamlara gelmektedir. Tehânevî “hikmet ilmi” (ilmü’l-hikme) tabirinin felsefe karşılığında kullanıldığını kaydeder.<sup>13</sup>

Allah Tealâ Hakîmdir. Boş, gayesiz ve hikmetsiz hiçbir iş yapmaz. O, **الحكم** **الحاكمين**: “Hüküm verenlerin en üstünü”dür. Kur’an da hakîm bir kitaptır. Ayetleri muhkemdir.<sup>14</sup> Hikmetin “Kur’an hakikatlerini bilmek, âyetlerin nâsîh, mensuh, muhkem ve müteşabihini bilmek” olduğu söylenmiştir.<sup>15</sup> “و يعلمهم الكتاب والحكمة” “Onlara Kitabı ve Hikmeti öğretir” (Al-i İmran 164) âyetinde Kitab Kur’an ile hikmet ise Sünnet ile tefsir edilmiştir.

İnsanın gayesiz ve başboş yaratılmadığı bazı âyetlerde ifade edilmekte, (Kıyâme 36; Ankebût 2) müminlerin özelliklerinden söz edilirken “onlar boş söz ve işlerden yüz çevirirler.” (Mü’minûn 3; Furkan 72) denilmektedir. Mü’minlerin “yapmadıklarını söylememeleri”, “başkalarına iyiliği emredip kendilerini unutmamaları” (Saff 2; Bakara 44) hatırlatılmaktadır. “İyilikle kötülüğün bir olmadığı, kötülüğü en güzel yolla gidermek gerektiği”, “Hikmet ve güzel öğütle Rabbin yoluna davet etmeyi” emreden (Fussilet 34; Nahl 125) âyetlerle, “Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimsenin ya hayır söylemesi yahut susması gerektiği”ni (Câmiu’s-sağır 2/164) ifade eden hadis de bu çerçevede değerlendirilmelidir.

İlim ve hikmet kavramları ile ilgili bu açıklama ve değerlendirmelerden sonra Fıkıh ve Felsefe bilim dalları ile ilgili tahlillerimize geçebiliriz.

## II. Fıkıh ve Felsefe

Sosyal bilimlerin önemli iki dalı olan **fıkıh** ve **felsefenin** alt yapısını ve arka planını oluşturmak ve bu iki bilim dalı arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için **ilim** ve **hikmet** kavramlarını açıkladık. Aynı şekilde aralarındaki ilişkinin varlığını ve boyutunu tesbit edebilmek için, kaynağı, ilgi alanları ve ilimler tasnifindeki yeri ile birlikte **fıkıh** ile **felsefeyi** de izah etmemiz gerekecektir.

Bilim “beş duyunun algı alanına giren nesne, olgu veya ilişkilerin; gözlem, test, tümevarım, tündengelim, doğrulama gibi yöntemlerle sistematik olarak incelenmesi” dir.<sup>16</sup> “Şer’î hükümlerin delilleriyle bilinmesi” anlamına gelen

ve doğrudan doğruya müslümanın günlük hayatını düzenlediği için Hz. Peygamber döneminde fiilî olarak uygulanan “*fıkıh*”, İmam Şâfi’nin (h.150-204) er-Risâle isimli eserinde usûl ve esaslarını tedvin ettikten sonra erken dönemde ilim haline geldi. Tarih içinde olayların akışına ve ihtiyaçlara göre gelişerek zenginleşti.

Fıkıh insanın (mükellefin) eylem ve davranışlarının dinî-hukûkî hükmünün belirlenmesi çerçevesinde gelişen, yukarıdaki tarife uygun bir *bilim* olduğu halde felsefe “varlığın bilgisi veya bilimi”, “varlığın ilk ilkelerini, ilk nedenlerini araştıran bilim”<sup>17</sup> gibi genel manada tanımlanan “her ilmin prensiplerini koyan, sınırlarını belirleyen temel ve kuşatıcı” bir ilimdir.<sup>18</sup>

Fârâbî *ihşâu’l-ulûm*’da Felsefeyi, Aristo’nun *Metafizikası*nı esas alarak dördüncü fasılda *Metafizik/ilmü’l-ilâhî* adıyla; fıkıh ise Medenî ilimler (ahlâk ve siyâset) ve Kelâmıla birlikte beşinci fasılda zikretmiştir. Fârâbî’nin ilimler tasnifinde ilk dört fasıl yani dil, mantık, matematik, fizik ve metafizik teorik ilimler arasında; beşinci fasıl olan medenî ilimler ise pratik ilimler içinde yer almaktadır. Kelâm’ın pratik ilimler arasında yer alması Fârâbî’ye göre “kelâmın, sadece inanç konusunda doğru ve kesin bilgi elde etmeyi değil aynı zamanda o bilgiyi hayata geçirmeyi amaçlamasındandır.”<sup>19</sup>

Buna göre felsefe teorik, fıkıh ise pratik bir ilim olmaktadır. O halde teorik olan *felsefeyi* pratik olan *fıkıh* ile ilişkilendirmek yerine, onu fıkıhın bir bölümü ve aynı zamanda teorisi olan *usûlü’l-fıkıh* ile birlikte değerlendirmek daha doğru olur. Böylece “ilkeler ve nedenler bilimi” olan felsefe fıkıhın ilke ve esaslarını açıklamada yardımcı bir rol üstlenmiş olur.

## 1. Usûlü’l-Fıkıh – İslâm Hukuk Felsefesi

Kelime anlamından hareketle fıkıh ile felsefe arasında “aklî istidlâl yollarını kullanmak suretiyle düşünme, yorum yapma ve yargıda bulunma” şeklinde genel bir ilişkinin ve mutabakatın olduğundan söz etmiştik.

Burada fıkıh ilminin teorisi ve esasları anlamındaki fıkıh usulünü ele alarak, bir görevi de “temel kavramları, ilkeleri ve kanunları bulup karşılaştırmak”<sup>20</sup> olan felsefenin bu ilimle ilişkisini göstermeğe çalışacağız. Felsefe, açıklandığı gibi, kısaca “kaynak, neden ve ilkeler” bilimidir. *Usûlü’l-fıkıh* da kaynak, neden ve ilkelerden söz eder. O halde her iki bilim de kaynak ve metod ilmi olmakta ortaktır. Ancak usûlü’l-fıkıh sadece fıkıh (hukuk) ilminin metod ve felsefesini incelerken felsefe “her ilmin prensiplerini inceler, sınırlarını belirler”.

**Fıkıh**, “mükellefin, lehinde ve aleyhinde olan eylem ve davranışlarının hukukî sonucunu, kısaca haklarını ve görevlerini bilmesi ve bunu inceleyen ilim, **usûlü'l-fıkıh** ise bu hak ve görevleri şer'î delillerden çıkarma yöntemi ve felsefesidir. <sup>21</sup> Meselâ اقيموا الصلوة: “namazı kılınız” Şer'î bir delildir. Buna göre namaz vaciptir (farzdır). Bu bilgi fıkıh bilgisidir. Şârî (kanun koyucu) olan Allah biz mükellef olan kullarından namaz kılmalarını kesin bir ifade ile istemektedir. **Usûlü'l-fıkıh** bize اقيموا الصلوة “namaz kılınız!” ifadesinden namaz kılmanın kesin emir yani farz olduğunu delilden nasıl öğrendiğimizi açıklar: اقيموا emir fiilidir. Emir vücûb (kesinlik) ifade eder. Dolayısıyla namaz kılmak farzdır.

Bunun yanında namazın niçin farz olduğu ve hikmeti de aklî ve naklî delilleriyle usûlü'l-fıkıh ilminde açıklanır. Meselâ bir âyette “namazın insanın kötü ve çirkin davranışlardan engellediği ifade edilmiştir.” (Ankebût 45) Allah'ın “sayılamayacak kadar nimetleri olan” ihsanı bol bir yaratıcı olduğu da Kur'an'da (İbrahim 34; Bakara 251) ifade edilmektedir. Bu nimetlere şükür aklen de bir gerekliliktir.<sup>22</sup>

“Onların mallarından sadaka al; bununla onları (*günahlardan*) temizlersin, onları artırıp yüceltirsin. Ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sü-kûnettir (*onları yatıştırır.*) Allah iştir, bilendir” (Tevbe 103) âyetinde sadakanın, sadaka verenin temizleyip malının bereketini artırdığı, Hz. Peygamber'in duasının da sükûnet ve huzur sağladığı bildirilmektedir.

O halde şer'î delillerden hüküm çıkarma yanında Şârînin maksat ve gayesini dikkate alarak ve hükümlerin vazediliş hikmetini düşünerek olayları değerlendirmeye de Usûlü'l-fıkıh: İslam Hukuk Felsefesi çerçevesinde yapılan bir işlemdir. Buna **hikmetü'teşri** (şer'î hükümlerin hikmeti ve felsefesi) denmektedir.

Şer'î hükmün hikmet ve felsefesine Aile hukukundan bir örnek vererek bu bölüme son vermek istiyoruz. Câhiliye döneminde Araplar kadınlarını boşar, iddeti bitmeden tekrar alır, tekrar boşar ve iddeti bitmeden tekrar alırdı. Böylece kadın huzursuz edilir ve onuru zedelenirdi. İslâmiyet boşamayı “Allah'ın en çok buğzettiği helâl” olarak nitelendirmiş, bu kötü âdeti kaldırarak boşanmadan vazgeçme kapısını açık tutacak şekilde boşamayı üç ile sınırlandırmıştır. “Boşayan erkek, iddet boyunca boşadığı kadına nafaka vermek mecburiyetindedir. Kadının hamile olup olmadığı birinci aybaşı halinde anlaşılabilir ise de iddetin üç aybaşı haline çıkarılması, hamileliğin olmadığı kesinlikle belirmesinin sağlanmasından ötede bir psikolojik ve sosyal gayeyi gözetmektedir. Bu da, bu süre içinde erkeğin vazgeçmesini temin ve kadının da eksikliğini izâle hususunda her ikisine düşünüp taşınma fırsatı vermektir.

Dine en uygun olan boşanma budur ve kişilerin böyle bir boşanmadan sonra tekrar evlenmelerine de cevaz verilmektedir. Ayrılığın her iki tarafa zor gelmesi ve her ikisinin de hayatı biraz daha anlamaları ve önceki tutum ve davranışlarından vazgeçmeleri düşünülerek ikinci defa evlenmeleri meşru sayılmıştır. İkinci evlilikten sonra, tekrar boşanmayı gerektirecek durum avdet edebilir ve ikinci defa boşanabilirler ve son olarak bir üçüncü defa daha evliliği deneme şansı tanınır ve bu evlilikleri de iyi geçmez, neticede boşanma zorunda kalırlarsa artık bu üçüncü boşanmadan sonra tekrar pişman olup evlenmeleri meşru sayılmamıştır. Çünkü üç defa uzun bir süreyi kaplayan tecrübe ile artık geçinmelerinin mümkün olmadığı sabit olmuştur.”<sup>23</sup>

### III. İslâm Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi ve Fıkıh Usûlü

Fıkıh-felsefe ilişkisi bağlamında akıl-nakil ilişkisine de kısaca yer vermemiz gerekir. Zira Fıkıh hem aklı hem nakli delile dayanır. Fıkıh Usûlü de hem delilleri açıklayan hem de hükümleri yorumlayarak felsefesini yapan bilim olarak akla ve nakle dayanır.<sup>24</sup> Akli istidlâl yollarını kullanan felsefe ile fıkıh ve fıkıh usûlünün ortak tarafı üçünün de aklı hüküm ve delil kaynağı olarak kullanmasıdır.

Sahabe döneminden itibaren reyın (akıl) hüküm kaynağı olarak kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmış<sup>25</sup> bu, sonraki dönemlere akıl-nakil çatışması şeklinde yansımıştır. Prensip olarak İslâm’da akıl-nakil çatışması olmadığı, aklın nakli anlamak için bir vasıta olduğu, dolayısıyla akıl ve naklin birbirini tamamlayıcı bir bütün olduğu kabul edilmiştir.<sup>26</sup> Bunu İbn Teymiyye “sarih akıl, sahih nakle muvafıktır” şeklinde formüle ederek felsefeci ve sapık fırka mensuplarının vehmi olarak nitelendirdiği “akıl-nakil tearuzu”nu gidermek üzere “Muvafıkatu Sahihil-menkul Lisarihil-Ma’kul” isimli hacimli eserini kaleme almıştır.<sup>27</sup>

İslâm Hukuk düşüncesinde akıl-nakil çatışması olmayıp akıl-nakil uygunluğu olduğunu kelâm ve usûlü’l-fıkıh ilminde tartışılan “hüsün ve kubuh” konusuna temas ederek bitirelim:

Eşya ve fiillerdeki güzellik ve çirkinlik, akılla anlaşılabilir mi? Yoksa bu güzellik ve çirkinliği anlamak için Şari’in hitabı mı gereklidir? Bu konuda iki görüş vardır:

1. Bir şeyin güzelliği onun emredilmiş olmasıyla, çirkinliği de nehyedilmiş olmasıyla anlaşılır. Başka bir ifadeyle emredilen şey güzel, yasaklanan şey çirkindir.
2. Fiiller bazı kısımlara ayrılır: a) aklın tek başına güzelliğini ve çirkinliğini anladığı fiiller. Doğru söylemenin güzelliği, yalan söylemenin çirkinliği gibi. b)

Şer'i bir bilgi olmaksızın aklın tek başına güzelliğini ve çirkinliğini anlayamadığı fiiller. Namaz, oruç, hac vb. ibadetlerin güzelliği; içki, domuz vb. haram kılınan şeylerin çirkinliği.

Aklı selim ile düşünüldüğünde şeriatın emir ve yasaklarında güzellik olduğu anlaşılır. Şöyle ki:

1. İbadetler, bizi yaratan ve bize nimet veren Allah'a kulluk ve şükür için.
2. Muamelat, toplum düzeninin sağlanması ve ihtilafların sona ermesi için.
3. Münakehat, neslin çoğalması için
4. Ukubat ve hudut, din, can, mal, akıl ve namusun korunması için yapılır.<sup>28</sup>

Görüldüğü gibi dinî emir ve yasakların akli temelleri ve izahları vardır. Zira akıl teklifin esasıdır ve din, kişileri kendi hür iradeleri ile bu emir ve yasaklara uymaya sevk eden nizamın adıdır.

## Sonuç

Fıkıh-felsefe ilişkisini bir makale çerçevesinde incelemeye çalıştık. Akletmeyi ve düşünmeyi emreden âyetleriyle, Hakîm olan Allah Teâla hakîm olan Kur'an'ın da vahyi anlamak için akli aktif olarak kullanmamızı istemektedir. Teklifin esası yani mükellefi dinî emir ve yasaklara uymakla sorumlu tutmanın esası akıldır. Dolayısıyla akli olmayan sorumlu değildir. Dinin doğru anlaşılıp yorumlanmasında ve uygulanmasında aklın ve akli istidlâllerin önemi inkâr edilemez.

Fıkıh zahirî (objektif) delillere dayalı olarak bir eylem ve olayı anlayıp hükme bağlamaktır. Sezgi (keşif, rüya vb.) objektif olmayan araçlar, din psikolojisi gibi başka bilim dallarında değerlendirilebilirse de, fikhî çıkarımda delil olarak kullanılamaz. Çünkü bunlar değişken ve sübjektiftir.

İllet ve hikmetini akılla bilemeyeceğimiz ve olduğu gibi uygulamak zorunda olduğumuz sınırlı sayıdaki emir ve yasakları (nasları) bir tarafa bırakırsak sosyal hayatta cereyan eden birçok olayı nasların ruhuna uygun olarak akıl ile çözebiliriz.

Bu noktada felsefenin, zihne farklı düşünüş ve algılama yolları göstererek; çözüm öneri ve yöntemleri sunarak, fıkha yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. Hatta felsefenin bütün sosyal bilimler için problemlerin tahlili ve çözümünde perspektif sunan ve açılım sağlayan değerli katkıları olduğu düşünülebilir. Zira felsefe bütün insanlığın ortak düşünce hazinesidir.

## Notlar

- 1 Ömer Demir ve Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ankara: Vadi Y., s.87
- 2 İlim ve fıkıh kelimelerinin ikisi de bilmek anlamak ve kavramak manalarına gelir. İlim bir şeyin hakikatını ve gerçek mahiyetini anlamak olduğu halde fıkıh inceliklerini, detaylarını ve diğer varlıklarla ilişkisini, özelliklerini anlamak demektir. Peygamberimiz (s. ) Abdullah b. Abbas (r. ) için التاويل و علمته فى الدين و الله فقهه فى الدين “Allah’ım onu dinde fakih (ilim ve anlayış sahibi) kıl ve ona tev’vili (Kur’an’ı tefsir ilmini) öğret!” buyurmuştur.
- 3 العلم ادراك الشئ بحقيقته Bir şeyin hakikatını idrak ya zâtını bilmekle yahut delillere dayanarak bir şeyin varlığına ve yokluğuna hükmetmekle olur (Râğıb el-İsfahânî, Müfredât, 343).
- 4 Nesnelerin bilgisini insanlara öğreten Allah olduğu gibi akıl ve düşünce gibi ilim öğrenme vasıtalarını yaratan da Allah’tır. Allah Peygamberlere indirdiği vahiy ile ilmi öğretmiştir. وعلم ادم الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه “Allah bütün isimleri Âdem’e öğretti” (Bakara 31); “Rahmân Kur’an’ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona açıklamayı öğretti.” (Rahmân 1-4)
- 5 Bilgi, bilinen bir nesneye yönelik kavrama faaliyetidir; Bilinen bir nesneyi ve bir şeyin biçiminin zihinde oluşumunu ifade eder. (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi Bilgi md. )
- 6 Tanımı, türlerinin ayırımı, değer ve sınırının belirlenmesi gibi konular “bilgi teorisi”nde işlenen ilmin kaynakları, İslâm’a göre, duyular (havâss-ı selîme), akıl ve vahiy (nakil/haber-i sâdık=doğru haber) dir.
- 7 Bilgi, kazanılması ve uygulanmasına göre Nazarî (teorik: Varlıkların zihinde teşekkül eden bilgisi); Amelî (pratik: uygulanan bilgi); Sem’î (duyularak elde edilen: nakli bilgi) şeklinde de ayrılır.
- 8 Kur’an’da Allah’ın varlığına ve büyüklüğüne delil olmak üzere kâinat ve kâinatta cereyan eden olaylarla ilgili bilgi verildiği gibi insan, toplum, tarih ve sosyal olaylarla ilgili bilgiler de verilmektedir. Peygamberler Allah’tan aldıkları vahiy insanlara öğreten ve insanlar arasında adaletle hüküm veren elçilerdir: والحيكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون “Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab’ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdik.” (Bakara 151); لا تكن للجانين “انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله و لا تتبع اهوائهم” (Mâide 49). Allah’ın ilmi zâtîdir ve küllîdir. Öğrenme yoluyla ve vasıtayla değildir. “O görülen ve görülme-yeni bilir. çok büyüktür, yücedir.” (Ra’d 60) İnsanın bilgisi ise temelde “Allah’ın insanlara bilmediklerini öğretmesine” (Alak 5) dayanır.
- 9 Hikmet doğru hüküm verme ve bu hükmü yerinde ve güzel uygulama demektir. Fıkıh ile hükmetin bu ortak anlamını ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا “Kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir.” (Bakara 269) âyetiyle “Allah kimin hayrını dilerse onu dinde fakih (anlayış sahibi) yapar.” (Câmiu’s-sağîr, 27169) hadisi teyid etmektedir. Zira hayır ancak ilim ve amelle gerçekleşir.
- 10 İsfahânî, age., 127; Hikmet bir şeyi yerli yerine koymak demektir. Hikmet ile aynı kökten olan *hüküm*, hikmetten daha geneldir ve “ilim ve fıkıhla birlikte yargıda bulunmak”; bir dâvayı adalet ve nesafet ilkelere göre karara bağlamak manasına gelir. “Hikmet ve hüküm” “bilmek” (ilim) ve anlamak (fıkıh) manalarında eş anlamlı iki kelimedir. Meselâ ona -Hz. Yahya’ya- çocuk iken hüküm verdik” (Meryem 12) âyetinde geçen hüküm “bilme ve anlama” manasıyla hikmet demektir.” (DİA, Hikmet md. )
- 11 “Yaratan hiç yarattığını bilmez mi? O Latîftir, her şeyden haberdardır. (Mülk 14) يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور “O, gözlerin hâin bakışların ve kalplerin gizlediklerini bilir.” (Mümin 19)



- 12 “Biz yeri, göğü ve arasındakileri batıl ve hikmetsiz olarak yaratmadık.” (Sâd 27) *وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا* “Biz Lokman’a hikmeti verdik.” (Lokman 12)
- 13 Geniş bilgi için bkz. DİA, Hikmet md.
- 14 “Elif Lâm Râ. İşte bunlar hikmet dolu Kitab’ın âyetleridir.” (Yunus 1) *الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير* “Elif Lâm Râ, (Bu sana indirilen), hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır.” (Hûd 1)
- 15 İsfahânî, age., “Hikmet” md.
- 16 Demir ve Acar, age., s.37
- 17 Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, “Felsefe” md.
- 18 DİA, “İhsâu’l-Ulûm” maddesi.
- 19 DİA, aynı yer.
- 20 Sosyal Bilimler Ansiklopedisi aynı yer.
- 21 Usûlü’l-fıkha İslâm Hukuk Felsefesi denilip denilmeyeceği tartışmaları için bkz. H. Atay İslâm Hukuk Felsefesi 20 vd.
- 22 Şer’î delillerden usulüne göre hüküm çıkarma ve hükümlerin illet ve hikmetlerini açıklamaya birçok örnek verilebilir. Ezcümlle *الصيام* “Oruç size farz kılındı” *و لله على الناس حج* “Beyti hacctemek Allah’ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır” âyetlerinde orucun ve haccin farz olması hükmünü *كتب* (yazıldı/farz kılındı), ve *على الناس* (insanlar üzerine bir borçtur) manasından çıkarıyoruz. Buradaki hüküm çıkarırken dayanağımız Arapça dilidir. Arapça’da *كتب* yazıldı/farz kılındı demektir. *على الناس* de insanlar üzerine bir borçtur manasındadır. Orucun farz kılınması hikmetini âyetin sonundaki *لعلكم تتقون* “umulur ki korunursunuz” ifadesi açıklamaktadır.
- 23 Abdulvehhab Hallaf, İslâm Hukuk Felsefesi, çev. Hüseyin Atay, s.8,9.
- 24 “Fıkıh usulü yalnız nasların hüküm ifade ediş keyfiyetini anlama metodolojisi değil bütün bir sosyal varlık alanını hem tasvir hem de yeniden inşa edip sürdürmeyi amaçlayan, bu haliyle hukuk, ahlâk, bilim ve sanat alanlarını temellendirmeyi hedefleyen Batılı disiplin ve yaklaşımlarla mukayeseye elverişli bir toplumsal teori şeklinde görülmelidir. Fıkıh usulü hem akli hem nakli ilkeleri bünyesinde toplamış, nakli yönü de bulunan akli bir ilimdir.” (DİA, Usûl-i Fıkıh md.)
- 25 Sahabe döneminde re’yi Kur’an ve sünnette hükmü bulunmayan şer’î bir mesele hakkında ehil bir kimsenin kendi kanaatini söylemesi şeklinde anlaşılmaktaydı. Hz. Ebu Bekir böyle bir durumda re’yi ile icthad ederek: “Bu benim görüşümdür. Eğer doğruysa Allah’tandır yanlış ise bendendir. Bunun için de Allah’tan affımı isterim.” demiştir. Hz. Ömer de: “Ey İnsanlar! Yalnız Rasûlullah zamanındaki re’yi doğru idi. Çünkü Allah ona gösteriyordu. Bizim re’yimiz ise zandan başka bir şey değildir.” Hz. Ömer bununla şu ayeti işaret ediyordu: “Ey Muhammed! Doğrusu insanlar arasında Allah’ın sana gösterdiği gibi hükmedesin diye Kitab’ı sana hak olarak indirdik.”
- 26 Bkz. Fazlurrahman, İslam, çe. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, s.140.
- 27 İbni Teymiyye adı geçen eserinde akıl-nakil çatışmasının şu şekilde giderileceğini ifade etmektedir: “Din ve akıl çatışırsa dinin takdimi gerekir. Çünkü akliselim dinin bildirdiği şeylerin tamamını tasdik eder. Halbuki din aklın kabul ettiği şeylerin hepsini tasdik etmez.” (İ. Teymiyye, age. I/116)
- 28 Zencani, Tahriru’l-Furû’ ale’l-Usul, Beyrut 1987, s.244 vd.



# İnsan Hürriyeti

*Human Freedom*

Gürbüz DENİZ\*

Hürriyet konusunda her dünya görüşü, her felsefî sistem ve her din kendi paradigmasının değerleri noktasında farklı tanımlar yapmaktadır.

Çok popüler olan bir tanıma göre; insanın istediğini yapması-yapabilmesi ve istediğini elde etmesi o kimsenin hürriyetidir. Bu, bugünün egemen dünyasında, liberalizm adına, kabul gören en meşhur tanımdır. Bu tanımda insanın yapıp ettiklerine bireyin kendi bazında herhangi bir sınırlama getirilmemektedir. İnsan tek yönlü olarak yalnızca kendi menfaatini veya arzularını fiillerinin eksenine alan bir varlık olarak konumlandırılmıştır.

Başka bir görüşe göre, insanın her şeyden tecrit olması, soyutlanması insanın *hür olma* halidir. Bu tanımın gerekçesi; insanı arzularının ve hırslarının köle ettiği kaygısıdır. Özellikle sûfî literatürdeki her şeyi terk inancının sonucu böyle bir tanım ortaya çıkmıştır. Hatta terki de terk etmek gerekmektedir.

Birinci tanımda olduğu gibi bu tanımda da irade tek taraflı olarak tezahür etmekte, zıtlar arasında seçicilik söz konusu edilmemektedir.

Üzerinde durmak istediğimiz filozofumuz İbn Sina'ya göre ise hürriyet; insanın doğuştan sahip olduğu istidatlarını, fiilleriyle iradî bir şekilde dengede tutabilme gayretidir. Bu gayret, gerilim ve şuur halidir.

Çünkü İbn Sina'ya göre; “her fazilet, iki reziletin ortasındadır. Sözgelimi iffet, taşkınlıkla haz alamamanın; cömertlik, savurganlıkla cimriliğin; tevazu, kibir ile sevginin; incelik, kasılma ile sefahatın ortasındadır. Haya, arsızlıkla her şeyden çekinme arasındaki orta yerdedir. Bu orta olma halleri veya dengede bulunma hali kişiden kişiye, yani kişinin karakterine göre farklılık arz etmektedir.”

---

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İşte bu ortada olma hali, her şeye yapısına göre dengesini vermek olduğundan, insan iradesinin çok güçlü bir şekilde devrede olmasıyla mümkün olabilmektedir.

Hür olma, irade ile beraber ihtiyarın da aktif olduğu şuur halidir. İbn Sina'nın bu tanımı; hürriyetin tahakkuku için gerekli olan üç halin üçünü de kapsamaktadır. Öncelikle ne yapmak ve ne ile yapmak gerektiğini bilmek gerekmektedir. Sonra bu bilinenler içinde, kişiye uygun olan ihtiyar ve irade ile seçilecek, sonra da kişi kudreti ile bu fiili icra edecektir.

Tanımlarını ele aldığımız bu üç hürriyet halinin eleştirileri ise şöyle yapılmaktadır:

**Birinci tanımın eleştirisi olarak;** insan her istediğini yapmaya yöneldiğinde ve her istediğini elde etmeye gayret ettiğinde, kendisinden fedakârlık yapmak zorundadır. Kişi zamanını, yani ömrünü kendi benliği ve kişiliği dışındaki şeylere hasredeceğinden kendisi, kendisi dışındaki şeylerin kölesi gibi bir tehlike ile karşı karşıya kalabilir. Bu da tok iken aç, zengin iken fakir olarak ömrü tüketmek demektir. Böyle bir hürriyet halinde doyuma ulaşma ya da tatmin olma imkânı zor görünmektedir.

**İkinci tanımın eleştirisi olarak;** bu durumda o, masivallahı mutlak manada terk etmek anlamına gelmektedir. Böyle bir durum insanın doğasına aykırıdır. Bu aykırılıktan dolayı, bir aşırılıktan başka aşırılıklar insanı egemenliği altına almaktadır. Bununla beraber ikinci tanımla insan, birinci tanıma nispetle hürriyetin temel ögesi olan İRADESİNİ daha fazla kullanmaktadır. Çünkü birinci tanımda insanın arzuları insanı çokça tahrik etme imkânına sahiptir. İkinci tanımda ise arzulara rağmen iradeyi ters yönde kullanma azmi bulunmaktadır.

**Üçüncü tanımın eleştirisi** olarak ise; bu işin, bu hürriyet halinin çok zor elde edileceği üzerinde durulmaktadır. Bu hürriyet halinde hem birinci tanımda olduğu gibi arzuların hakkını vermek ve hem de ikinci tanımda olduğu gibi arzulara hakkı olmayan şeyi vermemek gerekmektedir. Bu durumda da ilim, irade, ihtiyar ve insanın yapabilme kudreti sürekli yakaza halinde olmak zorundadır.

İşte bu sebeple insan gerilim içindedir. Elden geldiğince yaptığı her şeyin farkında olması gerekmektedir.

Şunu bilmek gerekir ki hürriyet; ister maddî düzlemde olsun isterse manevî düzlemde olsun, elde edilmesi kadar korunması da gerekli ve zor olan bir haldir.

**Doğumdan ölüme kadar hür kalabilmek için** ona emek vermek gerekir. Bu emekte, ne aşırı elde ediş ne de aşırı bir şekilde terk ediş söz konusu ol-

madığından, terazinin kefelerinin tek tarafa eğilmemesi için yani **adil olmak için** çok hassas olmak lazımdır.

Bazı hürriyet tanımlarında ifade edildiği gibi hürriyet; başkasının hakkının başladığı noktada biter. İşte bunun gibi hiçbir yeteneğe, hiçbir uzva diğerinin hakkını kaptırmadan, her bir uzvun hakkını vermek, hakiki manada bireyin hür olması olarak ifade edilmektedir.

Genel çerçevesini çizdiğimiz bu üç hal, hürriyet hakkındaki genel geçer üç tanımı temsil etmektedir. Bununla beraber başka hürriyet tanımları da mevcuttur. Bu sebeple:

### “Hürriyet, tanımında da hürdür” denilmiştir.

Büyük filozof İbn Sina'nın felsefî sisteminde insan; **Meratibu'l Vücut skalasında üçüncü makamı işgal eden bir varlıktır**. Kendisinden üstün olan varlıkların; insanın ilmi, iradesi ve kudreti üzerinde kesin bir şekilde egemenlikleri vardır. Kendisinden aşağıda olan varlıklar üzerinde ise insanın mukayyet egemenliği bulunmaktadır.

İnsan, ancak kendisiyle aynı statüde bulunan ve kendisinden aşağıda bulunan bu varlıklar âleminde hürriyet imkanına sahiptir.

İnsanın üzerinde olan, insanın kendilerine tabi olduğu ve onlar istemese, insanın hiçbir şey yapmadığı, yapamadığı varlıklar şunlardır:

1. Allah Teâlâ yani Allah'ın mutlak ilmi, mutlak kudreti vs.
2. Melekler, filozofun lisanıyla **Melekût Âlemî** veya **Faal Aklın** Allah adına insan üzerindeki faillikleri.

En yüce makamda bulunan Allah Azze ve Celle'nin varlığı, ilmi, iradesi, kudreti, ihtiyarı yaratılmış olan bütün varlık âlemlerini bilfiil kuşatmıştır. Bu kuşatım; O'nun Evvel, Ahir, Zâhir ve Bâtın olmasında mündemictir. Hiçbir şey O'nun ilmi ve iradesi dışında değildir. “Düşen hiçbir yaprak yoktur ki, onun bilgisi Allah'ın ilminde bulunmasın.”

Bu itibarla; **Allah'ın varlığı ilmi; İlmi ise varlığıdır**. Diğer bütün isim ve sıfatların manaları ve fiillikleri de Allah'ın zatında mevcuttur. **O'nun bilmesi yaratmasıdır**. Yaratması ise zaman ve mekân üstüdür. O halde Allah, insanı yaratırken ona hürriyet alan ve imkânının ne kadar olacağını da vermiştir.

Biz insanların bu hususlarda yani Allah'ın zatı ve isimleri hususunda söylediğimiz ve söyleyeceğimiz **her söz ve tanım**; bizim beşer olmamız dolayısı ile beşeridir. Her sözümüzden ve filimizden Allah'ı tenzih etmek zorundayız.

## **Bu acizyetimiz nedeniyle;**

Biz insanların Allah adına irtibatlı olduğu varlık alanı, imanın ikinci ilkesi olan **Melekût âlemi** veya **meleklerdir**. Bizim bütün yapıp etmelerimiz bu varlık alanı dolayısı ile Allah'a varır ve Allah'tan da bize her şey bu varlıklar dolayısı ile ulaşır.

Biz insanlar ise Allah adına yeryüzünde **halifelik görevini inşa ederiz**. Yeryüzünü imar eder, her yaratılmışı yaratılışına uygun bir şekilde kullanırız. Bu hususta Allah Teâlâ bize; herhangi somut, maddî bir sınırlama getirmemiştir. Bizim bu hususlarda kendimizi sınırlamamız; herhangi maddî bir engel dolayısı ile olmayıp tamamen soyut olan inançlarımız dolayısıyladır. Yani bu hususta fiili hürriyete sahip bulunmaktayız. **Bu fiili hürriyetimiz;** başta kendimiz ve diğer varlıkların yaratılış sebebine uygun hareket etmemizdir. Sebepsiz hürriyet olmadığı gibi sebepsiz mesuliyet de yoktur.

İnsan olarak hürriyet alanımız; insan ve diğer yaratılmış olan varlıklar âlemi ile sınırlıdır.

**Ğayb âlemine ilişkin fiiliyatımız ise yalnızca dua ilemdir.** O da hissî fiiliyattan çok metafizik dönüşümler şeklinde tezahür etmektedir. Duaya cevap; mümkün âlem olan melekût âleminde değişimin imkânından dolayı mümkündür.

**İbn Sina'ya göre Allah;** bütün kâinatın mutlak failidir. Failliği hem varlık olarak ve hem de diğer bütün sıfat ve esmasıyla âlemi kuşatması, onu bilfiil halde yaratmasıdır. Bu yaratımda Allah, bir insan olarak bizim **yapıp yapamayacağımız** her şeyi bizi yaratırken bizim tabiatımıza yerleştirmiştir. Yani bizim varoluş gücümüzü ya da hürriyet alanımızı Allah bizi yaratırken bize vermiştir.

Biz bütün ömrümüz boyunca, bize nispetle bi'l-kuvve olan, ancak Allah'ın yaratması olarak ise bizde bi'l-fil bulunan yetenekleri fiili hale getirmekle uğraşırız ki, bizim hürriyetimiz ve hürriyet imkânımız bu kadardır. **Hürriyet sınırimız da** varlığımızdaki istidatlarımız ile sınırlıdır. Bu sebeple İbn Sina kitaplarında şu kutlu sözü hep nakleder.

**“Her kim ne için yaratılmış ise ancak onu yapar.”** Bu sözün kaynağı, Buhari-i Şerifte, kaderle ilgili olarak şöyle geçer.

**“Her insana yaratılmış olduğu şey kolaylaştırılmıştır.”**

İnsan, tabiatında bulunmayan bir şeyle bir iş yapamaz. İnsanın gücü tabiatında olanla sınırlıdır. Bu gücü veren ise Allah'tır.

**İnsan hürriyeti bağlamında melekler veya Faal Akıl** ise biz insanların ilahî olan ile ilişkimizin sınırlarını belirleyen varlık alanlarıdır.

Biz insanlara ilahî yardım, ilahî kudret, ilahî ilim melekler ve melekût âlemi vasıtası ile ulaşır. Bu sebeple meleklerin biz insanlar ve diğer varlık alanları üzerinde Allah adına egemenlikleri vardır. **Mukarreb** veya **filozofun ifadesi ile semavî meleklerin**, biz insanların ve diğer varlıkların irade ve kudretleri üzerinde egemenlikleri bulunmaktadır. Bizim varlık dünyamızda vuku bulan gerek irademize ilişkin olsun ve gerekse de irademiz dışındaki şeyler olsun bunların hepsinin yakın kaynağı ve sebebi, **MELEKLER**'dir. Bununla beraber Allah, fiilimizin uzak sebebidir. Bu uzaklık, bizim algı ve tasavvurumuzun yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak Allah, bütün yakın sebepleri yaratandır.

Filozofumuza göre; biz insanlar, kendi aramızda ve bizden aşağıda olan varlık âlemleri üzerinde gücümüz nispetinde hür ve özgürüz. Ancak bu varlıklara karşı hür ve özgürlüğümüz; o varlıkları meşru yoldan hareketle kullanabilmemizdir. Din bize bu hususta böyle bir meşruiyet sınırı çizmektedir. Fakat biz insanlar meşru olmayan sınırları da aşmak isteriz. İşte bu hususta Allah, melekleri vasıtası ile isterse bize izin verir, isterse biz **bir sinek bizden bir şey çalsa onu sinekten geri almaya bile güç yetiremeyiz**.

İnsanların hür olması ve hürriyetlerini kullanmaları, geleceğin ne olacağını veya nasıl olacağını bilememelerinden kaynaklanmaktadır. Eğer yarın ne olacağını bilmiş olsaydık hiçbir fiil ve eylemde bulunmazdık.

**Geleceğin bilgisinin bize meçhul olması**, bizim İbn Sina'nın ifadesi ile kendi kazamızı bilemememizden kaynaklanmaktadır (İbn Sina, meşhur olanın aksine kaza terimini kader, kader terimini de kaza yerine kullanmaktadır.)

**Bu durumda kazamız** gerçekleşmeden kaderimizi bilme imkânımız olamayacağından, biz insanlar, üzerimize düşeni yani gücümüzün yettiği şeyleri yapmakla mükellefiz. Öylesine mükellefiz ki; bizde mevcut olan, yani Allah'ın bizi yaratırken tabiatımıza yerleştirdiği bütün istidatlarımızı Allah'ın yaratmasına uygun bir şekilde fiilî hale getirmemiz zorundayız. Aksi halde üzerimize düşeni yerine getirmemiş ve hatta Allah'ın fiilini kendi irade ve kudretimiz yettiği halde, boşa çıkarmış oluruz.

**Bu sebeple;** gücümüzün yettiği bir fiilde bulunurken Mutezile gibi dinamik olmalıyız. Yani kendi fiilimizin, amelimizin tek faili olarak kendimizi görmeli ve işimizi yalnızca bizim yapabileceğimize inanarak öylece hareket etmemiz gerekmektedir. Çünkü biz varlık konumumuz itibariyle böyle yapmakla mükellefiz.

Bir fiilde veya fiiliyatta bulunduktan sonra, karşılaşacağımız sonuç ise her ne olursa olsun bu **sonucun bizim kaderimiz** olduğunu kabullenerek teslimiyet göstermemiz bizim hayrımızdır. Çünkü sonuç, artık geçmiş olduğu için orada bizim fiilde bulunma imkanımız kalmamıştır. Bundan dolayı da -ortaya

çıkan fiil dolayısı ile- teslimiyetimizde ise Cebriye gibi olmalıyız. Çalışıp çabalarken Mutezile gibi, çalışıp çabalamanın artık mümkün olmadığı yerde ise Cebriye gibi olmak, huzurumuz için gereklidir. Aksi halde ya intihar etmeli ya da tanrılığımızı ilan etmeliyiz.

Hürriyet bahsinde filozofumuz; bu yazının başında da değindiğimiz üzere, **varlık statüsüne** önem vermektedir. Yani her varlık, kendi varlık konumu ile değerlendirilmelidir. Fiil noktasında hiçbir varlık Allah ile kıyaslanamaz.

Allah'ın ilmi, kudreti, iradesi sonsuz ve sınırsız yani mutlak olduğundan, kendi hürriyet imkânımız için O'na bir sınırlama getirmemiz, İslam inanç esaslarına göre söz konusu edilemez.

“Sen atmadın Ben attım”ın anlamı budur. Bununla beraber “her bir insan da kendisinin gücü ve kudretinin yettiği alanlarla mes’üldür.” Çünkü, “hiç kimse vüs’atinin üzerinde olan bir şeyi yapamaz. Her kim zerre miktarınca ne yapmışsa onun karşılığını bulacaktır.” Bu da, insan olarak bizim sorumlu olduğumuz alandır. Biz üzerimize düşeni yapmak zorundayız.

**Allah mutlak manada bütün kainatı muhîttir.** Bu sebeple yaptığımız her fiil, O'nun kuşatımı altındadır. İrademiz, kudretimiz, varlığımız O'nun varlığı tarafından kuşatılmıştır. Bizlerin fiilî veya hürriyet alanı; Allah'ın ilmi ve kudreti içinde, O'nun doğuştan, tabiatımızı yaratırken bize bi'l-fiil verdiği şeyleri meşru bir şekilde eyleme çıkarmaktır.

Yoksa bizim hürriyetimiz; Allah'ın mülkü dışında kendimize veya filimize O'nun izni, kudreti olmadan bir alan var kılma gayreti değildir. Bu husustaki gayretler; zaten İslam metafiziğine uygun değildir.



# Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine-2\*

*On the Translation and Interpretation of Some Koranic Verses*

İbrahim SARMIŞ\*\*

25- **İsrâ/44**: “Onu tesbih etmeyen ve hamdetmeyen hiçbir şey yoktur, ama siz onların tesbihini kavramazsınız” (17 İsrâ/44) ayetinin bütün varlıkların Allah’ı tesbih ettiği ama insanların onların bu tesbihini kavramadığı şeklinde anlaşıldığı görülmektedir.

Oysa ayetin 40. ayetten beri devam eden bağlamı, bütün insanlar değil, Resulullah zamanında ve başka zamanlarda Allah’a ortak koşan müşrikler bağlamıdır. Çünkü bu ayet olsun, varlıkların Allah’ı tesbih ettiğini söyleyen başka ayetler olsun bu tesbihin sözcüklerle değil, varlıklarının Allah’ın ortaklıktan ve eksikliklerden münezzehe olduğunu gösterdiğini, mükemmel varlıklarıyla buna şahitlik ettiklerini söylemektedir. Yani varlıkların varlığı hal diliyle yüce Allah’ı şirkten ve her türlü eksiklikten tenzih ettiği gibi, onun sonsuz yüce ve mükemmel olduğunu da göstermektedir. Bunu müminler kavradığı halde Allah’a ortak koşanlar yüce Allah’ın bu mükemmelliğini ve ortaklıktan münezzehe oluşunu kavramamaktadır. Ayetteki sitem, bütün insanlara değil, bu gerçeği kavramayıp ona ortak koşmaya kalkışan müşrikleredir.

---

\* Bu makalenin birinci bölümü Eskiye 26. Sayı Bahar 2013’te yayınlanmıştır.

\*\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emekli öğretim üyesi; ibrahimsarmis@yahoo.com.tr

Ayetin, bütün varlıkların Allah'ı tesbih ettiğini belirttiğini ve Kur'an'ın yüzyıllar öncesinden bunu bildirdiğini açıklamak için mesela TDV Mealinde şöyle bir açıklama yapılır:

“Tabiat ilimlerindeki inkişaf bu ayetin açıklanmasına yardımcı olmuştur. Nitekim önceleri cansız ve hareketsiz olduğu sanılan varlıklar da dahil olmak üzere bütün eşya atomlardan meydana gelmiştir. İşte atom çekirdeklerinin etrafındaki elektronlar, sürekli ve düzenli bir şekilde çekirdeğin etrafında dönmektedirler ki belki de onların bu dönüşleri ve böylece ilahî kanuna, en ufak bir sapma göstermeden boyun eğmeleri Kur'an tarafından Allah'ı tesbih olarak ifade edilmiştir”(TDV Mealî).

Elmalılı ise şu açıklamayı yapmaktadır: “Çokları, bu tesbihin hal diliyle delâletten veya hal ve sözden daha genel olduğunu söylemişlerdir. Fakat bazı tefsirciler, hakiki manası üzere, sözle tesbih etmek olduğunda ısrar etmişlerdir. Çoğunluğun görüşü, halkın akıllarına ve anlayışlarına en çok dokunur görünse de, Alûsî tefsirinde uzunca anlatıldığı üzere Resulullahın elinde taşların tesbihinin duyulması gibi rivayet edilen birçok hadis ve eser (bkz. Alûsî, Ruhul-Maani, XV, 84) bazı tefsircilerin görüşünü desteklemektedir. Muhyiddin Arabî ve diğer birçok sufiler de bu görüştedirler” (Elmalılı, 5/305, İsrâ/44. ayetin tefsiri).

Oysa bu ve benzer açıklamalarla ayetin ilgisi yoktur. Belirttiğimiz gibi ayet, Allah'ın eksikliklerden münezzehe olduğunu bütün varlıklar gösterdiği halde bunu anlamayıp Allah'a ortak koşan müşrikleri kötülerdir.

**26- İsrâ/78:** İstisnasız piyasadaki bütün meallerde ve bakabildiğim tefsirlerde İsrâ/78. ayet, “güneşin batıya yönelmesinden gece iyice kararınca kadar namazı ve sabah namazını kıl. Şüphesiz sabah namazı melekler tarafından tanık olunan (görülen, kalbe dinginlik ve ferahlık veren) bir namazdır” şeklinde çevrilmektedir. Buna göre ayetteki “*li duluki's-şemsî ilâ ğasakî'l-leyli ve kur'âne'l-fecri*” ifadeleri “güneşin kaymasından gecenin iyice kararına ve sabah namazına kadar” kıl demiş olmaktadır. Bu ayetin öğle namazından başlayarak sabah namazına kadar 24 saat içinde kılınması gereken beş vakit namazı belirttiğini bazıları söylemekle beraber, kurulan cümleden kişinin güneşin zeval vaktinden gecenin koyu karanlığına ve sabaha kadar aralıksız namaz kılması gerektiği gibi bir anlam çıkmaktadır.

Oysa bu ifade öğlenin başından gecenin tam kararına kadar devamlı namaz kıl anlamında değil, söylenen bu vakitlerde namaz kılmayı belirten bir ifadedir. Bunu en faziletli amellerin gösterildiği rivayetlerden birinde namazın vaktinde kılınması anlamındaki “*es-salatü li vaktiha*” ifadesinde görüyoruz. Buradaki “li” edatı, “lâ yucellihâ li vaktihâ illâ hû”(vaktinde onu ortaya çıkar-

ran/meydana getiren ancak odur) (7 Araf/187) ayetindeki gibi “fi” anlamında olup zarf belirtir.

Sözlüklerde ve tefsirlerde *hasibe*'nin “*husbân*” (mesela 55 Rahman/5), *karube*'nin “*kurbân*” (mesela 5 Maide/27), *seleta/selletâ*'nın “*sultân*” (mesela 7 Araf/71), *şekera*'nın *şükeran*, *ğafara*'nın *ğufuran* mastarları gibi, “fa'lân” kipinde mastar olan “*kur'an*” kelimesinin kökeni ile ilgili farklı yorumlar yapılmaktadır. Bazılarına göre bu kelimenin üç harfli fiil kökü “ka-ra-e”, bazılarına göre “ka-ra-ve”, bazılarına göre ise “ka-ra-ye” dir. Her üç kabule göre de masdar olan “kur'ân” kelimesinin sözlük anlamı, toplamak, bir araya getirmek, yoğunlaştırmak, içinde tutmak'tır (bkz. İbni Faris, Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa, ka-ra-ye kökü).

“Boşanmış olan kadınlar üç *kuru*' beklerler” (2 Bakara/228) ayetindeki “*kurru*” kelimesini zıt anlamlı gibi sayarak hem temizlik hem hayız görme şeklinde yorumlayanların aksine, zıt anlamlı olmayıp hayız kanı rahimde toplanıp biriktiği için *ferc/vajina*'da “temizlik” anlamındadır. Buradaki temizlik, rahmin ceninden boş olması anlamında değil, kanın akmayıp rahimde toplanması ve *fercin* temiz olması anlamındadır. Çünkü 1400 sene önce bu süre içinde rahimde kan veya çocuktan hangisinin bulunduğu ancak kanın akıp akmamasıyla bilinebilirdi. Onun için boşamanın kadının temiz olduğu/kanın akmadığı bu dönemde yapılması öngörülmektedir. *Kuru*' kelimesinin hem temizlik hem kirlilik anlamında çelişkili kabul edilmesi ve bir karmaşanın olması, yukarıda belirttiğimiz gibi dilde zıt anlamlılığın peşinen kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Gerçekte anlam karmaşasına yol açacağı için köken olarak dilde eş anlamlılık ve zıt anlamlılık olamaz. Çünkü örneğin, “gel” denildiğinde hem gelmek hem gitmek yahut “dişi” denildiğinde hem erkek hem dişi anlaşılırsa iki insanın anlaşması mümkün olmaz. Zaten dillerdeki eş anlamlılık ve zıt anlamlılık başlangıçta değil, mevcut kelimelerin kök anlamlarına isim ve filler olarak ya yeni anlamlar yüklemek yahut karşıt iki anlamı da ifade etmek için aynı kelimeyi kullanmak şeklinde zamanla kelimelere yüklenen anlamlar sebebiyle ancak oluşmakta, yahut aynı kelimeyi kabilelerin zıt anlamda kullanmasıyla oluşabilmektedir. Bunun da örneğimizde olduğu gibi anlaşmada karışıklıklara sebep olduğu açıktır. *Kur'an, Âyet, Salat, Dua, Kuru', Cihad, Nefs, Cin*, vd. bir çok kavramın doğru anlamını tespitinde zorlanmamızın, hatta ulemanın birbirlerini suçlamasının sebebi budur. Laik ve seküler Batılı düşünce ve hayat tarzının toplumu kasıp kavurması sonucu birçok kavramı doğru anlamakta zorlandığımız gibi, örneğin 4 Nisa/34. ayetteki “darabe” fiilini bazıların “dövmek”, bazıların “ayırarak”, bazıların “sevmek”, bazıların “çiftleş-tirmek” olarak anlamasının sebebi de budur.

Konumuz olan İsrâ/78. ayete gelince, sözlük anlamı toplamak, bir araya getirmek, içinde tutmak vd. olan “Kur’an” ismi de, terimsel anlam ile vahyin toplandığı ve bir araya getirildiği yer anlamındadır. “Kur’âne’l-fecr” tamlamasındaki “kur’ân” kelimesi de bu ortak kökten olup fecrin, yani sabah şafağının iyice yoğunlaşmış toplanması anlamındadır. Âyet, meal ve tefsirlerde söylendiği gibi okunan Kur’an ayetlerine meleklerin yahut cemaatin tanık olmasıyla ilgisi olmayıp şafağın iyice yoğunlaştığı zaman sabah namazının kılınacağını söylemektedir. Zaten bütün namazlar aynı değerde ve önemde olmasına karşın yalnız sabah-yatsı-ikindi namazına veya yalnız bunlardan birine meleklerin tanık olduğunu söyleyen anlatımları anlamak da zordur. Bununla beraber her iki vakitte meleklerin namaza şahit olması ayetin anlamını değiştirmez.

*Ayetteki “kur’an” kelimesi, “akimi’s-salâte” cümlesindeki “akim= kıl) fiilinin zaman zarfı olup “şafak yoğunlaştığında, aydınlık toplandığında namazı kıl, anlamındadır. Buna göre piyasadaki bütün meallerde kültürün yönlendirmesiyle yanlış çevrilen ayetin doğru çevirisi şöyle olmalıdır:*

*“Güneş kaydığında, gece koyu karardığında ve şafak iyice yoğunlaştığında namazı kıl. Şüphesiz şafağın yoğunlaşması görülür”. Çünkü imsaktan itibaren şafağın tan yerinde iyice yoğunlaştığı ve ağardığı, bakanlar tarafından görülebilir. Bu doğru anlamlandırmayı ve çeviriyi Abdulaziz Bayındır’a borçlu olduğumuzu da belirtmeliyiz.*

27- **İsrâ/85:** “*Sana rubun ne olduğunu soruyorlar. De ki: Rub, Rabbimin emrindedir. Sizce ancak az bir bilgi verilmiştir?*” (17 İsrâ/85) ayetinde geçen “ruh”, meal-lerde kişiye can veren şey olarak çevrildiği gibi, tefsirlerde de bu şekilde açıklanmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ayeti bu şekilde çevirmenin ve açıklamanın sebebi, Kur’anın, aslı astarı olmayan ve kitaplarda anlatılan kimi rivayetlere ve kültürel başka bilgilere uydurularak anlaşılmasının çarpıklığıdır.

Rivayetlerden birine göre ruh’u Medine’de yahudiler Hz. Peygambere sormuşlar. Diğer bir rivayete göre bu soru, Mekke’de Kitap Ehli’nden bazıları yahut kimi müslümanlar tarafından sorulmuştur. Başka rivayete göre, Kureyşli kafirler Hz. Peygamberi zor durumda bırakmak için Medine yahudilerine danışarak Ruh, Ashabı Kehf ve Zülkarneyn konularında soru sormuşlar, Hz. Peygamber de cevap vermek için ‘inşaallah’ (Allah’ın izniyle) demeden bir günlük süre istemiş, ama cevap/vahiy günlerce gecikmiş ve Peygamber cevap veremeyeceğinden korkmuş, nihayet günler sonra vahiy gelmiş ve “Ruh Nedir?” sorusuna İsrâ suresinde bu ayetle cevap verirken, Ashabı Kehf ve Zülkarneyn konusundaki sorulara da Kehf suresinde cevap vermiştir.

Oysa bu anlatımlar doğru değildir. Çünkü İsrâ ve Kehf sureleri ayrı zamanlarda indiği gibi ayette geçen ‘ruh’ kelimesi de iddia edildiği gibi kişiye can verdiği iddia edilen ruh değil, vahyin, yani Kur’an veya onu getiren Cebrail’in kendisidir. Müşrikler Hz. Muhammed’in vahiy dediği şeyin ne olduğunu soruyorlardı. *Allah da vahyi Allah’ın gönderdiğini ve bu konuda bilgilerinin çok kıt olduğunu söylemektedir.* Ayetin devamı olan “İstersek elbette sana vahyettiğimiz şeyi yok ederiz” (17 İsrâ/86) ayetinde ve devamında vahiyden söz edilmesi de bunu göstermektedir. Çünkü sözkonusu ayet ile sonrası olan ayetler konu bütünlüğü oluşturmaktadır.

Kur’an’da yalnız tekil olarak geçen Ruh, genel olarak *Vahiy* (17 İsrâ/85; 58 Mücadele/22 ve özel olarak *Kur’an* (bkz.16 Nahl/2; 40 Mümin/15; 42 Şûra/52), bir de *Cebrail* (16 Nahl/102; 19 Meryem/17; 21 Enbiya/91; 26 Şuara/193; 66 Tahrim/12; 70 Mearic/4; 78 Nebe’/38; 97 Kadr/4) anlamlarında kullanılır. “*Ruhu’l-Kudüs*” ifadesi de Cebrail veya Vahiy anlamında kullanılmaktadır. (2 Bakara/87, 253; 5 Maide/110; 16 Nahl/102). *Rûhî, Râhibî, Rûhinâ/Râhanâ* tamlamalarında geçen “*Ruh*” kelimesi de ya yüce Allah’ın kendisi veya Cebrail meleği anlamındadır.<sup>1</sup>

Kur’an’da ‘*hayat kaynağı*’ veya ‘*insana can veren şey*’ anlamında *ruh* kelimesinin kullanımı yoktur. Bazılarına göre “Bana vahyolundu, Allah’ın indirdiği gibi ben de indireceğim” diyenden daha zalim kim olabilir? Bu zalimleri can çekişirlerken melekler ellerini uzatmış, “*Nefislerinizi (enfüsekum) çıkarın verin*, bugün Allah’a karşı haksız yere söylediklerinizden, onun ayetlerine karşı büyüklük taslamanızdan ötürü alçaltıcı azapla cezalandırılacaksınız” derken bir görsen!” (6 Enam/93) ayetindeki “*enfüsekum*” kelimesi *ruh* anlamında kullanılmıştır. Oysa ayette *nefs*’in çoğulu olan *enfüs* kelimesi ruh anlamında değil, *kişinin kendisi, canı* anlamındadır. “*Nefislerinizi/canlarınızı verin*” ifadesinden maksat da, bedenlerin ölmesi ve ruhların yaşamaya devam etmesi değil, biyolojik bir canlı olan insanın ölmesidir. Bu ifade, Türkçede kullanılan “canı çıktı”, yani öldü anlamındadır. Onun için “*Nefislerinizi çıkarın verin*” ifadesi, mecaz olarak “*ölin*”, yahut muhatabın kafirler olduğu gözönünde bulundurulursa, argo deyişle “*geberin*” demektir.

“*Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Allah bunlarla dünya hayatında kendilerine azap etmeyi ve kafir olarak canlarının çıkmasını (tezâka enfüsühüm) /ölmelerini istiyor*” (9 tevbe/55, 85) ayetlerinde de yüce Allah *tebruce ervabuhüm/ruhlarının çıkması*’nı değil, *tezâka enfüsühüm* ifadesini kullanır.

Kur’an’da *nefs, birey, kişi, kişinin kendisi*, anlamında kullanılır. “Herkes/her nefis ölümü tadacaktır” (29 Ankebut/27), “Herkes/her nefis kazandığı karşılığında bir rehindir” (74 Müddessir/37) vd. ayetlerindeki gibi. ‘Nefs’ kelimesi

insanın kendisini belirtmek için kullanıldığı gibi, Allah'ın ve başka bir varlığın kendisini belirtmek için de kullanılır.

Kur'anın hiçbir yerinde gelmek, gitmek, girmek, çıkmak, acı çekmek, sevinç duymak, acıkmak, doymak, uyumak, uyanmak, vd. gibi ruh'un fonksiyonlarından söz edilmez. Anne rahminde çocuk oluşurken veya hayatının sonunda ölürken ruhun girdiği veya çıktığı yahut yaşadığı veya öldüğünden de söz edilmez. Söylendiği gibi hayat için olmazsa olmaz olan bir şeyin hiçbir işlevinin veya fonksiyonunun gündeme gelmemesi düşündürücü değil midir?

*"Kur'an'da nefis 16, nüfüs 2 ve enfüs 153 yerde gelir. Hepsinde de anılan şeyin maddi ve manevi unsurlarıyla birlikte 'kendisi, zıatı, özü' manasına gelir."*<sup>2</sup>

Gerçek bu şekilde iken, değişik kültürden beslenen rivayetlere dayanarak ayetteki ruh'un kişiye can veren ruh olduğu söylenmekte ve ayet bu şekilde çevrilmektedir. İnsanların ruh hakkındaki bilgilerinin az olması da bu şekilde çevirinin doğruymuş gibi kabul görmesine yardımcı olmaktadır. Oysa insana can veren ruh hakkında insanların zan ve tahminin ötesinde, az veya çok gerçek hiçbir bilgileri yoktur. Nitekim tıpta ruhun varlığı bile kabul edilmez. Psikoloji de iddia edilen ruhun mahiyetini bilmek bir yana, doğru bir tanımını bile yapmaktan acizdir.

Diğer taraftan *ruhun mahiyeti ve akıbeti, kadim veya hadıs/yaratılmış olup olmadığı, ruh ve bedenden hangisinin önce yaratıldığı yahut ikisinin birlikte yaratıldığı, ruhların mekânı, ölümlü veya ölümsüzlüğü*, gibi konularda vahye dayalı hiçbir bilgi olmadığı için ruh konusunda söylenenlerin tümü zan ve akıl yürütmekten yahut Yunan felsefesi gibi felsefelerin söylediklerinden öteye geçmemektedir. Dolayısıyla ruh-beden ilişkisi ve kabir azabı gibi konularda söylenenlerin İslam'la hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Nitekim Kur'anda ölüm olayını anlatmak için *"rubu çıktı, çıkarıldı, rubu alındı, rubu öldürüldü vd"* ifadeleri yerine, *"nefisleri çıkar, nefislerinizi çıkarın, Allah nefisleri öldürür, vb"* ifadeler kullanılır. Aynı şekilde Kur'an'da *"ruhunu tezkiye etmek"* ifadeleri değil, *"nefsini"*, yani kendisini tezkiye etmek, ifadeleri kullanılır. Onun için kültürümüzde ruhla ilgili anlatılanların tümü vahyin kendisinden değil, başta eski Yunan felsefesi olmak üzere başka felsefe ve kültürlerden devşirme anlatımlardır. Nitekim insanı ruh ve beden olarak gösteren dualist anlayış da İslam'ın/vahyin söylemi değil, eski yunan felsefesinin söylemidir. Ruh'un Nefs veya Nefs'in Ruh anlamında olduğunu söyleyen tezlerin de gerçekle bir ilgisi bulunmamaktadır.

**28- Meryem/71-** *"Sizden oraya gelmeyecek yoktur. Bu, Rabbinin kesin bir hükmüdür"*(19 Meryem/71) ayeti bütün kafirlerin cehenneme varacağını ve bunun Allah'ın kesin kararı olduğunu belirttiği halde, bütün insanların cehennemde varıp üzerinde kurulu olduğu iddia edilen sırat köprüsünden geçeceği ve

müminler değişik şekillerde üzerinden geçip cennete giderken, kafirlerin oradan cehenneme düşecekleri, anlamında çevrilmekte ve açıklanmaktadır.

Örneğin, Diyanet/Heyet mealinde ayetle ilgili şu açıklama yapılmaktadır: “Bir rivayete göre, iyi veya kötü her insan cehenneme uğrayacak, ancak Allah iyileri yakmayacak, oradan kurtaracaktır. Cabir’in naklettiği bir hadise göre, cennetteki müminler önce cehenneme uğrayacaklar, fakat cehennemde onların uğradığı yerlerin ateşi sönecektir. Bir diğer rivayete göre cennetlik müminlerin cehenneme uğramaları, Sırat’tan geçmelerinden ibarettir.”

Oysa ayetin bağlamı, “*Rabbine and olsun ki biz onları mutlaka uydukları şeytanlarla beraber başırededeceğiz. Sonra cehennemde yanında diz çöktürerek hazır bulunduracağız. Sonra her toplumdun Rahman’a en çok kimin baş kaldırdığını ortaya çıkaracağız. Cehenneme girmeye en layık olanları biz biliriz. Sizden cehenneme varmayacak yoktur. Bu, Rabbinin yapmayı üzerine aldığı kesinleşmiş bir karardır. Sonra biz Allah’a karşı gelmekten sakınmış olanları kurtarır, zalimleri de orada diz üstü çökmüş olarak bırakırız. Ayetlerimizi kendilerine apaçık okunduğu zaman inkar edenler inananlara: “Bu iki takımın hangisinin makamı daha iyi ve yeri daha güzeldir?” derler. Onlardan önce nice nesilleri yok ettik ki, onlar varlıkça ve gösterişçe bunlardan daha üstündüler”* (18 Meryem/68-74) ayetlerinde belirtilen dirilişi inkar eden ve Allah’ın ayetlerine karşı çıkan kafirlerin bağlamıdır. Ayet de bu ayetler arasında olup onlardan söz etmektedir.<sup>72</sup> ayette *Allah’a karşı gelmekten sakınmış olanların kurtarılması da ateşin içinden çıkarmak veya üzerinden geçerken ateşe düşmekten korumak değil, iman ve salih amelleriyle hesabın ardından ateşe uğramadan kurtarmaktır.* Çünkü Allah’a karşı gelmekten sakınmış olanlar/müminler, ahiret hayatı sürecini oluşturan diriliş, mahşerde toplanma, amel defterlerinin verilmesi, amellerin tartılması, hesabın görülmesi ve cennete yahut cehenneme gidış aşamalarının hiçbirisinde korku ve hüznün yaşamayacaklar ve doğrudan cennete gideceklerdir.

Dolayısıyla müminlerin cehenneme girmeleri ve oradan çıkarılmaları yahut sıratın geçerken içine düşmekten korunmaları sözkonusu değildir. Sadece kafirler bu aşamaların hepsinde korku ve hüznün yaşayacaklar, ateşe girecekler ve temelli orada kalacaklardır.

Nitekim tıpkı Meryem/71. ayetteki gibi, 21 Enbiya/98. ayette de “*Ey kafirler, sizler ve Allah’ın dışında taptıklarınız cehennem odunusunuz, oraya mutlaka geleceksiniz*” denilerek geliş anlamındaki “*vurûd*” kelimesi kullanılmaktadır.<sup>71</sup> ayetin aralarında bulunduğu ayetlerin bağlamı tamamen cehennemlik kafirler olduğu halde, müminlerin kurtuluşunu belirten ayet sırf bunlar arasında geçtiği için çevirmenler ve tefsirciler tarafından müminler de cehennemde üzerinden geçirilmekte ve cehennemden kurtarılmaktadır. Oysa bu çeviri ve açıklamalar yanlıştır.

M. Öztürk, “(Ey kafirler)! İstisnasız hepimiz Cehennemi boylayacaksınız. Bu, rabbin kesinleşmiş hükmüdür” şeklinde doğru çevirmekte ve cehenneme gelecekle-  
rin yalnızca kafirler olduğunu şöyle belirtmektedir:

“Bu ayetteki “*minkum*” kelimesi genellikle bütün insanlara teşmil edilmekte ve bu yorum tüm insanların cehenneme uğrayacağı şeklinde bir inanca temel oluşturmaktadır. Müminlerin Cehenneme uğraması ise halk arasında “sırat köprüsü” diye bilinen kavramla izah edilmektedir. Akaid ve Kelam kitaplarındaki tanımlara göre sözkonusu köprü cehennemin üzerinde bulunmaktadır. Müminler bu köprüden rahatlıkla geçecek, kafirler ise aşağıya düşecektir. Böylece bütün insanlar cehenneme şu veya bu şekilde uğramış olacaktır. Ancak bu ayetin özellikle sibakı dikkate alındığında “*minkum*” lafzının bütün insanlara değil, kafirlere yönelik olduğu rahatlıkla anlaşılır. Nitekim İbni Abbas ve İkrime gibi müfessirler de bu görüştedir (bkz. Taberi, Camiu’l-Beyan, 8/366)”(Kur’anı Kerim Meali, Meryem/71. ayetle ilgili dipnot).

M. Öztürk bunu söylerken ondan sonraki 72. ayette geçen ve ‘sonra’ anlamına gelen ‘summe’ kelimesinin birtakım zevatın kıraatlerine göre ‘orada’ anlamına gelen “semme’ olarak okunduğunu söyleyerek ayeti ona göre çevirmektedir. Oysa yukarıda belirttiğimiz gibi bazı kıraatlerle kelimeleri değiştirmek son tahlilde kitabı tahrif etmek olduğundan kabul edilmesi mümkün değildir. Bunun yerine, hesaptan sonra kafirlerin cehenneme gönderilmesini, ardından da müminlerin azapla yüzleşmeden cennete gönderilmesini anlamak gayet mümkündür.

Arap dilinde *vurüd*, hayvanların su içmek için suyun başına gelmeleri anlamındadır. Zıddı, suyun başından ayrılıp gitmek anlamındaki *muğâdra*’dır. Ayette kullanılan “*vâriduha*” kelimesi, hayvanların suyun başına geldiği gibi kafirlerin de cehenneme geleceklelerini ve bunun Allah’ın verdiği kesin bir karar olduğunu benzetme yöntemiyle anlatmaktadır. Nitekim ayetin sonunda “*Zalimleri içinde çökmüş olarak bırakırız*” denilerek müminlerin cehennemin içinde olmayacakları ve kafirlerle beraber ortak bir durumda bulunmayacakları söylenir. İlginçtir, ayet, “müminleri kurtarıyoruz” dediği halde, ayeti yorumlayanlar müminlerin de cehenneme geleceğini, hatta cehenneme girdikten sonra oradan kurtarılacağını söylerler. Oysa Allah “*Sizi alev saçan bir ateşten sakındırdım, ona ancak bedbaht olanlar girer. Allah’tan korkan ise ondan uzak tutulacaktır*” (92 Leyl/15-16) buyurmaktadır.

Müminlerin cehennemin başına gelmeleri veya üzerinden geçmeleri bir yana, onun uğultusunu bile duymayacaklarını “*Kendilerine en güzel mükafat verdiğimiz kişilere gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar. Bunlar onun uğultusunu duymazlar, gönüllerinin dilediği nimetler içinde ebedî kalırlar*”(21 Enbiya/101-102) ayetlerinde Kur’an açıkça belirtir.



29- **Taha/15:** “Kıyamet kesinlikle kopacak. Vaktini gizliyorum ki herkes peşinde koştuğunun karşılığını görsün” (Elmalılı, R. İhsan Eliaçık, Şaban Piriş, Mustafa Yıldız, Mahmut Öztürk), “Evet, belirlenmiş vakit yoldadır. Olur ki onu gizlerim. Her kişi çabasına göre karşılığını görsün diye”(M. Hamidullah), “Kıyamet günü mutlaka gelecektir. Herkes peşinde koştuğu şeyin karşılığını bulsun diye neredeyse onu (kendimden) gizleyeceğim” (TDV Heyet), “Çünkü zamanını gizli tutmuş olsam da, herkese (hayattayken) peşinden koştuğu şeylere göre hak ettiği karşılık verilebilsin diye, son saat mutlaka gelecektir” (M. Esed), “Kıyamet vakti gelmektedir. Herkes kendi işlediğinin karşılığı ile cezalandırılınsın diye neredeyse onu gizleyeceğim” (T. Koçyiğit), “(Duruşma Saati) mutlaka gelecektir. Herkesin, peşinde koştuğu işlerle cezalanması için, neredeyse onu gizleyeceğim” (S. Ateş), şeklinde çevrilen ayetin doğu çevirisi, “Çabasının karşılığını herkesin görmesi için elbette kıyamet saati gelecektir, bu o kadar kesindir ki söylemeye bile gerek yoktur” şeklinde olsa gerektir.

M. İslamoğlu, “Her ne kadar zamanını (herkesten) gizli tutmuşsam da, herkese çabasının karşılığı verilsin diye son saat kesinlikle gelecektir” şeklinde çevirirken, (yine bkz. A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Y. Yüce Kur’an), Mustafa Öztürk, “Onun vaktini gizli tutmayı diledim, zira herkes dünyada yapıp ettiğinin karşılığını o gün görsün istedim” şeklinde çevirir ve ilgili dipnotunda herkesin yaptığının karşılığını görmesi için kıyametin kopmasının kesin olduğunu, zamanının ise kesin olarak gizli tutulduğunu söyleyerek ayeti buna göre çevirmek gerektiğini belirtmektedir.

Elmalılı, S. Ateş, R. İhsan Eliaçık, T. Koçyiğit, Şaban Piriş, M. Sait Şimşek ve onlar gibi çevirenlerin “*Vaktini gizliyorum ki herkes peşinde koştuğunun karşılığını görsün*” ifadelerinde bir kapalılık veya çarpıklık bulunmaktadır. Sanki herkesin peşinde koştuğunun karşılığını görmesi için kıyamet saatinin gizli tutulması gerekiyormuş gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Oysa herkesin peşinde koştuğunun karşılığını görmesi için kıyamet saatinin belirli/açık olması daha etkili olabilir. Gizli olmasının bu gerekçeye bağlanması makul görünmemektedir. Bunun yerine, kıyamet saatinin gizliliği kesin olmakla beraber her an gelebileceği, onun için herkesin yapacaklarını ona göre yapması ve tektikte beklemesi gerektiği söyleneşeydi daha makul ve anlaşılır olurdu.

TDV’nın mealinin “... *Herkes peşine koştuğu şeyin karşılığını bulsun diye neredeyse onu (kendimden) gizleyeceğim*” ifadesindeki mantık ise anlaşılır gibi değildir. Üstelik bu anlamın İbni Mesud’a ait olduğu da söylenir (Bkz. M. İslamoğlu, ayetle ilgili 4. not). Diğerlerinin söylediğini kısmen paylaşmakla beraber, Allah’ın kıyamet saatini neredeyse kendisinden bile gizlemesinin ne anlamı olabilir ki?! Kendisinin bile bilmediği bir olaydan söz etmesi zaten aklen sözkonusu olamaz. Çünkü kendisi böyle bir şeyi/olayı bilmez olur. Ne yazık

ki ne demek istediği anlaşılmayan ve mantık tutarlılığı bulunmayan ifadelerin basmakalıp kullanılması meallerin çoğunda gördüğümüz bir olumsuzluktur.

30- **Taha/96:** Bu ayet, “Samiri: “Onların görmedikleri bir şey gördüm ve o sana gelen elçinin bastığı yerden bir avuç avuçladım. Bunu ziynet eşyasının eritildiği potaya attım. Nefsim böyle yaptırdı” dedi” (20 Taha/96) (H. Atay). “O da: Ben onların görmediklerini gördüm. Zira, o elçinin izinden bir avuç (toprak) alıp onu (erimiş mücevheratin içine) attım. Bunu böyle nefsim bana hoş gösterdi” (Diyanet/Heyet, Elmalılı), “Samiri: Ben onların görmediklerini gördüm. Musa’nın öğretisinden bir kısmını attım. Bence böylesi daha doğru” dedi” (R. İhsan Eliaçık, A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım), “Ben, dedi, Onların görmediklerini gördüm, bu yüzden o elçinin bastığı yerden bir avuç alıp attım...” (M. Sait Şimşek) şeklinde çevrilmekte ve bu elçinin Cebrail olduğu anlatılmaktadır. Nitekim M. Sait Şimşek, Samiri’nin gördüm demesi uydurma olduğundan bu izin Musa’nın veya Cebrail’in ayak izi olması önemli değildir, derken, Mahmut Kısa, mealinde “Melek Cebrail’in sana geldiğini gördüm” şeklinde açıkça belirtir. Hamidullah da dipnotta Samiri’nin gördüğu şeyin Cebrail olduğunu söyler. Yine “O dedi ki: “Ben (bu) işe onların bakmadıkları bir gözle baktım. Bu nedenle de Elçi’nin (inanç sisteminden) etkili bir parçayı çekip aldım ve kaldırıp attım. Zira güdülerim beni böyle yapmaya sevketti” (M. İslamoğlu), “Ben onların/İsrailoğullarının göremediği bazı şeyleri gördüm. Gerçi ben elçinin (senin) din anlayışından bir şeyler öğrendim ve fakat onları reddettim, İçimden böyle yapmak geldi” (Mustafa Öztürk) şeklinde çevrilen ayetin doğru çevirisi herhalde şöyle olmalıdır:

*“Onların görmediğini ben gördüm ve elçinin/senin yaptığının bir benzerini yaptım, canım böyle istedi, dedi”.*

Anlaşıldığı kadarıyla Samiri’nin gördüğu şey, asa mucizesi başta olmak üzere Firavun’a ve kavmine Hz. Musa’nın gösterdiği ve halkın birer gerçek olarak gördüğu mucizeleri bir nevi sihir/gözbağcılığı olarak görmesi, halkın bunu kavramadığı halde kendisinin kavradığını ve Musa’nın yolundan giderek onun gibi olağanüstü bir iş yaparak gerçek tanrının Musa’nın söylediği Allah değil, buzağı olduğunu halka göstermek istemesi ve buzağıyı bunun için yaptığını anlatmasıdır. Kısaca, Musa’nın bu yolu kullandığını sandığını ve onu taklit ederek canının istediği bir şeyi yaptığını söylemektedir.

Ama meal yazarları ve tefsirciler, putperest Samiri’nin Cebrail’i nasıl görebileceğini düşünmeden işin içine Cebrail’i ve onun ayağının bastığı yeri, oradan alınan bir avuç toprağı, ziynet eşyasını, potayı, eritmeyi, inanç sistemini, hatta Cebrail’in atını vb. mitolojiler katarak ayeti kuyumcunun ve helkeltraşın atöl-yesine çevirmektedir. Oysa belirttiğimiz gibi ayette, Samiri’nin gözbağcı bir

büyücü olarak sandığı Musa'yı taklit ederek yaptığının bir benzerini yapmaya çalıştığı anlatılır.

**31- Enbiya/30:** Piyasadaki hemen bütün meallerde “*Yerin ve göklerin başlangıçta yapışık iken ikisini ayırdığımızı ve her canlıyı sudan meydana getirdiğimizi inananlar görmüyorlar mı?*” (21 Enbiya/30) şeklinde çevrilen ayetin, başlangıçta yerin ve göğün bitişik iken ayrıştırıldığı bilgisini insanlara vermeyi amaçlamış olarak değerlendirilmesi bir ölçüde anlaşılır ise de, astronomi, fizik ve jeoloji alanında bilgisi sıfır olan o günkü insanlardan bu ikisinin başlangıçta aynı olduğunu ve yüce Allah'ın onları ayırdığını görmelerini istemek anlamında olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü o günkü muhatap toplumun bu tarafta hiç mi hiç bezi yoktu.

Onun için ayet, kozmolojik veya jeolojik bir olaya değil, bir yarığı veya çatlak olmadığını halde gökten yağmurun yağdığını ve kurumuş olan yerin de bu su ile yarılıp canlı varlıklar bitirdiğini anlatmaktadır. Bunu her türden bilgiler görüp bildiği gibi, bilgisi sıfır olan herkes de görmekte ve bilmektedir. Onun için ayet belli bir sınıfa veya uzmana değil, herkese hitap etmektedir.

Yerin ve göklerin başlangıçta yapışık iken ayrıştırıldığını astronomi veya kozmoloji bilgisinin sıfır olduğu o günkü Mekke toplumunda yaşayan müşriklerin ve başkalarının nasıl görebilecekleri ve bundan hareketle yüce Allah'ın büyüklüğü, yaratıcılığı, vahiy indirip peygamber göndereceği sonucunu nasıl çıkarabilecekleri düşünülmeden, *retk* ve *fetk* sözcüklerinin *yapışık* ve *ayrışık* olmak anlamında olduğuna bakılarak başlangıçta yerin ve göklerin tek parça olduğu ve Allah'ın bunları ayırarak ikisini meydana getirdiği şeklinde açıklanmaktadır. Oysa ayet çatlaksız görünen gökyüzünün/atmosferin ve yeryüzünün yağmurla yarıldığını ve bitki bitirdiğini anlatır.

Yerin ve göklerin, kısaca evrenin altı evre içinde varedildiği ve şekillendirildiği Kur'an'da belirtilmekle (11 Hud/7; 10 Yunus/3; 25 Furkan/59; 32 Secde/4; 41 Fussilet/10; 50 Kâf/38; 57 Hadid/4) beraber Enbiya/30. ayetin söylediğinin bunlarla bir ilgisi bulunmamaktadır.

Çünkü ayette böyle bir işlem anlatılmayıp sadece çatlak ve yarığı olmayan gökten yağmur suyunun indirildiği ve üzerine yağın bu su ile yerin çatlayarak ondan canlıların ortaya çıktığı söylenmektedir. Bu gerçeği inanan insanlar görüp yüce Allah'ın büyüklüğünü kavradığı gibi inanmamakta ısrar eden insanların da görüp Allah'ın büyüklüğünü ve vahiy indirip peygamber gönderdiğini kabul etmeleri gerektiği anlatılır. Çünkü bu fiziksel olay o kadar açıktır ki, bedevi insana kadar gözü gören ve aklı eren herkesin büyüklüğü karşısında Allah'ın yüceliğini ve vahiy indirip peygamber gönderdiğini kabul etmesi gerekir. Başka bir deyişle bu olay, bir kez meydana gelen ve insanların olması

halinde inanacaklarını iddia ettikleri mucizenin ötesinde, sürekli tekrar eden ve hayatın varlığını ve devamını sağlayan devamlı bir mucize olduğu için yüce Allah inanmayanların dikkatini ona çekmektedir. Bunu görmeyip küfürde ısrar etmek ve olağanüstü başka bir olayın olmasını beklemek körlük, akılsızlık ve hayvanlıktan başka bir şey olmaz. (bkz.7 Araf/179). (bkz. M. Sait Şimşek, Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, 3/373).

Nitekim insanın yaratılışı da böyle bir süreç şeklinde gerçekleşmektedir. Erkekten inen sperm, ekin bitirmesi yönünden tarlaya benzetilen (2 Bakara/223) kadından gelen yumurta ile birleşince insan ortaya çıkmaktadır. Bu da yüce Allah'ın sürekli tekrar eden en büyük ayetlerinden/mucizelerindedir. Onun için Kur'an insanların dikkatlerini sık sık kendi yaratılışlarına da çekmektedir.

Diğer taraftan, geleneksel çeviri sahiplerinin yaptıkları açıklamalarda olduğu gibi, ayetin günümüzde gerçekleşen bilim ve teknoloji sayesinde anlaşılabilirliğini veya bu gelişmenin ayetin anlaşılmasına katkı yaptığını söylemek doğru değildir. Çünkü ayetin söylediği olayın bilim ve teknolojinin gelişmesiyle bir ilgisi olmadığı gibi, böyle bir anlayış, sözkonusu ayetin bindörtüzyüz yıl boyunca anlaşılmadığı ve ancak gayri müslimlerin bilim ve teknolojiye ilerlemeleri sonucu anlaşılabilirliği sonucunu doğurur ki bunun doğru olmadığı açıktır.

32- **Hac/15:** Görebildiğimiz kadarıyla biri dışında, piyasadaki bütün meal-lerde yanlış çevrilen ve doğru çevirisini kendisine boçlu olduğumuz bu ayetin çevirisindeki yanlışları Abdülaziz Bayındır'dan dinleyelim:

“Allah'ın peygambere dünyada ve ahirette yardım etmeyeceğini sanan kimse, yukarı bağladığı bir iple kendini asıp boşsun; bir düşünsün bakalım, bu hilesi kendisini öfkeliendiren şeye engel olabilir mi?” (22 Hac/15) (H. Atay, Diyanet/heyet, T. Koçyiğit, Elmalılı, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen Bekir Sadak, Suat Yıldırım, M. Hamidullah, R. İhsan Eliaçık, Mustafa Öztürk) veya “Kim dünyada da, ahirette de Allah'ın kendisine yardım etmeyeceğini sanıyorsa, evinin tavanına bir ip uzatsın, sonra onunla intihar etsin ve bu hilesinin öfkelerini giderip gidermediğine baksın” (İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Süleyman Ateş, Ahmet Ağrakça-Beşir Eryarsoy) yahut “Kim Allah'ın kendisine bu dünyada da, ahirette de yardım etmeyeceğini düşünüyorsa göğe başka bir yolla ulaşmayı deneşin de yol alsın ve böylece görsün bakalım bu hilesi onu sıkıntısından kurtaracak mı?” (Muhammed Esed) yahut “Göğe bir ip uzatsın, sonra kessin de baksın...” (M. Hamidullah) yahut “bulabileceği bir araçla göğe yükselsin de Allah ile müminler arasındaki bağlantıyı keserek ilahî lütuf ve yardımları engellesin”(Mahmut Kısa) şeklinde çevrilen ayetin anlamı, *“Kim Allah'ın kendisine, dünyada ve ahirette yardım etmeye-*

*ceğini sanıyorsa bir şekilde göğe/ Allah'a yönelsin, başkalarından istemeyi derhal kessin ve bu yolun kendini bunaltan şeyi gerçekten giderip gidermeyeceğine baksın*" şeklinde- dir. (Yani başkalarına yalvarmayı bıraksın ve Allah'a yönelsin de o zaman kendisini bunaltan şeylerden kurtulup kurtulmayacağını görsün).

M. Sait Şimşek, 11 ve 12. ayetlerin bir uçurumun kenarındaymış gibi Allah'a ibadet eden birinden söz ettiğini ve bu kişinin Allah'tan istediği yardımın anında gelmediğini görünce başkalarına yönelip yalvardığını söyleyerek ayet- teki zamirin onu gösterdiğini söylüyorsa da, sonunda Allah'tan istediği yar- dımın gelmemesi halinde o kişinin gücü yetiyorsa göğe çıkıp bakmasını, bu- nu yapamayacağına göre Allah'ın dilediği zamanı beklemesi gerektiğini söy- leyerek o da diğerleri gibi adamı göğe çıkarır. (M. Sait Şimşek).

Ayetin bağlamı, inanç ve ibadetlerde başka varlıkları Allah'a orta koşma ve sıkıntılarını gidermeleri için dua ederken başkalarını aracılar yapma/tevessül etme bağlamıdır. (11-15). Bu çerçevede 15. ayet, başı derde düşen ve zor du- rumda kalıp ümitsizliğe düşen kişilerin aracılar üzerinden dua etmeyi bıraka- rak inançlarını tevhide kavuşturup doğrudan Allah'a dua etmeleri halinde sı- kıntı ve zorluklarının Allah tarafından giderileceğini, dünyada da, ahirette de Allah'ın kendilerine yardım edeceğini, aracılar yaparak üzererinden dua ettik- leri varlıkların ise kendilerine bir yarar sağlamadığını göreceklerini söylemek- tedir.

Yukarıda/15. ayette sözü edilen kişinin aracılarla Allah'ı ikna etme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmış, bu onu bunalıma sokmuş ve korumasız bırakmış- tır. Aslında o, her şeyin Allah'ın elinde olduğunu da bilir.

"31. De ki: "Gökten ve yerden size rızık veren kimdir? Kulak ve gözlerin sahibi kimdir? Diriyi ölüden çıkararak, ölüyü de diriden çıkararak kimdir? Her işi düzenleyen kimdir?" Onlar: "Allah'tır! " diyecekler. "O halde O'na karşı gelmekten sakınmaz mısınız?" de. 32. İşte gerçek Rabbiniz Allah budur. Gerçeğin dışında sadece sapıklık vardır. Öyleyse nasıl olup da döndürülüyor- sunuz?" (10 Yunus/31-32).

Sıkıntı geçmeyince, dünyada da ahirette de Allah'tan yardım görmeyeceği kanaatine varır. Allah, sonsuz merhameti ile şöyle demiş oluyor: "O yanlış yolları bırak, emrime uy ve doğrudan bana yönel, bunalımdan çıkıp çıkmaya- çağını gör"<sup>3</sup>.

33- **Furkan/77:** "*Allah'tan başkasına yalvarmanız olmasa, Allah sizinle uğraşmaz (sizi cezalandırmaz), sizler (bu öğretiyi) yalanladınız, onun için azap yakanızı bırak- mayacaktır*" (25 Furkan/77) anlamındaki ayet, Allah'tan başka tanrılar edinip onlara dua eden ve bundan dolayı cezayı hak eden müşrikleri Allah'ın ceza- landırdığını belirttiği halde, Mesela, "De ki: "İbadetiniz olmasa Rabbin size

ne diye değer versin? Ey inkarcılar! Yalanladığınız için, azap yakanızı bırakmayacaktır” (H. Atay), “De ki, kulluk ve yalvarmanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin? (Ey inkarcılar! Size Resulün bildirdiklerini) kesinkes yalan saydınız, onun için azap yakanızı bırakmayacaktır” (Diyanet/Heyet), “(İnanmayanlara) de ki, dua ve yönelişleriniz, ona olan inancınız için değilse, Rabbim size niçin değer versin? (Ve inkarcılara de ki): Gerçek şu ki siz (Allah’ın mesajını) yalanladınız, artık bu (günah) yakanızı bırakmayacaktır”(M. Esed), “Dua ve ibadetlerinizle karşılık vermeniz olmasa rabbim sizi ne yap-sın? Siz ise bunları yalan saydınız. Bunun da karşılığını yakında greceksiniz”(R. İhsan Eliaçık), “(Müminlere) deki: Eğer duanız olmasaydı Rabbim size niçin değer verecekti ki? (Kafirlere) de ki: sonuçta siz de yalanlamış bulunuyorsunuz, bundan böyle (inkarınız) sizin yakanızı bırakmayacaktır” (M. İslamoğlu), “Duanız olmasa Rabbim size önem vermez. Siz yalanlamıştınız, evet, ve bu sizin olacak”(M. Hamidullah), “De ki, Rabbim, dualarınız olmasa size ne değer verecektir? Yalanladınız ha! Azap yakanıza yapışacaktır” (M. Sait Şimşek), “De ki o kafirlere/müşriklere: Allah’ın birliğine imanınız, ibadet ve ihlasınız olmadıktan sonra Rabbin size ne diye değer versin? şeklinde çevrilmektedir. Siz ki Allah’ın ayetlerini yalan saydınız, bunun vebali yakanızı hiç bırakmayacak”(M. Öztürk).

Oysa bu çeviride ayetin içine hem Allah’a dua edildiği için onun insanlara değer verdiği, hem yalanladıkları için onları cezalandırđı, hem azabın yakalarını bırakmayacağı, hem müminler hem kafirler çelişkisi yerleştirilmektedir. Nedense çevirenler bu çelişkiyi görmedikleri gibi, Abdulaziz Bayındır’ın belirttiği gibi, dua sözcüğünü de ibadet olarak çevirerek ayet tamamen söyleminin dışına çıkarılmaktadır. Halbuki bir şeye ibadet etmek başkadır, ona dua etmek, yani ondan istemek başkadır ve ikisi de yalnız Allah’a yapılması gereken birer ibadettir.

Meallerde “Allah’tan başkasına dua etmek” anlamındaki ayetler nedense hep “Allah’tan başka varlıklara tapınmak” şeklinde çevrilmiştir. Böylece bilerek veya bilmeyerek Allah’tan başka kişilere dua edip onlardan hayır veya şer istemenin Allah’a ortak koşmak olduğu dikkatlerden uzak kalmıştır.

Diğer yandan, Allah’ın insanlara değer vermesi için sadece ona dua etmenin yeterli olmadığı bir gerçektir. Mesela namaz, oruç, hac, zekat, infak, cihad, tesettür ve diğer farzların yanında bütün haramlardan da kişilerin kaçınması gerekir. Duanın hepsinden kinaye olarak kullanıldığı veya hepsini sembolize ettiği gibi yorumlar akla gelmekle beraber, durup dururken sadece duanın belirtilmesi bunun uzak bir ihtimal olduğunu gösterir. Onun için ayetteki duadan maksat, müminlerin Allah’a yaptıkları dua değil, müşriklerin putlarına yaptıkları ve bundan dolayı yakalarını bırakmayacak olan cezayı hak ettik-

leri dua olması gerekir. Nitekim duanın yerine imanı, ibadeti ve ihlası koyarak bundan yoksun olan müşriklere/kafirler Allah'ın değer vermeyeceğini ve bunun vebalinin yakalarını bırakmayacağını söyleyen Mustafa Öztürk'ün mealinde gördük.

Sonuç olarak, insanların Allah'a dua etmelerini teşvik etmek için “Duanız olmasa Allah size niçin değer versin” şeklinde çevirip seslendiren hocaların ve vaizlerin olsun, meal ve tefsir yazarlarının olsun, ayeti müminlerle ilişkilendirmeleri doğru değildir. Çünkü ayet tamamen Allah'tan başka varlıklara ve özellikle vahyin ilk muhatapları olarak Arap müşriklerine seslenmekte ve putlara dua edip yalvardıkları için Allah'ın kendilerini cezalandıracağını ve cezanın yahut Mustafa Öztürk'ün dediği gibi bunun vebalinin yakalarını bırakmayacağını söylemektedir.

34- **Şuara/20:** “*Onu işlediğim zaman dalalette olanlardandım*” (26 Şuara/20) ayetini mealler kimi iman ve tevhidin karşıtı olarak, kimi vahiy bilgisinden yoksun yaşamakla beraber şirke bulaşmadan ama cahiliye toplumundan çıkış yolunun ne olduğunu da bilmeden toplumun bir ferdi olarak yaşamak veya yolunu şaşırarak anlamında olmak üzere değişik şekillerde çevirmektedir.

Nitekim “*Seni yolunu yitirmiş bulup doğru yolu göstermedi mi?*”(Duha 93/7) ayetindeki “*dâllen*” sözcüğünü de kimileri tevhidin karşıtı olarak dalalet anlamında çevirirken, kimileri ise *yolunu yitirmek*, *kaybolmak*, *şaşırmak*, *çıkış yolu bulamamak*, gibi anlamlarda çevirmektedir. Tefsirler de ayetin aher iki şekilde açıklamasını yapmaktadır.

Terim olarak *dâllen* (çoğulu, *dâllûn-dâllîn*) sözcüğü tevhitten sapmış anlamına gelmekle beraber, Kur'an burada terim olarak küfür veya şirk anlamında kullanılmış olsaydı herhalde “*fi dalaletin*” veya “*alâ dalâletin*” ifadelerinden birini kullanarak söylerdi.

Şüphesiz Peygamber olmadan önce Hz. Muhammed'in henüz gelmemiş olan Kur'an'ın tarif ettiği tevhit ve hidayet üzere olduğunu söylemek, ayeti tahrif etmek ve Peygamberi kurtarmak adına Allah'ı (haşa) yalancı çıkarmak anlamına geleceğini unutmamak gerekir Çünkü Kur'an onun hakkında “*Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun*” (42 Şura/52) diyerek vahyin öğrettiği imanın ne olduğunu o zaman bilmediğini belirtir. Onun için yüceltmek adına vahiy almadan önce de peygamber olup tevhit üzere bulunduğunu söyleyen mitolojik anlatımlara itibar etmemek gerekir.

Ancak imanın ve kitabın ne olduğunu bilmemekle beraber *dâllen-dâllîn* sözcüklerinin bazılarının ileri sürdüğü gibi Hz. Muhammed'in ve Hz. Musa'nın müşrikler gibi putları övdüğü veya onlara taparak şirk koştugu anlamına geldiğini söylemek de isabetli olmasa gerektir. Çünkü her iki peygamberin ha-

yatlarında müşrikler gibi inandıklarına ve yaşadıklarına ilişkin sağlam bilgiler mevcut değildir. Onun için her iki peygamber için kullanılan “*dalâlet*” sözcüğünün terimsel anlamda şirk ve küfür olarak değil, sözlük anlamda *kaybolmak*, *şaşırmak*, *çıkış yolu bulamamak* anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. *Dalâlet* kelimesinin bu anlamda olduğunu Mevdudi şöyle belirtir:

“Dalâlet, her zaman ‘yoldan çıkmak’ demek değildir. Kelime, cehalet, yanlgı, unutkanlık, şaşkınlık ve dikkatsizlik anlamlarında da kullanılır...” (Tefhim, 4/17, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996).

Onun için buradaki “*dâllen-dâllîn*” sözcükleri olsa olsa “*Yoldan çıkmış körleri doğru yola getirecek değilsin (ve mâ ente bi hâdî’l-umyi an dalâletibim)*” (27 Neml/81; 30 Rum/53) ayetlerindeki gibi toplumun cahiliye yaşantısından bir çıkış yolu bulamayan, bocalayan veya toplumda kaybolmuş, anlamında kullanılmış olmalıdır<sup>4</sup>. Nitekim Hz. Peygamberin “*Allah’ım! Kullarının sana nasıl ibadet etmelerini istediğini bilmiyorum. Eğer doğru ibadet şeklini bilseydim, sana öyle ibadet ederdim*” dediği belirtilir<sup>5</sup>. (Hz. Muhammed’in peygamberlikten önceki dinî durumu, günah işleyip işlemediği ve ismet’in anlamı hakkında geniş bilgi için bakınız: İbrahim Sarmış Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak, 277-323, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011).

**35- Lokman/34:** Lokman suresinin 34. ayeti bir ikisi dışında, meallerde “Kıyametin bilgisi yalnız Allah’ın katındadır. Yağmuru o yağdırır ve rahimlerde olanı o bilir. Hiç kimse yarın eline ne geçeceğini bilmez ve nerede öleceğini bilmez. Ama Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır” (31 Lokman/34) şeklinde çevrilir.

Bu şekilde çevrilmesinin sebebi, ayette geçen ve *muğayyebatı hamse* olarak bilinen beş şeyi ancak Allah’ın bildiği Buharî ve diğer rivayet kitaplarında belirtilmiş olması, tefsircilerin bu rivayete dayanarak ayeti bu şekilde açıklaması ve okuyucuları yönlendirmesidir. Mesela Buharî’de, ayette geçen beş şeyin gaybın anahtarları olup Allah’tan başka onları kimsenin bilmediğini Hz. Peygamberin söylediği şöyle belirtilir:

“*Gaybın anahtarları beştir, onları Allah’tan başka kimse bilmez. Rahimlerde ne olduğunu Allah’tan başka kimse bilmez, yarın ne olacağını Allah’tan başka kimse bilmez, yağmurun ne zaman yağacağını Allah’tan başka kimse bilmez, kişinin nerede öleceğini Allah’tan başka kimse bilmez, Kıyametin ne zaman kopacağını Allah’tan başka kimse bilmez*”<sup>6</sup>.

Oysa ayetin doğru çevirisi şöyle olmalıdır: “*Şüphesiz kıyamet saatinin bilgisi onun yanındadır. Yağmuru indirir ve rahimlerde olanı bilir. Hiçbir kimse yarın ne kazanacağını bilemez ve hiçbir kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah bilendir, her*



*şeyden haberdar olandır.*”(31 Lokman/34). Mustafa Öztürk, M. Hamidullah ve M. Sait Şimşek bu şekilde çevirir.

Âyette kıyamet saati ile ilgili “*Şüphesiz kıyamet saatinin bilgisi onun yanındadır*” cümlesinde bu bilginin yalnız Allah’ın yanında olduğunu belirten hasr/özelleştirme anlamı, isim cümlesinde haber olarak kullanılan “*onun yanındadır*” anlamındaki “inde” zarfının mübtedadın önce gelmesiyle gerçekleştirilmiştir. Bu da sözkonusu bilgiye Allah’tan başka kimsenin sahip olmadığını belirtir. Dolayısıyla kıyametin ne zaman kopacağını Allah’tan başka kimse bilmez.

Ondan sonra gelen “*Yağmuru indirir ve rahimlerde olanı bilir*” cümleleri ise takdim-tehir olmaksızın gelen düz cümlelerdir ve ikisinde de bu hasr/özelleştirme yoktur. Yağmurun ne zaman yağacağını ve rahimlerde ne olduğunu Allah’tan başka kimsenin bilmediğini değil, yaşamamız için suyu nasıl o indiriyorsa, annelerinizin rahminde sizi yaratan ve yaşatan da odur, demektedir. Zaten yağmurun nerede ve ne zaman yağacağını ve rahimlerde neyin olduğunu Allah’tan başka kimsenin bilmediğini söylemek en azından bugün için bilimsel gerçeklere de aykırı bulunmaktadır. Çünkü günümüzde artık meteoroloji, günler, hatta haftalar ve aylar öncesinden yağmurun nerede, ne zaman ve ne şekilde yağacağını az çok tespit edebildiği gibi, tıp bilimi de rahimlerde olanı/oluşanı artık her yönden tespit edebilmekte, hatta erkeğin spermi ile kadının yumurtasını rahimde, bunun da ötesinde laboratuvarda buluşturarak isteyene erkek, isteyene kız, hem de gözlerinin rengine kadar neredeyse rengini de belirleyerek çocuğu oluşturmaktadır. Onun için her iki konuda ayetin yapmadığı sınırlandırmayı rivayetlerle ve ona dayanan açıklamalarla ona yükleyerek bu işleri yalnız Allah’ın bildiğini söylemek, ama bilim ve teknoloji bunun aksini ortaya koyunca yapılanların ayetle, daha doğrusu kafamızdaki bilgilerle çatışmadığını göstermek için de yorum üstüne yorum yapmak doğru değildir.

Âyetin ondan sonraki “*hiçbir kimse yarın ne kazanacağını bilmez ve hiçbir kimse nerede öleceğini bilemez.*” cümlelerinde ise, bu şeyleri ancak Allah’ın bileceğini belirten hasr/özelleştirme uslubu kullanılmıştır. Bu da Arap dilinde özne veya nesne olarak belirtisiz/nekre bir ismin olumsuz bir cümlede kullanılmasıyla gerçekleştirilmektedir. *Hiçbir kimse gelmez, hiçbir kimse gitmez,* cümleleri gibi. Ayetteki her iki cümlenin uslubu budur. Onun için kesin bilgi ifade etmeyen tahmin ve temenni dışında, Allah’tan başka hiçbir kimse yarın ne kazanacağını kesin olarak bilmediği gibi, hiçbir kimse de nerede öleceğini bilmez.

*Dolaysızyle ayette ancak Allah'ın bildiği ve insanların bilmediği şeyler beş değil, üç tane-  
dir. Çünkü yağmurun nerede ve ne zaman yağacağını ve rahimlerde olanları artık bili-  
min ilerlemesiyle insanlar da bilebilmektedir.*

Âyetin metni bunu söylemesine karşın, o günkü Arap toplumunda egemen olan anlayışı seslendirdiği açık olan rivayetler ve onlara dayalı yapılan yorum-  
larla ayete başka bir anlam yüklenmekte, böylece bilerek veya bilmeyerek va-  
hiy ile bilimin çatıştığı imajının ortaya çıkmasına yol açılmaktadır.

36- **Ahzab/56:** Bu ayet “*Sallı*” filinden dolayı meallerde gerçek anlamından  
uzak şekillerde çevrilmektedir. Örneğin, Talat Koçyiğit ve Diyanet/heyet)  
meallerinde: “*Şüphesiz Allah ve melekleri Peygambere salat ederler, ey inananlar! Siz  
de ona salat ve selam getirin*” (33 Ahzab/56).

Elmalılı ve Durmuş Bulgur'un Mevdudi mealinde “*Gerçekten Allah ve melek-  
leri Peygambere salat ederler. Ey iman edenler, siz de ona teslimiyetle salat ve selam edin*”.

Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay mealinde “*Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamberi  
överler; ey inananlar! Siz de onu övün, ona salat ve selam getirin*” (33 Ahzab/56).

M. Esed mealinde “*Allah ve melekleri, şüphesiz Peygamberi kutsarlar, (o halde) ey  
iman etmiş olanlar siz de onu kutsayın ve kendinizi onun rehberliğine tam bir teslimiyet-  
le terk edin*”.

Şaban Piriş mealinde “*Allah ve melekleri peygambere rahmet eder. Ey iman edenler,  
siz de onun için rahmet ve esenlik dileyin*” şeklinde değişik olarak çevrilmektedir.

Görüldüğü gibi ayette yer alan salat ve selam kelimeleri olduğu gibi aktarıl-  
makta, anlamları da sonra yapılan açıklamalarla verilmektedir. Örneğin, Diya-  
net/Heyet mealinde çeviriden sonra şöyle bir açıklama yapılmaktadır:

*“Allah'ın salavattı, rahmet etmek ve kulunun şanını yüceltmektir. Meleklerin salavattı,  
Peygamberin şanını yüceltmek, müminlere bağış dilemek, anlamındadır Müminlerin sa-  
latı ise, dua anlamına gelmektedir...”*. Aynı açıklamayı Rağıb Isfahani de el-  
Müfredat kitabında yapmaktadır. (sa-la maddesi, sayfa, 285-286). Mahmut  
Kısa mealinde ise “salla” kelimesinin içine bir aşura kazanı gibi bütün anlamlar  
ve yorumlar doldurulmaktadır.

Oysa bu açıklamalar doğru ve tutarlı değildir. Çünkü kelimenin kipi veya kul-  
lanıldığı yer değişmediği sürece değişik kişilerin kullanmasıyla anlamının de-  
đişmesi veya farklı anlamlar belirtmesi sözkonusu değildir. Mesela, Türkçe  
olarak birine “koş” denildiği zaman bunun A kişiye göre koşmak, B kişiye  
göre oturmak, C kişiye göre yatmak, D kişiye göre kalkmak, anlamına gelme-  
si düşünülemez.

Onun için aynı kelime olan “*salat*” kelimesinin Allah için kullanıldığı zaman başka anlam, melekler için kullanıldığı zaman başka anlam, insanlar için kullanıldığı zaman başka anlam ifade ettiği söylenemez. Bu bakımdan anlamada ve çeviride yapılan yanlış örtbas etmek için yapılan bu yorumlar da subjektif yorumlar olup dilin kullanımına aykırıdır. Bu durumu Yüce Kur’an meali yazarları dipnotta şöyle belirtirler:

“Ayetteki *yusalli*’ fiilinin iki öznesi bulunmaktadır; Allah ve Melekler. Müfessirlerin büyük çoğunluğu bu fiilin Allah ile kullanılması halinde ‘rahmet ve mağfiret’, melekler ile kullanılması halinde ise ‘istiğfar ve dua’ anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Ebussuud, bir fiile aynı cümlede nitelikleri farklı iki öznenin dolayısı ile iki mananın verilmesinin mümkün olmayacağını söyler” (A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım, Yüce Kur’an, Ahzab/43. ayetle ilgili not).

Doğrusu, klasik Arapça sözlüklerde “sa-la, yas-lî/yas-lû” kök kelimesine verilen anlamlar Arap saçına dönmüş ve hangisinin kök olup temel anlamı ifade ettiğini belirlemek hayli zorlaşmıştır.

Ayetteki *Salat* kelimesinin *Namaz kılmak* veya salavat getirmek anlamında değil, sözlük anlamıyla *desteklemek* anlamında kullanıldığını belirten aşağıdaki açıklamalar doğruyu yansıtmaktadır:

“Ayette geçen ‘salli’ sözcüğünün ‘sa-la-ye’ kökünden türemediği kesin olduğuna göre, bu kelime ‘sa-le-ve’ kökünden türemiş olmalıdır.

‘Sa-la-ve’ sözcüğü, isim olarak ‘uyuluk, fiil olarak da “uyulukları hareket ettirmek” demektir. Bir kimsenin herhangi bir yüke destek vermek istediği zaman uyulğunu (bacağın diz ile kalça arasındaki bölümü) yatay hale getirip yükün altına sokarak destek sağlaması da bu sözcükle ifade edilir...” Kelimenin etimolojisini ve uğradığı değişiklikleri belirttikten sonra şöyle devam edilir:

“Bütün bunlar bize göstermektedir ki bu ayette geçen “salli” sözcüğü kesinlikle ‘sa-le-ve’ kökünden türemiştir. Dilbilgisi kurallarına göre aslı ‘salvet’ olan mastarının, geçmiş zaman belirten bir fiil olan ‘salla’ sözcüğünün emir kipi olan ‘salli’ ve çoğulu ‘sallû’ sözcüklerinin hepsinin birden ‘sa-le-ve’ kökünden türediği açıkça belli olsa da, konunun önemi ve bugüne kadarki yanlış anlamlandırmalar dolayısıyla her insanın zihninde bir ‘acaba” sorusu kalabilmektedir. Ama Kur’an bu soruya da cevap vermiş ve Kıyame suresinin 31-32. ayetlerinde “salla” sözcüğünü karşıt anlamı ile birlikte kullanmak suretiyle bu konuyu açıklığa kavuşturmuştur.

Kıyame: 31-32: “*Fe la saddocka ve la salla ve lakin kezzabe ve tevella=0, ne tasdik etti ne de çaba harcadı/ destekledi, ama yalanladı ve geri durdu*”.

Ayette geçen dört eylemin ikisi, diğer ikisinin karşıtı (zıt anlamlısı) olarak gösterilmiştir. “Kezzebe” (yalanladı)’nın karşıtı “saddaka”(doğruladı) olarak belirtilirken, sürekli geri durmak, sürekli yüz çevirmek, ilgisiz kalmak, ilgisizlik, pasiflik ve yapılmakta olan girişimleri kösteklemek, anlamlarına gelen “tevellâ” sözcüğünün karşıtı/zıt anlamlısı olarak da “salla” sözcüğü kullanılmıştır. (...)

Namaz anlamına gelen lam-ı tarifli es-Salat’ın yapılması, icrası, namaz kıl/kılınmaz emirleri kılmakla ilgili cümleleri, Kur’anda ‘salla’ şeklinde değil de, ‘akimi’s-salâte’ gibi ikame fiili ile birlikte kullanılmış halde toplam 67 yerde geçmektedir”.

Yazar, kelimelerin anlamlarında kaymaların olabileceğini ve salat kelimesinin “çaba harcamak, desteklemek” anlamından çıkmasının sebebinin İsrailiyat kültürü olduğunu, İbranice dilindeki “selamlama, selam durma” anlamına gelen “saluta” kelimesinin bir yansıması olarak “salat” kelimesine bu anlamın verildiğini, Batı dillerinde de bunun yansımalarının olduğunu söyledikten sonra şöyle der:

“Görünen o ki sözcüğün İbranice anlamı, Arapça anlamını bastırması ve müslümanlar ile Kur’an arasına yüce dağlar gibi girip oturmuştur. Çünkü “saluta” sözcüğünün türevlerinden olan Salavat sözcüğü, Hac suresinin 40. ayetinde İbranice anlamıyla, yani “manastırlar” anlamıyla yer almasına rağmen bu husus müslümanlarca dikkate alınmamış ve hâlâ da alınmamaktadır. (...)

Bu konunun saptırılması ya da cehalet yüzünden yanlış anlamlandırılmasının sonucu bir de “Salavat getirme/salavatı şerife okuma” ortaya çıkmıştır. Bugün için piyasadaki bütün ilmihal kitaplarına göre “*Allahumme salli*” ya da bunun değişik versiyonlarını söylemek demek olan “Salavat”, Kur’an’da bambaşka bir anlamda kullanılmıştır. Ne gariptir ki Kur’anı değil de, rivayetleri önplana çıkararak bu kitaplar da kendi uydurdukları “salavat” kavramını Kur’an’a, Ahzab/56. ayetine dayandırdıklarını iddia etmektedirler. Ama onların Türkçe diye sundukları da Arapça olduğundan kimse sözcüklerin gerçek anlamlarını öğrenememekte ve gerçekler, yalan ya da cehalet örtüsü altında kalmaktadır. Yukarıda yaptığımız tahliller ışığı altında konunun anahtarı olan ayet şudur:

“*Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamberi destekliyorlar/ ona yardım ediyorlar/ onun için gerekeni yapıyorlar. Ey müminler! Siz de ona destek olun/ ona yardım edin/ onun için gerekeni yapın ve onun güvenliğini tam bir güvenlikle sağlayın/ tam teslimiyet gösterin*” (33 Ahzab/56). (...).

Bu ayet indiği zaman Ashab’ın bir köşeye çekilip “Allahumme salli ve selim...” demediği, ama varıyla yoğunla, canıyla harekete geçip Allah yolunda

peygamberimize destek olup güvenliğini sağladığı tartışmasız olarak bellidir. Böyle olmasına rağmen Allah'ın dinine bu tip uydurmaları sokmaya çalışanlar ya kasıtlı ihanet içindedirler ya da özendirme amaçlı cehaleti temsil etmektedirler.” Kevser Suresindeki (108 Kevser/2) ayet de “*Rabbin için destekle/şirke ve tağuta karşı çaba göster/sosyal yardım yap*” anlamındadır. (Hakkı Yılmaz, İşte Kur'an, 1/283-286, İstanbul: İşaret yayınları, 2007).

Nitekim M. Sait Şimşek, M. İslamoğlu, Mustafa Öztürk, M. Hamidullah, R. İhsan Eliaçık, A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım da ortalama olarak “*Allah ve melekleri Peygamberi destekliyor; hiç kuşku yok. Ey iman edenler! Siz de onu destekleyin ve emirlerine tam teslimiyetle itaat edin/esenlik dileyin*” diye anlamlandırır. (Geniş bilgi için bakınız: İbrahim Sarmış, Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak, 109-116).

**37- Sebe'/13:** Şirk tapınmalarda tapılan şeyler tarih boyunca 'heykel'le temsil edilmiştir. Bunu Kur'anı Kerim'in mücadelelerinden kesitler verdiği örneğin Nuh, İbrahim, Musa ve Hz. Muhammed dönemlerinde görüyoruz. Sığıra tapan Firavunlar zamanında olsun, uzun süre onların esareti altında yaşayan İsrailoğulları döneminde de olsun putçuluğun heykellerle temsil edildiğini görüyoruz. Mesela düşmandan kurtulup Kızıldeniz'in doğusuna çıkan İsrailoğulları bir kavmin putlara taptığını görünce Hz. Musa'dan onların putlarına benzer kendilerinin de puta/ilaha sahip olmak istediklerini (7 Araf/138) ve Tur Dağına giden Hz. Musa'nın yokluğunu fırsat bilen Samiri'nin yaptığı buzağı heykeline tapmaya başladıklarını (20 Taha/87-97) görüyoruz. Bu tehlikeden dolayıdır ki İslam'ın ilk dönemlerinde insan, hayvan, melek, şeytan gibi canlıların heykelini yapmanın rivayetlerde yasaklandığını görüyoruz.

Bütün bunlara karşın, meal ve tefsirlerde “Cinler Süleyman için mihraplar, heykeller, havuz gibi çanaklar ve sabit kazanlar yapıyordu” (32 Sebe'/13) ayetinde geçen ‘*Temâsîl*’ kelimesinin “Heykeller” diye çevrildiğini ve bu heykellerin Hz. Süleyman'ın emri ile cinlere yaptırıldığının seslendirildiğini görüyoruz. Mesela Elmalılı bunu şöyle anlatır:

“*Temâsîl, Tîmsal* kelimesinin çoğuludur. Tîmsal, canlı veya cansız bir şeyin biçimine benzer yapılan herhangi bir şekildir. Burada “Temâsîl”, melekler, Peygamberler ve salih insanların şekilleridir, denilmiştir. Halk görsün de onlar gibi ibadet etsinler, diye mescitlerde bakırdan, pirinçten, sırçadan, mermerden bunların şekilleri yapılırdı. Böylece heykellerin yapılmasına Süleyman nasıl izin verdi? diye sorabilirsin. Cevaben derim ki, tasvir, yalan ve zulüm gibi aklın kötü gördüğü şeylerden değildir. Böyle olanlarda şeriatlerin birbirinden farklı hüküm getirmeleri mümkündür. Ebu'l-Aliye'den rivayet edildi-

ğine göre o zaman resim yapmak haram kılınmamıştı...” (Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili, 6/356, Sebe’/13. ayetin tefsiri).

Mesela M. Sait Şimşek bunu şöyle anlatır: “Cinlerin yaptıkları heykellere gelince, bunların bakır, cam, taş vs’den yapılmış melek ve hayvan şekilleri oldukları söylenir. Mesela sarayının çevresinde aslan heykelleri vardı. Bazıları ise Hz. Süleyman’a cinlerin yaptıkları heykellerin ağaç gibi cansız varlıkların heykelleri olduklarını söylerler”(M. Sait Şimşek, Hayat kaynağı Kur’an tefsiri, 4/217, Sebe’/13. ayetin tefsiri).

Bu anlatımı meal ve tefsirlerin hemen hepsinde görmek mümkündür. Oysa ayetteki *temâsîl* kelimesini, canlı varlıkların dikilen heykelleri olarak değil, ülkenin sanayi ve savunma işlerinde kullanılmak üzere Süleyman Peygamberin emrinde çalışan yabancı sanatkarların her ürün için yaptığı ‘*model örnekler*’ veya *anıtsal eserler* olarak anlamak daha makul ve inanç açısından daha sağlıklı görünmektedir. Çünkü tevhide çağıran bir peygamberin, şirkin ve putperestliğin sembolü olan heykellerle çevresini doldurmasının mantığı yoktur. Bunu sanatseverlikle açıklamak da sağlıklı olmaz. Çünkü tarih boyunca putperestliğin sembolü olan şeyleri bir peygamberin sanatseverlik adına onaylaması ve tervec etmesi makul değildir.

**38- Sebe’/23:** Kur’an’ın söyledikleri, rivayetler ve onların oluşturduğu anlayış doğrultusunda anlaşıldığı veya bu kültür Kur’an anlayışımızı yönlendirdiği için Şefaate ilgili Sebe’/23. ayeti, “Allah’ın huzurunda, *kendisinin izin verdiği kimselerden başkasının şefaati fayda vermez...*” (Süleyman Ateş, Şaban Piriş, Talat Koçyiğit, R. İhsan Eliaçık, Muhammed Esed, TDV, Elmalılı, Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay, vd.) veya “*Kendisine izin verdiği müstesna. Onun katında şefaate fayda vermez*” (M. Sait Şimşek) şeklinde anlaşılıp çevrilmektedir. Oysa ayet, M. İslamoğlu ve M. Öztürk’ün çevirdiği gibi “*Allah katında şefaate, onun izin verdiklerinden başka kimseye fayda vermez...*” anlamındadır.

Aradaki fark açık değil mi? *İlkinde Allah’ın bazı kişilere şefaate yetkisi vereceği ve bunların şefaatinin yarar sağlayacağı anlaşılırken, diğerinde, Allah’ın izin verdiği kişilerden başkasına şefaatin yarar sağlamayacağı anlaşılmaktadır.*

Yine, belirtilen meallerde yanlış olarak “*O gün, Rabmân’ın kendisine izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimselerden başkasının şefaati fayda vermez*” (20 Taha/109) şeklinde çevrilen ayetin doğru çevirisi, “*O gün, Rabmân’ın izin verdiği ve sözünden hoşlandığı kişilerden başkasına şefaate fayda vermez*” şeklinde olması gerekir.

**39- Fatır/10:** Meallerde genel olarak bu ayet şöyle çevrilir: “*..güzel sözler O’na yükselir, o sözleri de yararlı iş yükseltir...*” (35 Fatır/10). Buna göre şehadet kelimesinin ve benzeri güzel sözlerin güzel ameli yükselttiği kabul edilir. Çe-

viri yapanlar ve tefsirciler “*yerfaun*” fiilinin öznesi olarak kimisi Allah olduğunu söylerken kimisi salih amelin olduğunu söyleyerek çelişkili açıklamalar yaparlar ve güzel sözün Allah’a yükselmesi için ardından salih amelin işlenmesi gerektiğini söylerler. Mesela, M. Öztürk ve M. Sait Şimşek güzel sözü salih amelin yukarıya çıkardığını söylerken, M. İslamoğlu, “*yerfaun*” fiilinin öznesinin Allah olabileceğini söylediği halde ayeti yine de “Ona sadece güzel sözler yükselir, o sözleri yücelten ise imana uygun eylemlerdir” şeklinde çevirir.

Oysa bu şekilde anlamanın bir mantığı yoktur. Çünkü güzel söz de kendi başına salih bir ameldir ve Allah onu boşa götürmez. Örneğin, kelime-i şahadet, Allah’ı tenzih etmek/tesbih, sonsuz yüceltmek/hamd, dua, başkasına yapılan güzel bir öğüt, iyiliği emretme veya kötülükten sakındırma gibi sözler bizatihi iyilik olup boşa gitmez. Diğer salih ameller de aynı şekilde boşa gitmez. Onun için anlatılmak istenen şey, güzel sözün de, salih amelin de Allah tarafından kabul edildiği ve boşa gitmediğidir. Buna göre ayeti, “*Güzel sözleri de, salih ameli de Allah kabul eder*” veya “*Güzel sözler de, salih amel de boşa gitmez*” şeklinde çevirmek yanlış olmaz.

Şüphesiz İslam, iman ve salih amel bütünüdür. İmansız amel geçersiz/değersiz olduğu gibi amelsiz iman da yararsızdır. Ancak belirttiğimiz gibi ikisinin Allah’ın yanında değerli olması birinin diğerini yükseltmesine bağlı değildir.

**40- Zümer/42:** “*Uykuda ölenlerin de, günlük hayat içinde ölenlerin de öldüklerinde canını alan Allah’tır. Ölüm vakti gelenlerin canını alır, diğerlerini ise eceli gelinceye kadar bırakır, eceli geldiğinde onların da canını alır. Şüphesiz düşünen bir toplum için bunda dersler vardır*” (39 Zümer/42) ayeti meallerde ne dediği anlaşılmayacak şekilde çevrilmektedir. Örneğin, A. Gölpınarlı, S. Ateş, M. Esed, Şaban Priş, Ali Bulaç. Y. Nuri Öztürk, S. Yıldırım, Talat Koçyiğit, R. İhsan Eliaçık, Atay-Kutluay, İ. H. Baltacıoğlu, M. İslamoğlu, M. Öztürk, M. Sait Şimşek, Diyanetin her iki meali, vd. meallerinde “Allah, eceli gelenlerin ruhlarını ölümleri anında, eceli henüz gelmeyenlerin de uykularında alır...” şeklinde çevrilir ki okuyucunun bundan doğru bir şey anlaması mümkün değildir. Acaba kişiler ölüm anından başka bir vakitte mi ölürler? Elbette ya uykuda veya başka bir anda ama herkes eceli gelince/yaşamı bitince/vucudun canlılık fonksiyonları bitince ölür. Bunu açık bir dille söylemek çok mu zordur!

Ayet, insanlardan bazılarının uyku sırasında, bazılarının da günlük hayat içinde öldüğünü, eceli gelenlerin o anda öldüğünü, eceli henüz gelmemiş olanların ise öleceği zamana kadar yaşamaya devam ettiğini ve eceli geldiğinde öldüğünü, böylece hepsinin ölüp yaptıklarının hesabını vereceklerini söyler.

**41- Mümin/46:** Kültürel bilgilerle oluşturulup bazı ayetlerin de payanda olarak kullanıldığı kabir azabı inancını Kur'an'la desteklemek için Mümin/46. ayeti, “*Sabah akşam ateşe arz olunurlar, kıyamet koştuğu gün de Firavun'un adamlarını en şiddetli azaba sokun, denilir*” şeklinde çevrilmektedir.

Tefsir ve meallerde ayetin açıklaması da bu doğrultuda yapılmaktadır. Örneğin, Tefhimu'l-Kur'an şöyle açıklar:

“Bu ayet, berzah aleminde vuku bulacak azabı ispatlamaktadır. Nitekim bu husus birçok hadis kitabında “kabir azabı” başlığı altında yer almıştır. Allah Teala burada açık bir şekilde sözkonusu azabın iki safhasını belirtmiştir. Birinci safha, Âli Firavun'a verilecek olan şiddeti az olan azaptır. Bu azap şöyle olacaktır: Onlar sabah akşam cehennem ateşiyle karşı karşıya getirilerek dehşet içinde kalacaklardır. Yani onlar boğulduktan sonra, kıyamet gününe kadar geçecek süre içinde sabah akşam o ateş kendilerine gösterilecektir. Ancak bu azap sadece Firavun ve kavmine mahsus olmayıp, tüm kafirler kıyamete kadar aynı muameleye tabi tutulacaklardır...” (Tefhimu'l-Kur'an, 5/151, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996).

Mustafa Öztürk ise, “*ennaru yu'raduna aleyha ğuduvven ve aşıyyen*” ifadesi için “Ehli sünnet alimlerince berzah alemine, dolayısıyla kabir azabına delil gösterilir” diyerek sahiplenmediği görünen ehli sünnet alimleri gibi ayeti çevirmekte ve bu inanç konusunda sessizliği tercih etmektedir.

Ayetin bu şekilde çevrilmesinin sebebi, belirttiğimiz gibi devşirme kültürün oluşturduğu kabir azabının varlığına ilişkin kültürel bilgilerin yönlendirmesidir. Bu bilgiler öncelenecek, ayet onun doğrultusunda anlaşılıp çevrilmektedir.

Oysa kıyametten önce ve sonra olmak üzere iki azaptan sözedildiğine bakılarak ayetin “*sabah akşam ateşe arz olunurlar*” diye çevrilen kısmı, gerçekte kabir azabından değil, *küfürde ısrar ederek ölmeleri durumunda sözkonusu insanların mutlaka cehennemde ceza göreceklerine ilişkin yapılan sürekli uyarı ve tehdidi belirtmektedir. Ayette sabah-akşam, devamlılıktan kinayedir.*

M. Esed, ayetle ilgili dipnotunda “*Yani, Peygamberler ve bu pasajda sözü edilen müminler tarafından gece gündüz uyarılmış oldukları ateşe*” diyerek bu gerçeği belirtmektedir.

Bunun bir benzeri “*...Zulmedenlere, şüphesiz, bundan başka da azap vardır; fakat onların çoğu bilmezler*” (52 Tûr/47) ifadesidir. Görüldüğü gibi ayette iki tane azaptan sözedilmektedir. Burada sözü edilen ilk azap, dünyada müslümanların elleriyle Allah'ın kafirleri cezalandırmasıdır. Bu da onların yenilmeleri ve perişan olmalarıdır. Nitekim inanmamakta direnen ve düş-



manlık yapan müşrikler ayetin bildirdiği şekilde müslümanların elleriyle yenilmiş ve cezalarını görmüşlerdir. İkinci azap ise, ahirette Allah'ın onlara vereceğini bildirdiği cehennem azabıdır. Ayette iki azaptan sözedildiğine bakarak birincisinin kabir azabı, ikincisinin de kıyamet saatinden sonraki cehennem azabı olduğunu söylemek doğru değildir.

Benzeri başka bir ayet de “*Andolsun, yollarından dönmeleri için onlara büyük azaptan önce yakın azaptan tattırırız*” (32 Secde/21) ayetidir. Burada da büyük azap ve yakın azap olmak üzere iki azaptan sözedilir. Şüphesiz yakın azap, dünyada başlarına gelecek olan yenilgi, felaket vb. cezadır. Büyük azap ise, ahiretteki cehennem azabıdır. Ayette iki azaptan sözedildiğine bakarak büyük azaptan önce kabir azabının olduğunu söylemek de doğru değildir.

Bunun da ötesinde, “Çevrenizdeki bedevi Araplardan ve Medine halkından ikiyüzlüler vardır ki münafıklıkta hünerleşmişlerdir. Onları sen bilmezsin, ancak biz biliriz onları. *Onlara iki kez azap edeceğiz, sonra da onlar büyük bir azaba uğratılırlar*” (9 Tevbe/101) ayetinde üç kez azaptan sözedilir. Ayette kabir azabından sözedilmediği halde sırf önbilgilerin yönlendirmesiyle bu azaplardan birinin dünya hayatında hezimete uğramak, ikincisinin kabir azabı, üçüncüsünün de cehennem azabı olduğu belirtilir ve tefsirlerin genelinde ayet bu şekilde yorumlanır.

Nedense ulemamız, anlamını kavrayamadıkları kimi ayetleri mensuh sayarak işin içinden çıkmayı veya kendilerinden önceki büyük olarak bilinen kişilerin söylediklerini üstünkörü tekrar etmeyi marifet bildikleri gibi, özellikle Mümin/46 ve Tevbe/101 ayetlerini de kabir azabıyla ilişkilendirmeyi ve böylece Ehli Sünnet'ten olduklarını göstermeyi bir marifet sayarak işin içinden çıkmaktadırlar. Belki bir iki kişi dışında, Meal yazarlarımız da geleneksel anlayışın etkisiyle meallerde bu doğrultuda açıklamalar yaparak her iki ayeti bu şekilde yönlendirme yoluna gitmektedir.

*Oysa ancak vahyin bildireceği gaybi bir konu olarak insanların geleceğinde bu kadar önemli görülen kabir azabını Kur'an bir inanç ilkesi olarak sarahaten ne bildirmiş, ne kabul edip etmemekle ilgili bir değerlendirme yapmış, ne de ahvalini belirtmiştir.*

Bu kadar önemli bir olaya Kur'anın değinmemesi ve bir inanç yahut bir uygulama olarak belirtmemesi ne kadar makul olabilir? Durum böyleyken, gelenekçiliği, taklitçiliği, mezhep bağnazlığını ve bulanık kültürü esas alarak sanki vahyin belirttiği kesin bir inanç ilkesiymiş gibi Allah'ın ayetlerini kültürün oluşturduğu varsayıma dayalı bir anlayışla açıklamak ve insanları buna inandırmak hiç de usule ve akla uygun bir yöntem değildir. Hele kabir azabını (ve şefaati) kabul etmeyenleri Bid'at Ehli, kabul edenleri de Sünnet Ehli

diye niteyelerek müslümanları buna göre tasnif etmek ve bunu ayırıcı ölçü yapmak, ne Kur'an'la, ne de akıl ve insafla bağdaşır.

Tevbe/101. ayetin söylediği, M. Esed'in "Onlara (bu dünyada) iki kat azap vereceğiz, (öte dünyada ise) onlar çok (daha) zorlu bir azaba terkedileceklerdir" (ilgili ayetin meali) dediği gibi, münafıklıkta kaşarlanmış olan kişilerin dünyada müslümanların vereceği katmerli cezaya çarptırılacakları ve ahirette cehennem azabına uğrayacaklarıdır. Nitekim de böyle olmuştur. Allah içyüzlerini deşifre ederek defalarca rezil etmiş, kurdukları komplö ve tuzaklar defalarca ortaya çıkarılarak suçları yüzlerine vurulup halka teşhir edilmiş ve müslümanlar tarafından türlü cezalara çarptırılmışlardır. (bkz. Tevbe/42-68, 47 Muhammed/29, özellikle Tevbe/14, 53, 55, 74). Münafık olarak ölenlerin ahirette cehennem azabına uğrayacakları, hatta cehennem dibinde olacakları (4 Nisa/145) kesin olarak belirtilmiştir.

M. İzzet Derveze, tevbe/101. ayette sözü edilen azapla ilgili olarak "Durum ne olursa olsun bu tabir, onların tehlikelerinin büyüklüğüyle, faktörlerinin önemiyle münasip olan bir azaba kat kat uğrayacaklarını belirtmek içindir" (et-Tefsiru'l-Hadis, 7/404) diyerek bu gerçeği belirtmiştir. Durum bu kadar açık olmasına karşın, ayetler taklitçi geleneselin bilgilerin yanlış yönlendirmesiyle kabir azabının delili gibi algılanmış ve yorumlanmıştır.

İşin tuhaf yanı, gerek çevredeki Araplardan, gerekse Medine halkından münafıklıkta hünerleşmiş kişileri ancak Allah'ın bildiğini, Peygamberin ise bilmediğini ayet açıkça belirttiği halde, gerek hadislerde, gerekse tefsirlerde Hz. Peygamberin münafıkların isimlerini ashaptan Huzeyfe'ye bildirdiği, Hz. Ömer'in de ölen kişilerin namazını kılmak için onlardan olup olmadığını Huzeyfe'ye sorarak öğrendiği anlatılır. Görüldüğü gibi ayet, Peygamber'in münafıkları bilmediğini, "İsteseydik biz onları sana gösterirdik; sen de onları yüzlelerinden tanırdın. And olsun ki sen, onları konuşmalarından tanırsın; Allah işlediklerini bilir" (47 Muhammed/29-30) ayeti belirttiği gibi, sadece söz ve tavırlarından ancak çıkarsamalarla onları teşhis edip tanıyabileceğini söylerken, rivayetler ve açıklamalar Hz. Peygamberin münafıkları Huzeyfe'ye bildirdiğini ileri sürer.

Sonuç olarak, mümin/46. ayet, kabir azabı ve kıyamet saatinden sonraki cehennem azabı olmak üzere iki azaptan değil, inanmamakta ısrar eden ve düşmanlık yapan Firavun ve adamlarının Hz. Musa, mümin adam ve diğer müminler tarafından sabah akşam uyarılıp ahirette devamlı azapla tehdit edildiğini belirttiği gibi, Tevbe/101. ayet de münafıkların dünya hayatında müslümanların eliyle çok kez cezalandırılacağını, ahirette de cehennem azabına uğrayacaklarını belirtir. Sabah akşamdan maksat, tıpkı Meryem/62'de olduğu gibi çoklukta kinaye olarak bu uyarının çokça yapıldığını anlatır.

Yoksa ölümden dirilişe kadar olan zaman aralığında/berzah'ta bunlara bir azabın olacağını, kıyamet koştuktan sonra da en şiddetli azabın olacağını belirtmez. Çünkü kıyamet saatinden önce bir azabın olduğu söylemi, Kur'anın değil, kültürün söylemidir. (Kültürde anlatıldığı gibi Kur'an'da kabir azabının olmadığına ilişkin geniş bilgi için bakınız: Mehmet Okuyan, *Kur'an'ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var Mı? İstanbul: Düşün Yayıncılık*; İbrahim Sarmış, *Rivayetler ve Yorumlarla Akaid Oluşturmak Ve Kabir Azabı*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012)

**42- Şûra/23:** “Allah, iman eden ve salih amel işleyen kullarını işte bununla müjdelemektedir. De ki Allah'a yakınlık/rızasını kazanma dışında bunun karşılığında sizden bir ücret istemiyorum. ...” (42 Şûra/23) ayetindeki “*el-meveddete fi'l-kurba*” ifadesi meallerde “*akrabayı sevmek*” veya “*akrabalık hatırına kendisine yakınlık gösterilmesi*” şeklinde çevrilmekte ve tefsirlerde “Peygamberliğime karşı çıkıyorsunuz, bari sizden biri olduğumu ve akrabalık bağımlı gözeterek bana inanmanızı istiyorum” şeklinde açıklanmaktadır. (bkz. Elmalılı, Talat Koçyiğit, Süleyman Ateş (dipnot), TDV, Mehmet Türk, Durmuş Bulgur (Tefhimü'l-Kur'an), Şaban Piriş, Mustafa Yıldız (Son Mesaj), Muhammed Esed, M. Öztürk, R. İhsan Eliaçık, Yusuf Işıcık (Kur'an Meali), Mahmut Kısa, vd.).

M. İslamoğlu, biraz ilave ile beraber yaptığımız gibi çevirirken, açıklamada her iki anlamı da vererek kimseyi mahrum etmemeyi tercih etmiş gibidir. Surenin Mekki olduğunu belirttiği halde Şia'nın ayeti “ehli beyt sevgisi” olarak yorumlamasını ciddiye almasını ve adını koymak yerine, “ehli beyt okulu” demeyi tercih etmesini rüşvet-i kelim olarak değerlendiriyoruz. (bkz. Şura/23. ayetle ilgili 1. dipnot).

Hiçbir Peygamberin halkından bu şekilde bir talebinin olması ve sırf akrabaları olduğu için bir peygamberi halkının bağrına basması yahut akrabalık bağından dolayı iman etmesi sözkonusu değildir. Nedense bu gerçekler düşünülmeden ya önceki tefsircilerden veya dilcilerden birisi böyle anlamıştır, denilerek müşrik düşman bir kavminden sevgi dilencililiği edebiyatı yapılmaktadır.

Mesela Zemahşerî, (öl.528 h) *kurbâ'* sözcüğününün *buşrâ*, *zülfa*, *husnâ*, gibi bir mastar olup “*bi ma'na karabetin*”(yakınlık anlamında) (Keşşaf, 4/219, Şura/23. ayetin tefsiri) olduğunu söylediği halde, Peygamberin müşriklerden yakınlarını sevmelerinden başka bir şey istemediğine ilişkin düzmece bir iniş sebebi vermekte, Şia'nın Ehli Beyt edebiyatına malzeme olarak kullandığı bir sürü uydurmayı aktarmakta ve dil oyunları ile bunun kişiler için sevgi istemek anlamında olduğunu belirtmektedir. (Keşşaf, 4/219-221, Şura/23. ayetin tefsiri).

Oysa egemen statükoya muhalefette Şia ile Mutezile'nin paralel düşünmesinden olsa gerek, dilci bir müfessir olan Zemahşerî ayeti, Kur'an'da Hz. Peygamberin aile fertlerini belirten sıradan bir ifade olarak kullanılmasına karşın, sonradan siyasi amaçlı siyasal bir kavrama dönüştürülecek olan "ehli beyt" sevgisi ile açıklarken, mesela İbni Faris (öl.395 h), meşhur Mucemu Mekayîsi'l-Luğa sözlüğünde "el-kurbâ"nın akrabalar anlamında değil, sadece yakınlık anlamında olduğunu belirtir (karabe maddesi).

Nitekim benzer ifade Hz. İbrahim'in putlar edinen kavmine söylediği "*meveddete beynikum fi'l-hayati'd-dünya*" (29Ankebut/25) ayetinde de yer almaktadır. Ayetteki anlamı, "birbirinizin (veya tanılaştırdığınız şeylerin) sevgisini/ rızasını kazanmak için"dir.

Nitekim Mustafa Öztürk, bu anlamın Şia'nın ortaya çıkmasından ve Ehli Beyt ifadesini siyasal olarak kavramlaştırmamasından sonra oluştuğunu belirterek şöyle der:

"Ayetteki '*ille'l-meveddete fi'l-kurbâ*' ifadesi Şii müfessirlerce 'Ehli Beytimi sevin' şeklinde izah edilmektedir. (bkz. Tabersi, Mecmau'l-Beyan, IX, 35). Ancak bu izah mezhebî-siyasî olmasının yanında tarihi vakaya da aykırıdır. Çünkü bu surenin nazil olduğu tarihte, Şia'nın anladığı manada Ehli Beyt'ten söz etme imkanı yoktur. Bu ayetin Medinede nazil olduğu yolundaki rivayet de muhtemelen tarihi vakaya aykırılık (anakronizm) problemini halletmek maksadıyla ihdas edilmiştir"(Kur'anı Kerim Meali, dipnot).

Kur'an'da ve Arap dilinde "el-kurbâ" kelimesinin akraba anlamında kullanılması doğrudan kelimenin akraba anlamında olmasından değil, açık veya takdiri olarak "sahip" anlamındaki "*zu*"(*za-zi*) sözcüğüyle beraber kullanılmasındandır. Tek başına olduğunda akrabalığı değil, sadece yakınlığı ifade eder. "zu" sözcüğü ile beraber kullanıldığında mutlak olarak "yakınlık sahibi" anlamına geldiği halde bu kullanım "akrabalar" anlamında özelleştirilmiştir. "sahip" anlamında kullanılan "ülû/ülî" sözcüğüyle kullanımı da böyledir. "kurbâ" ve "ülû/ülî" sözcüklerinin geçtiği mesela 2/83, 177, 4/8, 36, 5/106, 6/152, 8/41, 9/113, 16/90, 17/26, 24/22, 30/38, 35/18, 59/7) ayetlerin tümünde akraba anlamında anlaşılması sözcüğün "akraba" olarak kavramlaştırılmasındandır. Çünkü zi'l-kurbâ ifadesinin yanında zi'l-câhi, zi'l-ilmî, zi'l-akli, zi'l-vukufî, zi'l-mali, gibi dilde genel bir kullanımı vardır.

Onun için ayette akrabalık sevgisi falan değil, açıkça vahyi tebliğ etmesi ve insanları uyarması karşılığında Allah'ın rızasını kazanmanın dışında kendilerinden hiçbir şey istemediğini, maddi bir ücret peşinde olmadığını söylemesi istenmektedir. Zaten bu gerçek 6 Enam/90; 11 Hud/29; 25 Furkan/57; 26 Şuara/109, 127, 145, 164, 180; 38 Sâd/86 ayetlerinde açıkça ve 12 Yu-

suf/104; 23 Müminun/72; 52 Tur/40; 68 kalem/46 gibi ayetlerde dolaylı olarak hem başka peygamberler hem Hz. Peygamber tarafından belirtilmektedir. Onun için ayet, “sizden yakınlaşma için sevgiden başka bir karşılık beklemiyorum” diye çeviren M. Hamidullah’ın ilgili dipnotunda söylediği “Peygamberlerin istediği karşılık, insanların Allah’a yaklaşmayı sevmelerinden ibarettir” anlamında olmalıdır. Sonuç olarak, Şura/32. ayetteki “*el-meveddete fi’l-kurbâ*” ifadesinin anlamı, akraba sevgisi değil, “Allah’a yakınlık/Allah rızası” olarak anlaşılıp çevrilmesi ve açıklanması gerekir.

43- **Fussilet/3, Hud/1-3, vb:** “*Bu Kitap, çok merhametli olan Allah katından indirilmiştir; Arapça bir Kur’an olarak, müjdeci ve uyarıcı olmak üzere, bilen bir millet için ayetleri ardı ardına sıralanmış/harmanlanmış/detaylandırılmış*” (41 Fussilet/3) ve “*Eliif, Lâim, Râ. Bu Kitap, hakim ve habîr olan Allah tarafından, Allah’tan başkasına kulluk etmemeniz için ayetleri mukkem kılınmış, sonra ardı ardına sıralanmış/harmanlanmış/detaylandırılmış bir kitaptır*” (11 Hud/1-3) ayetlerindeki “*fussilet*” kelimesi “açıklanmış” olarak değil, “*harmanlanmış/detaylandırılmış*” olarak çevrilmesi daha uygun olsa gerektir. Nitekim mesele M. Öztürk Hud/1. ayeti “ayetleri/mesajları mükemmel biçimde ortaya konulmuş ve etraflıca idrakinize sunulmuştur”(Kur’an-ı Kerim Meali) şeklinde çevirirken, Fussilet/3. ayetteki “fussilet” kelimesini açık ve anlaşılır kılmıştır” şeklinde çevirerek daha çok tefsir ve tebyin anlamını öne çıkarmıştır.

Tafsil etmek, *açıklamak, anlaşılır olmak* (41 Fussilet/44), *detaylandırmak anlamını da içermekle beraber, daha çok terzinin elbise yapmak için kumaşı bir ölçüye göre bölümlenip ayırdığı, mühendisin inşaat için arsayı parsellediği gibi, birbirinden ayırmak, bölmek, bölümlenmek, arasını ayırmak/fasletmek, düzenlemek, harmanlamak*, gibi anlamlarda kullanılır (bkz. Rağıb Isfahani, el-Müfredat, *fa-sa-la*, maddesi; İbni Faris, Mucemu Mekayîsi’l-Luğa, *fa-sa-la*, maddesi). Kur’an’da *fa-sa-la*, kökünden geçen kelimelerin anlamlarına bakılabilir.

Örneğin o, Bakara/249, Yusuf/94 ayetlerinde bir yerden ayrılmak anlamında kullanıldığı gibi, Hac/17, Secde/25, Mümtehine/3 gibi yerlerde ayetlerin kapalı veya anlaşılmayan anlamını açıklayarak insanları aydınlatmak değil, ihtilaf ettikleri konularda insanların arasında hüküm vererek birbirinden ayırmak anlamlarında kullanılmaktadır. Diğer ayetlerde de hakim olan anlam budur.

Örneğin, “Allah size Kitabı *mufassal* olarak indirmişken ondan başka bir hakem mi isteyeyim?...” (6 Enam/114) anlamındaki ayette olduğu gibi, *fa-sa-la* kökünden kelimelerin geçtiği diğer ayetleri de “*açıklanmış*” olarak çevirmek yerine, detaylandırılmış olarak çevirmek, daha uygun olsa gerektir.

Buradan anlıyoruz ki yukarıdaki ayette geçen ve meallerde “açıklanmış” olarak çevrilen “*fussilet*” kelimesi, “*tefsir etmek, açıklamak*” anlamında değildir. Bu da ayetlerin detaylandırılmasının veya harmanlanmasının Allah tarafından olduğunu gösterir.

Zaten Kur’an’da “açık-açıklanmış” anlamında “be-ye-ne” kökünden gelen *beyyene, beyyennâ, tübeyyinu, yübeyyinu, nübeyyinu, beyân, mübîn, beyyinât, tibyân*, gibi kelimeler kullanılmaktadır. Ntekim Kur’an, ayetlerinin Beyyinât/açık, (Bakara/99, Hac/16, Casıye/25, Ahkaf/7 Hadid/9, Mücadele/5, vb) olduğunu belirtir ki, onların ayrıca açıklanmaları sözkonusu değildir.

Nitekim vahiylerin Kur’an’da yerleştirilmesiyle ilgili gelen rivayetlerde ayetlerin nereye yerleştirileceğini Hz. Peygamberin vahiy katiplerine belirttiğini görüyoruz. Bundan da anlaşılıyor ki her vahiy getirdiğinde Cebrail, ayetleri nereye yerleştireceğini de ona belirtmiş, böylece Kur’an’da ayetlerin yerleştirilmesi salt Peygamber’in tasarrufu ile değil, Cebrail’in yönlendirmesiyle olmuştur (bkz. Buhari, 66/4, hadis no, 2). Zaten yirmi üç yıl gibi uzun sürede bölüm bölüm gelen vahiylerin birbiriyle çelişmeden (4 Nisa/82), ahenk ve uyumu bozulmadan, karışıklığa meydan vermeden bu kadar mükemmel bir uyum içinde Kur’anda yerleştirildiği gibi salt bir beşerin çabasıyla yerleştirilmesi mümkün değildir. Bunun bir göstergesi olarak Kur’an, Allah tarafından indirildiğine inanmayanlara seslenerek ve işbirliği yaptıklarını iddia ettikleri cinleri de yanlarına almalarını söyleyerek bir suresinin veya on suresinin veya tümünün bir benzerini ortaya koymalarını isteyip meydan okuduğu halde Arabından Acemine kadar bugüne kadar hiçbir kimse bunu yapamamıştır.

Onun için *Fussilet* sözcükleri, Kur’an ayetlerinin açıklandığını veya tefsir edildiğini değil, Allah tarafından harmanlanıp detaylandırıldığını belirtiyor olsa gerektir.

**44- Zuhruf/61:** Hz. İsa’nın doğumunda ve yaşamındaki olağanüstü şeylerin kıyametin alametlerinden olduğu anlayışından hareketle Zuhruf/61. ayetindeki “o” zamiri Hz. İsa’ya gönderilerek “O, *kıyamet için bir bilgidir, o saatin geleceğinden şüphe etmeyin, bana uyun, doğru yol budur*”(43 Zuhruf/61) şeklinde çevrilmekte ve açıklanmaktadır.

Oysa ayetin “o, *kıyamet için bir bilgidir*” kısmındaki “o” zamirinin geleneksel anlayışta iddia edildiği gibi Hz. İsa’ya değil, Kur’anı Kerime gönderilmesi gerekir. Çünkü âyetin Hz. İsa’dan söz eden ayetler arasında yer alması dışında, ondan söz ettiğini ve “o” zamirinin Hz. İsa’yı gösterdiğini belirten hiçbir karine/delil yoktur. Aksine, âyetteki zamir Kur’an’ı Kerim’i göstermektedir. Çünkü “O, *kıyamet için bir bilgidir, o saatin geleceğinden şüphe etmeyin, bana uyun, bu doğru yoldur.*” sözlerini seslendiren kişi, Hz. Muhammed olup kendisine

uyulmasını istemekte, Kur'anın gösterdiği yolun doğru yol olduğunu söylemektedir. Nitekim M. Hamidullah ayeti *"Bu Kur'an gerçekte Belirlenmiş Vakit hakkında bir bilgidir"* şeklinde çevirirken, dipnotlarında "o" zamirinin İsa'ya değil, Kur'an'a gitmesi gerektiğini ve İncil'in işaretle sözetmesi dışında, başka kutsal kitapların ahiret bilgisinden sözetmediğini belirtir (Aziz Kur'an).

Onun için âyette Hz. İsa'nın kıyametten önce iddia edilen ikinci gelişiyile ilgili bir bilginin bulunması bir yana, Hz. İsa'dan söz ettiğini gösteren en ufak bir belirti bile yoktur. Bununla beraber birtakım özelliklerinden hareketle onun kıyametin kopmasının veya ölümden sonra dirilişin bir delili olduğu yorumları yapılır. Oysa bütün peygamberler kıyametin kopacağını söylemek, ahireti bildirmek ve insanları uyarmak açısından hepsi aynı şekilde ahiret hakkında bilgi verdiklerinden, Hz. İsa için söylenen "bilgi olma" özelliği, onunla sınırlı olmayıp bütün peygamberlerin de özelliğidir. Kaldı ki Hz. İsa'nın olağandışı bir şekilde yaratılmış olmasının kıyametin olacağına ilişkin bilgi veya delil oluşturmasının da bir mantığı yoktur.

Diğer yandan, âyette kıyamet için bilgi olduğu söylenen şey, somut bir varlık/kişi değil, soyut olan bilgi olması gerekir. Çünkü "adam akıl küpüdür, hazinedir, para kasasıdır, gibi" mecazi anlatımın dışında, dil bakımından *"kişi bilgidir"*, *"adam akıldır"*, *"ağaç ruhtur"* tarzında maddi şeyin soyut şey olduğunu söylemek dilin fesahati açısından doğru değildir. Onun için bu nitelime ancak Kur'an gibi kendisi bilgi olan bir şey için yapılabilir. Bu sebepten âyetteki zamirin ancak Kur'an'a gitmesi durumunda anlatım doğru olabilir.

Nitekim Muhammed Esed, M. İslamoğlu ve M. Öztürk, Zuhruf/61 ayetindeki "o" zamirini Kur'ana göndererek kıyamet için bilgi olan şeyin Kur'an olduğunu söyler ve gerekçelerini belirtirler.

**45- Zuhruf/44:** *"Şüphesiz bu Kur'an sana ve kavmine bir öğüttür, ondan sorumlu tutulacaksınız"* (Diyanet-Heyet, M. Hamidullah, M. Sait Şimşek, Piriş, Atay-Kutluay, R. İ. Eliaçık) şeklinde çevrilmesi gereken ayet, *"Şüphesiz bu Kur'an senin ve kavmin için bir şereftir ve ondan sorumlu tutulacaksınız"* (43 Zuhruf/44) şeklinde yanlış çevrilmektedir (Elmalılı, Koçyiğit, M. Esed, İslamoğlu, Mevdudi/Durmuş Bulgur, M. Öztürk, A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım, vd.)

Kur'an şu veya bu kişilere şeref olarak değil, insanlara hidayet, rahmet, zikir/hatırlatma, öğüt/mevize, ölçü/mizan, furkan/ayraç, burhan/delil, beyyine/açık delil, büşra/müjde, basâir/basiretler vd. olarak gönderilmiştir. Diğer taraftan Kur'an Hz. Peygambere ve kavmine zikir/hatırlatma olduğu kadar, bütün insanlara da bir hatırlatma/zikirdir. Çünkü öğüt yahut uyarı, hem Hz. Peygambere ve kavmine, hem bütün müslümanlara ve insanlara

yapılmaktadır. Zaten ayetin bağlamı da onu gösterdiği gibi, devamı da şereften değil, herkesin ona uyup uymamaktan sorumlu tutulacağını söylemektedir. Nitekim Kur'an'ın isim/sıfatlarından biri Zikr olduğu gibi, örneğin “Sizce öğüt olan (zikrükum) bir kitap indirdik, anlamıyor musunuz?” (21 Enbiya/10) ve “Deki, bu benim ve benden öncekilerin zikri/uyarısıdır...” (21 Enbiya/24) demesi emredilmektedir. Onun için Zuhuruf/44. ayet bazı zihinlere yerleştiği gibi Kur'anın şuna buna şan ve şeref olduğunu değil, uyarı ve hatırlatma olarak indirildiğini belirtir. Ayrıca ayetin devamında belirtildiği gibi insanlar, Kur'anın kendileri için şeref olup olmamasından değil, yaptığı uyarıyı kabul edip etmemekten sorumlu tutulacaklardır.

46- **Ahkaf/4-6:** Meallerde, “*De ki: söylesenize, Allah'ı bırakıp taptığımız şeyler yeryüzünde ne yaratmışlar, göstersenize bana! Yoksa onların göklerde ortaklıkları mı vardır? Eğer doğru söyleyenlerden iseniz, bundan evvel (sizce indirilmiş) bir kitap yabut bir bilgi kalıntısı varsa onu bana getirin. Allah'ı bırakıp da kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek şeylere tapandan daha sapık kim olabilir? (Oysa) onlar bunların tapmalarından habersizdirler. İnsanlar bir araya toplandıkları zaman (müşrikler) taptıkları şeylere düşman kesilirler ve onlara kulluk ettiklerini inkar ederler*” (46 Ahkaf/4-6) ayetlerinde kendilerine dua edilen kişiler, cansız şeyler olarak anlandırılmış ve yukarıda eleştirdiğimiz gibi dua, ibadet olarak çevrilmiştir.

Biri genel, diğeri özel olan ibadet ve duayı aynı anlamda kullanarak Kur'an tefsirlerinin ve meallerin şirke ilgili ayetleri nasıl anlaşılabilir hale getirdiği ve hurafelere zemin hazırladığı şöyle anlatılır:

“... Mesela, Kuran'da hem ibadet, hem de dua kelimeleri geçer. İbadet, kulluk etmek, dua, çağrıda bulunmak ve yardım istemektir. Tefsir ve meallerin çoğu, duaya “ibadet” anlamı vererek asıl anlamın kaybolmasına yol açmıştır. İbadet, yapılan duanın kabulüne yönelik olacağı için bu iki kelime arasında sıkı bağ vardır. Peygamberimiz “dua ibadetin ilgidir, özüdür”<sup>7</sup> buyurmuştur. Ama dua, ibadet diye tercüme edilince, birini olağan dışı yollarla yardıma çağırmanın ibadet olduğu anlamı kaybolmaktadır. (...).

Duaya ibadet anlamı verilince yeni anlam kaymaları kaçınılmaz olmuştur. Hata hatayı doğurmuş ve ayetlerin asıl anlamı kaybolmuştur. Bu farkı, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlanan ve Türkiye'de en yaygın olan meal-den görebiliriz.

“*De ki: söylesenize, Allah'ı bırakıp taptığımız şeyler yeryüzünde ne yaratmışlar, göstersenize bana! Yoksa onların göklerde ortaklıkları mı vardır? Eğer doğru söyleyenlerden iseniz, bundan evvel (sizce indirilmiş) bir yabut bir bilgi kalıntısı varsa onu bana getirin. Allah'ı bırakıp da kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek şeylere tapandan daha sapık kim olabilir? (Oysa) onlar bunların tapmalarından habersizdirler. İnsanlar*



*bir araya toplandıkları zaman (müşrikler) onlara (tapındıklarına) düşman kesilirler ve onlara kulluk ettiklerini inkar ederler” (46 Ahkaf/4-6)<sup>8</sup>.*

“Dua” yerine ibadet, “kimseler” yerine şeyler denmiş, “şeyler” de putlar diye açıklanmış ve ayetin anlamı tamamen değişmiştir. “Putlara tapan” nerde, kıyamet gününe kadar kendine cevap veremeyecek kimseleri yardıma çağıran” nerde! Ayetlere bu anlamı verebilmek için beş ciddi hatayı yapmak kaçınılmaz olmuştur. Bu hatalar şunlardır:

a- Duaya ibadet anlamının verilmesi.

b- “Men” kelimesine “ma” anlamının verilmesi.

Arapçada “men”, kimse veya kimseler anlamına gelir ve akıllı varlıklar için kullanılır<sup>9</sup>. “Ma” ise şey veya şeyler demektir. Ahkaf 5. ayette üç kere “men” kelimesi geçer. Duaya ibadet anlamı verenler, onlardan ikisine “men” üçünsüne de “ma” anlamı vermek zorunda kalmışlardır.

c- “Hum” zamirine “hiye” anlamı verilmesi.

“Bunlar” diye tercüme edilen hum, Arapça’da akıllı erkek varlıkları gösterir. Kur’an’da kadınları da kapsamına alır. Ama “Men”e şeyler anlamı verildiği için “hum” zamirine de ya men’in lafzını gösteren “huve” ya da manasını gösteren “hiye” anlamını vermek kaçınılmaz olmuştur. Bu, önemli bir hatadır.

d- Cem’i müzekker salime yanlış anlam verilmesi.

“Habersizdirler” diye tercüm edilen “ğafilun” kelimesi, cem’i müzekker salimdir; akıllı erkekler için kullanılır. Kur’anda kadınları da kapsar. Men’e şeyler anlamı verilmesi bu anlamı da yok etmiştir.

e-Putlar cansız varlıklardır. Ahirette yeniden dirilecek ve kendilerini yardıma çağırana konuşacak olanlar ise insanlardır. Dolayısıyla “kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek şeyler...” sözü yanlıştır. Sonuç olarak bu ayet, savunulması imkansız hatalarla dolu olarak tercüme edilmiştir. Birçok Arapça tefsirde de durum aynıdır<sup>10</sup>. Onlar da bu ayetleri doğru anlamayı imkansız hale getirmişlerdir<sup>11</sup>.

**47- Rahman/19-20:** *“İki denizi birbirine kavuşacak şekilde salmıştır, ama aralarında bir engel vardır, onu aşıp kavuşamazlar” (55 Rahman/19-20) şeklinde çevrilmesi gereken ayetler, mesela “İki denizi birbirine kavuşmaları için salıvermiştir, fakat aralarında bir engel vardır ki birbirine karışıp suların özellikleri bozulmaz”(T. Koçyiğit) veya “(Suları tatlı ve acı olan) iki denizi salıvermiştir, birbirine kavuşuyorlar. Fakat aralarında bir engel vardır, birbirine geçip ka-*

rışmıyorlar” (DİB ve Heyet Meali) şeklinde hem anlam hem anlatım olarak yanlış çevrilmektedir.

Bu yanlış anlama ve çeviriden hareketle Atlas Okyanusu içinde Cebeli Tarık boğazının ötesinde gúya tatlı ve tuzlu iki suyun karışmadığını kaptan Custo keşfetmiş de Kur’an’ın bindört yüz yıl öncesinden haber verdiği ama bu keşif yapılanaya kadar anlaşılmayan ayetleri anlaşılmış ve bir mucize ortaya çıkmış diye anlatılır. Kur’anda pozitif bilimler arayanlar da mal bulmuş mağribi gibi bu mitolojiye sarılırlar.

Oysa ayetler böyle bir kimyasal olayı değil, kara parçalarının denizlerin arasında engel (berzah) oluşturduğunu ve kavuşup yeryüzünü kaplamasını önlediğini anlatır. Burada iddia edildiği gibi ne pozitif bilimle ilgili bir mucize vardır, ne de kaptan Custo’nun buna bakarak müslüman olması sözkonusudur. Sıcak ve soğuk, tatlı ve tuzlu, berrak ve bulanık suların bir mesafe veya bir süre sonra da olsa birbirine karıştığı, aralarında herhangi bir sınırın yahut engelin bulunmadığı açıktır. Müminun/100, Rahman/20, Furkan/53. ayetlerinde geçen berzah sözcüğü de, salt *engel* anlamında olup denizlerin birbirine kavuşup karayı kaplamasına engel olan kara parçalarıdır. Örneğin, Karadeniz ile Akdenizin kavuşup aradaki coğrafyayı kaplamasını Anadolu kara parçası engellemektedir.

*“İki denizi salan odur. Biri tatlı ve boş, diğeri tuzlu ve acıdır, aralarına da birbirine kavuşmasını engelleyecek tam bir engel koymuştur”* (25 Furkan/53) ayetinde de tatlı ve tuzlu acı oldukları için birbirine kavuşmadığı söylenmediği halde meal yazarları sırf acı ve tatlı suların birbirine karışmadığı varsayımından hareketle iki denizin karışmadığını yazarlar. Oysa ayetlerde suların tadından değil, aralarındaki kesin engelden sözedilmektedir.

İki denizin birbirine karışmaması, sularının tadının veya özgül ağırlılığının değişik olmasından değil, aralarındaki bu büyük kara parçalarının engel olarak bulunmasındandır. Yağ ve su gibi, özgül ağırlılıkları farklı olan maddelerin karışmaması fizik kanunlarına ne kadar uygun ise, deniz suları gibi özgül ağırlılığı aynı veya yaklaşık olan suların karışmaması ise sözkonusu değildir.

**48- Vakıa/78-79:** “O korunmuş bir kitaptadır. Temiz kalınan/yaratılanlardan başkası ona dokunmaz (56 Vakıa/79) anlamında olması gereken ayetler, değişik şekillerde çevrildiği gibi, “kitabın meknun” ifadesi de farklı olarak açıklanmaktadır. Mesela Muhammed Esed, “Ona ancak kalben temiz olanlar dokunabilir” (M. Esed) şeklinde çevirirken, yalnız temiz kalpli olanların onu doğru anlayıp yararlanabileceği, anlamına geldiğini söylemektedir (Age.1108, dipnot, 27).

Mustafa İslamoğlu (Hayat kitabı, 79. ayetle ilgili 2. not), M. Sait Şimşek ve Mevdudi, *'kitabın meknun'dan* maksadın Allah'ın bilgisi/levh-i mahfuz olduğunu ve ona ancak meleklerin dokunabildiğini söylerken, 79. ayetin elimizdeki Kur'an'a abdestsiz dokunma ve okuma ile bir ilgisinin olmadığını, zaten "dokunma" anlamındaki "yemessu" fiilinin başındaki 'lâ' harfinin yasaklama değil, sadece olumsuzluk ifade ettiğini, onun için her durumda mushafın tutulup okunabileceğini belirtir (M. Sait Şimşek, Tefsir, 5/160, Tefhim, 6/106-108, İnsan Yayınları, İstanbul 1996)<sup>12</sup>.

Süleyman Ateş, ayetteki saklı bir kitap olanın Levhi Mahfuz olmadığını, aksine Kitap Ehli'nin ancak temizlerin dokunabildiğini söyledikleri kendi kitapları olabileceği gibi, Mushaf'ın da olabileceğini, ancak abdestsiz ve cünup olarak da Mushaf'ın hem tutulabileceğini hem okunabileceğini söyler. (Kur'anı Kerim ve Yüce Meali, 536 ve 1. dipnot).

Mustafa Öztürk ise abdest ayetinin Medine'de indiğini belirterek Mekke'de inmiş olan ayetin Mushafa abdestsiz dokunma ile ilgisinin olmadığını, nitekim o dönemde şimdiki gibi Mushaf diye bir kitabın henüz oluşmadığını ve temiz olanlardan maksadın melekler olduğunu söylerken, hamiyeti diniyesi tuttuğundan olsa gerek, dönüp Kur'ana saygıdan dolayı ancak abdestli dokunmak ve okumak gerektiğini, böylece geleneksel anlayışı sürdürdüğünü şöyle anlatır:

"İslam ulemasının bu ayete atıfla Mushaf'a abdestsiz dokunmanın caiz olmadığını söylemesi, dinî duyarlılık açısından bakıldığında kesinlikle isabetlidir. Çünkü Kur'an ve dolayısıyla onun cisimleşmiş şekli olan Mushaf, Allah kelamıdır ve her türlü hürmete layıktır. Bu itibarla, Mushaf'a abdestli dokunulmalı, Kur'an abdestli okunmalıdır. Kur'an'a hürmetin bir icabı da budur" (Kur'an-ı Kerim Meali, 79. ayetle ilgili 519 nolu not).

Diyanet/Heyet mealinde Kur'an'a abdestsiz dokunulamayacağı, cünübün ise hem dokunamayacağı, hem okuyamayacağı belirtilmektedir (sayfa 536, ilgili ayet).

Âyet, Kur'an'a ancak abdestli olanların dokunabileceğine delil gibi gösterilmesine<sup>13</sup> karşın, ancak abdestli olarak dokunmayı öngörmekle bir ilgisi yoktur. Zaten Vakıa suresi Mekke'de çok önceden indiği halde abdest ayetinin bulunduğu Maide suresi çok sonra Medine'de inmiştir. Ayet, müşriklerin iddia ettiği gibi vahyin/Kur'an'ın cinler tarafından değil, Allah tarafından indirildiğini, şair veya kahin sözü değil, değerli bir Kur'an olduğunu, bir kitapta korunduğunu, temiz olanlardan başkasının vahye dokunmadığını belirtmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Mevdudi bunu şöyle anlatır:

‘Bu ayetten *Kur’an’a abdestsiz dokunmak yasaktır*’ şeklinde fikhî bir hüküm çıkarmak doğru değildir ve açıkça ayetin iniş sebebinin de bu olmadığını söyleyebiliriz”.<sup>14</sup>

Onun için Muhammed Esed, Korunmuş Levha anlamındaki Levhi Mahfuz’dan maksadın Kur’an’ın kendisi olup mecazi bir anlatım olarak Allah tarafından koruma altında olduğu için bozulmasının sözkonusu olmadığı anlamına geldiğini ve bu görüşü Taberî, Razî, Beğavi ve İbni Kesir’in paylaştığını söyler (Bkz. Kur’an Mesajı, 1255, Buruc/21. ayetle ilgili 11. dipnot). Onun için meknun kitab’ın Levhi Mahfuz/Allah’ın bilgisi veya oradan indirilen vahyin/Kur’an’ın olması durumu değiştirmez<sup>15</sup>.

**49- Hadid/16:** Meal ve tefsirlerde 57 Hadid/13-15 ayetler grubu münafıkları veya müslümanlıkları tam olgunlaşmamış müminleri anlattığı halde 16. ayet bunlardan ayrı olarak sırf müminler için değerlendirilmektedir. Oysa bunlardan maksat görünürde inanmış olan ama Allah’a ve indirdiği gerçeğe/kitab’a kalpleri henüz boyun eğmemiş bulunan münafıklar yahut tam olgunlaşmamış müminler olmalıdır.

Açıklamalara göre ayetteki Allah’ın Zikri’nden maksat, Enfal/2’de olduğu gibi. Allah’ın adının anılmasıdır, haktan inen de Kur’an/ayetlerdir. Bu muhtemel olmakla beraber, iki ifade arasındaki “vav” harfı, tertip değil, beyaniye/açıklayıcı olarak kabul edildiğinde çeviri yerine oturur ve *“İnanmış (görünenlerin) kalplerinin Allah’ın Zikri’ne, yani inen hakka boyun eğme zamanı gelmedi mi?”* şeklinde netleşir. Evet, Allah’ın Zikri, Allah’ı anmak anlamında olabileceği gibi, Zikr olan Kur’an da olabilir. Ancak *“inen”* ifadesi Allah’ın zikrinden maksadın Kur’an olduğunu gösterir. Onun için ayetin doğru çevirisi *“İnananların kalplerinin Allah’ın Zikri’ne, yani inen hakka boyun eğme zamanı gelmedi mi?”* şeklinde olması daha doğru olur.

Kur’an inmeye devam ederken Allah’a ve onun indirdiklerine karşı kalbi huşu içinde olan, yani boyun eğen samimi müminler zaten tasvir edilen kitap ehli gibi değildiler. Onların üzerinden henüz uzun zaman da geçmemiş, kalpleri onlar gibi katılaşmamış ve fasık olup Allah’ın yolundan da çıkmamışlardır. Onun için ayette “müminler” diye nitelenen ve uyarılan kişiler, olsa olsa müminler gibi görünen veya Allah’ın indirdikleri karşısında henüz tam teslimiyet gösteremeyen kişiler olmalıdır. Nitekim ondan sonraki 17. ayet, Allah’ın ölü toprağa hayat verdiği gibi imanın da kalplere hayat verdiğini belirterek sözkonusu kişilerin kalplerinin henüz imanla hayat bulmadığı ve artık Allah’ın Zikri’ne boyun eğerek hayat bulması gerektiğini anlatır.

Tefsirlerde, ayet daha çok zühd mantığıyla açıklanarak Mekke’de yoksulluk içinde iken Medine’de kazandıkları ganimetlerle kısa zamanda dünyaya yöne-

len ve kalpleri katılaştıran müslümanları uyardığı, hatta kınadığı, şeklinde açıklanıyor da (örneğin, Keşşaf, 4/477, Elmalılı, 7/427, vb), biz bunun doğru olmadığını düşünüyoruz.

50- **Hadid/28-29:** Meal ve tefsir yazarlarının herhalde anlayıp çevirmekte en çok zorlandıkları ayetlerden biri de 57 Hadid/28-29. ayetleri olduğu anlaşılmaktadır (bkz. Mustafa Öztürk, Kur'anı Kerim Meali, 29. ayetle ilgili 524. dipnot). Bu ayetlerdeki inanmış olanlardan maksadın, meallerde (H. Atay, Elmalılı, T. Koçyiğit, R. İhsan Eliaçık, M. Esed, vb.) Hz. İsa'ya inanmış olanlar değil, Hz. Muhammed'e inanmış olanlar olduğu, böylece iki kat ecir kazanmış olacakları ve Kitap Ehli'nin Allah'ın lütfundan bir şeye güçlerinin yetmediğini bilmeleri, şeklinde çevrilmektedir.

Oysa ayette, Hz. İsa'ya inanmış olan Hıristiyanların Hz. Muhammed'e de inanmaları istenmekte, her iki peygambere de inandıkları için iki kat ecir kazanacakları söylenmekte ve bu imanlarının boşa gitmeyeceği, dünyada da ahirette de onlerini aydınlatacağı belirtilmektedir. Değilse, Hz. Muhammed'e inanmış ve aydınlığında yürüyecekleri bir ışığa sahip olmuş bulunan kişilerin tekrar ona inanmalarını istemenin, böyle bir ışığa sahip olacaklarını söylemenin ve bundan dolayı ecirlerinin iki kat olmasını belirtmenin, aynı şekilde Kitap Ehli'nin Allah'ın lütfundan bir şey elde etmeye güçlerinin yetmeyeceğini söylemenin anlamı yoktur. Onun için ayetin doğru çevirisi şöyle olması gerekir:

*“Ey önceki peygamberlere inanmış olanlar! Allah'tan sakının, (Muhammed) peygambere de inanın ki, Allah size rahmetini iki kat versin, size aydınlığında yürüyeceğiniz bir ışık var etsin, sizi bağışlasın. Allah bağışlayandır, acıyandır. Böylece Kitap ehli Allah'ın lütfundan ellerine bir şey geçmeyeceğini düşünmesinler, lutf Allah'ın elindedir, onu dile-yene/dilediğine verir. Allah büyük lutf sahibidir”* (57 Hadid/28-29).

Nitekim M. İslamoğlu 28. ayeti, “Siz ey tevhide iman eden (kitap ehli)...” şeklinde çevirerek bunlardan maksadın teslisi red eden ve tevhide inanan İseviler olduğunu söylerken, 29. ayeti de “böylece kitap Ehli kendilerinin Allah'ın lütfundan hiçbir şey elde edemeyeceklerini düşünmesinler...” (Hayat Kitabı Kur'an, ilgili ayetin çevirisi ve dipnotu) diyerek yaptığımız gibi çevirmektedir.

M. Öztürk ise tevhide inanan inanmayan ayırımı yapmadan 28. ayeti “ey önceki peygamberlere inananlar...” şeklinde çevirirken, 29. ayeti ise “Yahudiler ve Hıristiyanlar iyi bilmeliler ki Allah'ın vahiy ve Peygamberlik lütfuna onlar karışamazlar” diyerek diğerleri gibi yanlış çevirmektedir.

M. Sait Şimşek de 28. ayetteki müminlerden maksadın Kitap Ehli olduğunu söylerken, 29. ayetin de bunların Allah'ın lütfuna karıŐamayacaęı ve onu dilediği yere verebileceği anlamında olduğunu belirtir.

Diyanet/Heyet mealinde 28. ayette inanmış olanların kimler olduğu ve inanmaları istenen peygamberin kim olduğu belirtilmediği halde, altında yapılan açıklamada bunların Kitap Ehli ve Peygamberin de Hz. Muhammed olduğu belirtilmiş, ama 29. ayete gelince, diğerlerinde olduğu gibi ayet yanlış olarak çevrilmiştir. Oysa ayetlerin bağlamı, çevirisinin yaptığımız gibi olması gerektiğini gösterir.

**51- Tahrir/5:** “*Ey Peygamberin eŐleri! Eğer o sizi boŐarsa, Rabbi ona; sizden daha iyi olan, kendini Allah'a veren, inanan, boyun eğen, tevbe eden, kulluk eden, siht/oruç tutan-seyahat eden-hayır yolunda koşan- dul ve bakire eşler verebilir*” (66 Tahrir/5) ayetinde geçen “siht” kelimesi meallerde görüldüğü gibi “*oruç tutan*” veya “*seyahat eden*” Şeklinde evrilmektedir. (S. Ateş, M. Sait Şimşek, Diyanet/heyet, H. Atay-Y. Kutluay, Elmalılı, M. Esed, T. Koçyiğit, Bulgur/Tefhimu'l-Kur'an, Ő. Piriş, Mustafa Yıldız, Yusuf IŞıcık, M. İslamoğlu, Isfahani/Müfredat, vd.).

Mehmet Türk, “Hayır için her işe koşan”(Allah'ın Kelamı Meal Tefsir) Şeklinde evirirken, Mustafa ztrk, “Allah yolunda hicreti göze alan” olarak çevirmektedir.

Sözlüklerde “sih” kelimesinin anlamlarından biri oruç tutmak, seyahat etmek olarak veriliyorsa da bu ayette belirtilen anlamlarda değil, *kendisini dizginleyen, ahlakını koruyan, entrikalara girmeyen*, gibi anlamlarda kullanıldığı açıktır. Zaten bu anlam ile kendini dizginlemek olan oruç tutmak anlamı birleşmektedir. Ama nedense, bu nüans gözönünde bulundurulmadan doğrudan seyahat etmek, hicret etmek veya oruç tutmak, Şeklinde evrilmektedir. Oysa Resulullahın eŐleri turist gibi sürekli gezen yahut Resulullahla beraber hicret etmeyen olmadıkları gibi, bu kelimeden hemen önce zaten ‘bidt=ibadet eden’ kelimesi kullanılmaktadır ki oruç tutmak ve hayır yolunda koşmak da ibadet Şekillerinden biridir. Dolayısıyla sürekli seyahat eden veya hicret eden anlamı uygun düŐmedięi gibi, ondan önce ibadet eden ifadesi geçtiği için oruç tutan veya hayır yolunda koşan anlamı da tekrar oluşturmaktadır. Onun için ayetin doğru çevirisi, “... *kendini tutmasını bilen...*” (R. İ. Eliaçık) veya buna yakın olarak “*entrikalara girmeyen*” Şeklinde olması gerekir.

**52- Kıyamet/16-19:** “*Acele bellemek için onunla dilini oynatma. Şüphesiz onu kalbine yerleŐtirmek ve okutturmak bize düşer. Biz onu okuduğumuz zaman, okumayı iile. Sonra onu açıklamak bize düşer.*” (75 Kıyamet/16-19) Şeklinde çevrilen ayetleri, tefsir ve meallerde olsun, Buhari ve Müslim'in “*Onunla dilini oynatma*”

ayeti hakkında Said b. Cubeyr, İbni Abbas'tan “ Resulullah, inen vahyi aklında tutmağa çalışır ve ezberlemek için dudaklarını hareket ettirirdi. İbni Abbas, dudaklarını hareket ettirdiğim gibi Resulullah dudaklarını hareket ettirirdi, dedi. Said de, İbni Abbas'ın yaptığı gibi dudaklarını hareket ettirerek gösterirdi. Allah “Çabuk ezberlemek için dilini onunla oynatma, onu aklında toplamak ve sana okutmak bizim görevimizdir” ayetlerini indirdi. Yani onu kalbine biz yerleştireceğiz ve okuyacaksınız. “Onu okuduğumuzda sen de okumayı izle”. Okunuşunu dinle ve izle. “Onu beyan etmek de bize düşer”. Yani biz sana okutacağız. Ondan sonra Cebrail vahiy getirdiği zaman Resulullah dinlerdi, Cebrail ayrıldıktan sonra Resulullah onun okuduğu gibi okurdu”<sup>16</sup> rivayetlerinde olsun, vahyin Hz. Peygamberin hafızasına/kalbine yerleştirilmesi ve Cebrail'in okuttuğu gibi unutmadan ve karıştırmadan okuması anlamında yorumlanmıştır.

Oysa Hz. Peygambere vahyin indiriliş şeklinin kalbine indirmek suretiyle olduğu (2 Bakara/97; 26 Şuara/193), dokuzuncu sure olarak inen A'la suresinde Allah'ın Hz. Peygambere “Sana okutacağız ve unutmayacaksınız” (86 A'la/6) diyerek unutmayacağını söylediği ve “Kur'an sana vahyedilirken, vahyedilişi bitmeden önce acele etme” (20 Taha/114) diyerek Peygambere vahyi nasıl belleceğini öğrettiği ve otomatik olarak ezberlenmiş olacağını belirttiği, “Şüphesiz Zikri biz indirdik ve onu biz koruruz” (15 Hicr/9) sözleriyle vahyin korunmasını garantilediği ve Kıyamet suresinin en erken 30. sırada nazil olup o zamana kadar vahyi belleme konusunda Peygamberin acemilik döneminin çoktan, hem de daha işin başında geçmiş olması gerektiği karşısında bu ayetlerin söylenen anlamda olmadığı anlaşılır.

Onun için bu ayetler belirtilen anlamda olmayıp küfür ve isyanlarla doldurdukları amel defterlerini kıyamet günü okumaya bir türlü cesaret edemeyip geveleyen yahut amellerinin yüzlerine vurulmasını istemeyerek çarçabuk geçiştirmeye çalışan kişilerin durumunu tasvir ettiği ve bir bütün olarak ahiret sürecinde kafirlerin perişanlığından söz eden sure içinde ayetlerin bağlamının da bunu gösterdiği anlaşılmaktadır. Kısaca, buradaki okuma, vahiy veya Kur'an ile ilgili bir okuma değil, kafirlerin amel defterleriyle ilgili bir okumadır ve okumaya dili varmayan kafir insandır<sup>17</sup>. Nitekim M. İslamoğlu ve M. Öztürk, bu gerçekleri ve surenin konu bütünlüğünü gözönünde bulundurarak ayetleri, “Acele geçiştirmek için ağzında geveleme. Şüphesiz onu biz topladık, biz okuyacağız, okuduğumuzda da izleyeceksin, ortaya koymak bizim görevimizdir” şeklinde çevirerek bunun Ka'bi'nin ve Kaffal'ın anlayışına göre yapıldığını belirtmektedir.

M. Sait Şimşek de “Acele ederek onunla dilini depreştirip durma, onu okuduğumuzda sen okunuşunu takip et...” şeklinde çevirdiği ayetlerin ve devamının Hz. Peygamberin vahyi alış şekline ilişkin değil, Râzi'nin Kaffal'dan verdiği görüşün

söylediği gibi küfür ve kötülüklerle dolan amel defterini kıyamet günü okumaya yanaşmayıp geveleyerek geçiştirmeye çalışan kafirin durumunu anlattığını belirtir. (Tefsir, 5/353-354).

Surenin genel konusuna ve ayetlerin bağlamına bakıldığında gerçekten, gelen vahyi Hz. Peygamberin hafızasında tutma çabasından değil, kafirlerin kıyamet günü elinin ayağının dolaşmasından ve perişan bir duruma düşmelerinden sözettiği görülür. Surenin genel konusu bu iken, öncesi ve sonrası ile bağlantısız, damdan düşer gibi Peygamberin vahyi ezberlemek için çırpınmasından sözetmesi, Kur'anın anlatım tekniğine ve konu bütünlüğüne uymamaktadır. Bu yanlış anlamının sebebi de tefsirlerde belirtildiği gibi nüzul sebebi olarak verilen bir hadistir. Onun için burada sözkonusu edilen kişiler, amel defterleri küfür ve isyanla dolmuş bulunan kafirler olup onlara nasıl okunacağını söyleyen ve okuyup açıklayacak olan da Allah'ın kendisidir.

53- **Tekvir/24:** “O/Peygamber görülmeyenler hakkında söylediklerinden ötürü töhmet altında tutulamaz” (81 Tekvir/24) (H. Atay, T. Koçyiğit, vb), “Aldığı bilgiler geçim kaynağı değildir” (R. İhsan Eliaçık), “O, başka birine vahyedilmiş olan insan kavrayışının ötesindeki şeylerin bilgisinden dolayı onları kıskanan biri değildir”(M. Esed), “Gayb (vahiy) konusunda o asla şaibeli (ve de cimri) değildir” (Y. Işıcık) diye çevrilen ayetin doğru çevirisi, “*o, vahyi gizleme*” şeklinde olmalıdır. Herhalde bazı meal yazarları, ‘*zı*’ harfi ile yazılan ve “sanmak” anlamında olan “zanne” fiili ile, bir şeye çok değer verdiği için onu başkalarından esirgemek, gizlemek, anlamındaki *dât* harfi ile yazılan “danne” fiilini karıştırdığından ayeti yanlış çevirmektedir.

Ayetteki ‘o’ zamiri Peygamber yerine, “Bu Kur’an, arşın sahibi katında değerli, güçlü, sözü dinlenen ve güvenilen şerefli bir elçinin getirdiği sözdür. Arkadaşınız (Muhammed) asla deli değildir. And olsun ki o, Cebrail’i apaçık ufukta görmüştür” (81 Tekvir/19-23) ayetlerinde nitelikleri sayılan Cebrail meleğine gitmesi daha uygundur. Çünkü Allah’ın yanında değerli, güçlü, sözü dinlenen ve güvenilen şerefli bir elçi olup vahyi iletmesi konusunda güvenilir bir elçi odur. Yahut Cebrail vahiy konusunda böyle olduğu gibi, Peygamber de vahyi iletmesi konusunda bu şekilde güvenilir bir kişidir.

Örneğin, Zemaşeri, Abdullah b. Mesud mushafında ayetteki fiilin ‘zı’ harfi ile “zanne”, Übey b. Ka’b mushafında ise ‘dât’ harfi ile “danne” olduğunu ve Resulullahın her iki şekilde okuduğunu (Keşşaf, 4/713, ilgili ayetlerin tefsiri), M. Öztürk, İbni Kesir, Ebu Amr ve Kisa’ın farklı okuduğunu belirterek kıraat farklılığı hastalığını seslendiriyorsa da, bunun iki harfin hem yazılışındaki hem telaffuzundaki yakınlıktan kaynaklanan bir yanılma olduğunda şüphe yoktur. Çünkü Allah’ın vahyettiği metin bir tanedir ve o da ya İbni Mesud’un mushafındaki gibi zannetmek anlamındaki “zanne” fiili iledir ya da bütün



müslümanların elindeki mushafta olduğu gibiki inancımız odur-esirgemek, gizlemek, cimrilik etmek, anlamındaki “danne” fiili iledir. Telaffuzda şu veya bu sebepten farklılık olabilir, ama Kur’an’ın metninde farklılık olamaz. Şu veya bu kişinin mushafında farklılıkların bulunması Allah’ın kitabını değil, yazan o kişileri bağlar. Onun için ayetin doğru çevirisi, “o, vahyi gizlemez” şeklinde olmalıdır. Nitekim M. Sait Şimşek, Diyanet/Heyet, Elmalılı, M. Öztürk, M. İslamoğlu, “O, Allah’ın katından aldığı vahiylerin/bilgilerin hiçbirini sizden saklamaz/esirgemez/gizlemez” şeklinde çevirmektedir.

54- **Kevser/1:** Kevser suresinin birinci ayetinde geçen *Kevser*’den maksat Resulullahın hayatında vahyi devam eden ve gittikçe çoğalan Kur’anın kendisi olması en uygun iken, Meal ve tefsirler cennette bir nehirden başlayarak ahashap, ümmet, makamı mahmud’a kadar sayısı 26’ya varan farklı şeylerle açıklamaya çalışırlar ve bunların arasından daha çok Kevser’in cennette bir nehir olduğu tercih edilir. Bu şekilde bunca teville ayetin medlülü anlaşılmaz ve bilinmez olmaktadır.

Oysa Kevser’in cennette bir nehir anlamında olmasının fazla bir anlamı yoktur. Çünkü cennet zaten bağlar, bahçeler, pınarlar, ırmaklar, saraylar vs. olup ayrıca Kevser adında bir nehrin Hz. Peygambere verilmesinin bir anlamı bulunmamaktadır. Ayrıca anlamada nüzul sebebi, yeri ve zamanından çok, sözün dizimi, bağlamı ve mesajı öncelikle gözönünde bulundurulması gerekirken, kültürel bilgilerle anlatım “değdi değmedi” fıkrasındaki anlatıma dönüşmektedir. Herhalde Kevser’in ne olduğunu Resulullah ve ashabi biliyordu ki ayrıca bunun izahına ihtiyaç duyulmamıştır. Bunun da Hz. Peygambere ve bütün insanlığa verilen en büyük nimet olarak Kur’an olsa gerektir. Onun için haklı olarak M. İslamoğlu ve M. Öztürk’ün de belirttiği gibi bundan maksadın gittikçe vahyi çoğalan Kur’an olarak değerlendirilmesi yerinde olur. Nitekim M. Sait Şimşek, Kur’an olarak tasrih etmeden bunun bol nimet ve çok hayır anlamında olduğunu söyler.

“Bu sure hakim görüşe göre, Mekki 16. suredir. Bu durumda, ayette geçen “salli” kelimesini, namaz olarak almak isabetli olmayacaktır. Aynı şekilde “venher” kelimesi de bilinen şekliyle kurban olamaz. Çünkü Mekke döneminde namazın farz oluşu söz konusu değil! Namaz bu ayetle farz kılındıysa, “venher” kelimesini, bilinen manasıyla “kurban kesmek” olarak anlayacaksak; o zaman kurban da farz olmaz mı? Zira ikisi birlikte zikredilmektedir. “Rabbin için namaz kıl ve kurban kes” eğer böyleyse, neden namaz farz ve kurban mezheplere göre vacib, sünnet gibi değişkenlik arz etmektedir. İkisi de emir sigasıyla (namaz kıl, kurban kes) zikredilmektedir. Namaz farz ama kurban neden değil?

Turhan Yeşilçiçek'in namazın yönelmek ve nahr'ın göğsü açmak anlamında olduğu yorumuna göre surenin anlamı, şöyle olabilir: *"Biz sana Kur'an'ı verdik. Rabbine yönel ve göğsünü aç. Sana kötülük düşünenlerin bu nurdan feyzi kesiktir."*

---

Çalışmalarım sırasında Mustafa Öztürk'ün Kur'an-ı Kerim Meali'nde yanlış olduğunu gördüğüm çevirilerin listesi:<sup>18</sup>

1- Bakara/102. ayetin meali için yukarıdaki listede verdiğimiz meale bakınız. M. Öztürk, Harut ve Marut'un gerçekten melek olduklarını ve halkı uyardıklarını, ama halkın onlardan sihir öğrendiklerini söylüyor. Oysa bu Süleyman peygambere iftira edenlerin Babil'den öğrendikleri mitolojiden başka bir şey değildi.

2- Bakara/282. ayetin çevirisinde kullanılan "kadınlardan birisi şahitlik ettiği şeyi tam hatırlayamazsa diğeri ona hatırlatsın" çevirisi yanlıştır. Doğrusu, "biri haktan saparsa diğeri onu uyarsın" şeklindedir. Nitekim M. Öztürk ilgili ayetle ilgili yazdığı dipnotta "Dolayısıyla kadının şahitliğiyle ilgili bu hüküm her zaman ve zeminde, her durum ve şartta aynıyla tatbik mevkiine konulmasını mucip bir muhtevaya sahip değildir" diyerek tarihselciliğini orntaya koymuştur. Oysa ayetin hükmü tarihsel olmadığı gibi, onun ve benzer çeviri yapanların yaptıkları değerlendirme de doğru değildir.

3- Ali İmran/7. ayetteki muhkem ve müteşabih tanımını kendi anlayışına göre yapmaktadır. Oysa bu söylediği gibi kesin değildir. Benim anladığım kadarıyla müteşabih ayetler, Allah'ın ve insanın fiil ve sıfatları arasındaki benzerliktir. Mesela Allah görür insan da görür, Allah işitir insan da işitir, Allah kızar insan da kızar, Allah cezalandırır insan da cezalandırır, Allah alır verir insan da alır verir vd. İnsanı tanımlayan ayetlerin hem sözel/lafız anlamını biliriz hem mesajını biliriz, ama Allah'ın fiil ve sıfatlarını dile getiren ayetlerin lafız/literal anlamını biliriz ama ifade ettiği fiilin ve sıfatın kühünü ise bilmiyoruz. Çünkü gayb alanı olup vahiy o konuda bize bilgi vermemiştir. Vahyin bilgi vermediği gayble ilgili bir konuyu kavramak için peşine düşenler ancak kalplerinde hastalık olan ve sapıtanlardır. Çünkü amaçları fitne çıkarmak ve heveslerine göre yaptıkları yorumlarla ortalığı karıştırmaktır. Bu benim olabileceğini düşündüğüm müteşabih anlayışımdır. Onun için M. Öztürk'ün bu konuda yaptığı açıklama da ancak kendi görüşüdür.

4- Nisa/3. ayetle ilgili yaptığı çeviri ve sınırsız evlenme serbestliği bana göre isabetli değildir. Ayrıca hür kadınlara adaletsizlik yapmaktan çekindiği için evlenmesi yasak olan bir kişinin evleneceği cariyelere haksızlık yapmayacağı ne malum? Yahut cariyelere adaletsiz ve haksızlık yapmak caiz midir? Ayrıca ayetteki, kültürümüzde hep cariyeler olarak anlaşılan ve çevrilen "meleket

eymanukum” ifadesinden maksat, İslam öncesi dönemden potansiyel olarak devam eden cariyeler olmakla beraber esas anlamı, savaşta düşmandan alınan savaş esiri kadınlardır. Bunlar köle/cariye değil, sadece esirdirler. Bu ikisi arasındaki fark açıktır. Bunlar istedikleri ve imkan buldukları anda fidyelerini vererek özgürlüklerine kavuşabilirler ama köle-cariye böyle değildir (Geniş bilgi için bakınız. Ali Rıza Demircan, *Kuran ve Sünnet Işığında Cariyeler ve Sömürülen Cinsellikleri*, Ensar Yayınları, 2. Baskı).

5- Nisa/24. ayetin çevirisi mut’a evliliği doğrultusunda yapılmıştır. Nitekim M. Öztürk, *Tefsirde Ehli Sünnet & Şia Polemikleri* kitabında mut’a evliliğini savunmakta ve ayeti bir delil gibi göstermektedir. Oysa Nisa/24. ayet süresiz normal evlilikte verilecek mehirle ilgili hükmü açıklamaktadır. *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı* kitabında *Mut’a Evliliği ve Kadın* bölümünde bunu değerlendirmiştım.

6- Nisa/34. ayeti, “Kocalar karılarının amiri/reisi konumundadır” şeklinde çevirir. Oysa ayetin anlamı “erkekler kadınların işlerini görürler” şeklinde olmalıdır. Çünkü KAVVAMLİK, malını mülkünü idare edemeyen kişilere devletin bu işi görmek üzere atadığı kişidir. Bu kişi sözkonusu kişilerin reisi veya amiri değil, mallarını idare eden, yani onların işlerini görüp hizmet eden kişidir. Onun için kavvamlığı, mutlak olarak amirlik/reislik olarak anlamak ve çevirmek isabetli değildir.

7- Nisa/46. ayet de bana göre yanlış çevrilmektedir. Doğru anlamı ve çevirisi için yukarıdaki listede ayetin çevirisine bakınız.

8- Nisa/159. ayetin doğru çevirisi için verdiğim listede ayetin anlamına bakınız.

9- Yusuf/110. ayetin doğru anlamı ve çevirisi için verdiğim listeye bakınız.

10- Hicr/90-91 ayetlerini anlamı ve doğru çevirisi için listeye bakınız.

11- Nahl/62. ayetin son cümlesinin doğru çevirisi, “Kopan tespah taneleri gibi ateşe döküleceklerdir” şeklinde olmalıdır. Ayetteki “mufratun” kelimesi, ismi fail/özne değil, ismi meful/nesne kipindedir. Onun için onlar önde gidenlerdir, şeklinde çevrilmesi doğru değildir.

12- İsrâ/78. ayetin doğru anlamı ve çevirisi için listeye bakınız.

13- Taha/96. ayetin doğru anlamı ve çevirisi için listeye bakınız.

14- Enbiya/30. ayet için de listeye bakınız.

15- Hac/15. ayetin anlamı ve çevirisi için özellikle listeye bakınız.

16- Hac/31. ayetin doğru çevirisi şöyle olsa gerekir: “Allah’a ortak koşanlar gökten düşüp kuşun kaptığı veya fırtınanın derin uçuruma attığı kişi gibidirler”. Bunlar rüzgara/hevese kapılarak ve başkalarına uyarak ortak koşuyorlar.

17- Müminun/4. ayetin doğru çevirisi, “Onlar zekat verme görevlerini yaparak kendilerini tezkiye ediyorlar” şeklinde olsa gerekir.

18- Sâd/23-24-25 ayetleri için M. Öztürk’ün yazdığı 429 ve 430 nolu dipnotlarda söyledikleri tamamen yanlıştır. Ayetlerin anlamı ve doğru çevirisi için *Rivayet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı* kitabıma bakınız. Ayetlerde hasım iki kişinin davasında iki tarafı da dinlemeden Davud’un acele karar vermesi eleştirilmekte, sonra yaptığı yanlışını anlayarak bundan dolayı tevbe istiğfar etmektedir. Bu tavrı Hz. Peygamber’e bir örnek olarak sunulmaktadır. Yoksa karı ve katil işleri değildir.

19- Sâd/31-33. ayetlerde de Süleyman Peygamberin atlarla meşgul olarak namaz kılmayı unutmaması değil, Allah’ın verdiği güzel atlar sebebiyle Allah’ı anması ve ona şükretmesi anlatılır. Süleyman, Allah’ı anarak hayır işlemek istediği söyler. Çünkü bu güzel atlarla düşmana karşı savaşma imkanı vermiştir.

20- Zümer/42. ayetin anlamı ve doğru çevirisi için listeye bakınız.

21- Mümin/46. ayeti Ehlisünnetin geleneksel kabir azabı anlayışı doğrultusunda anlayıp çevirmektedir. Oysa ayetin kabir azabı veya berzeh alemlerinde bir ilgisi yoktur. Ayet, Hz. Musa ve müminler tarafından Fıravun ve yandaşlarının sabah akşam, yani devamlı ateş azabıyla uyarıldıklarını, inanmadıkları için de kıyamet günü uyarıldıkları bu ateşe atılacaklarını anlatır.

22- Şura/23. ayette Peygamberin müşriklerden akrabalık dilenmesi değil, yaptığı tebliğ karşılığında Allah’a yakınlık/rızasını kazanmaktan başka bir isteginin olmadığı anlatılır.

23- Zuhuruf/44. ayet, Kur’anın Peygamber ve kavmi için bir şeref olduğunu değil, bir zikir/uyarı, hatırlatma olduğunu söyler. Prensipte olarak Kur’an Peygamber ve bütün müminler için bir şeref olmakla beraber, ayetin bununla bir ilgisi yoktur. Üstelik Peygamberin kavminin çoğu inanmadan ölüp gittiler, Kur’an onlar için nasıl bir şeref olabilir ki?

24- Hucurat/12. ayette zandan çok sakınmak değil, zannın birçoğundan sakınmak gerektiği söylenir. Anlamın böyle olması gerektiği, ayetin devamındaki “şüphesiz zannın bazıları günahdır” ifadesinden de anlaşılmalıdır. Demek ki, zannın bazıları günah değildir. İlke olarak zandan kaçınmak gerek-

mekle beraber, ayetin söylediği zandan çok kaçınmak değil, birçoğundan kaçınmaktır.

25- Hadid/29. ayetin doğru anlamı ve çevirisi şöyle olmalıdır: “Kitap Ehli Allah’ın lutfundan ellerine bir şey geçmeyecek şekilde anlamasınlar, Lütuf Allah’ın elindedir, onu dilediği kişilere verir. Allah büyük lütuf sahibidir”.

Ayet, kitap ehlinin Muhammed’e de inanmaları durumunda ellerine bir şeyin geçmeyeceğini düşünmemelerini istiyor. Aksine hem önceki peygamberlere ve kitaplara inandıkları için hem Muhammed’e ve Kur’ana inacakları için iki kat ecir kazanacaklarını söylüyor.

26- Tahrim/5. teki “*sâihâ*” kelimesi hicret edenler şeklinde çevrilmektedir. Oysa anlamı, “kendilerini dizginleyenler” şeklindedir. Bilindiği gibi ayet Hz. Peygamberin hanımlarıyla olan sürtüşmesine değiniyor ve onları boşayacak olsa onların yerine kendileri gibi davranmayan eşler vereceğini söylüyor. Yoksa hicret eden veya turist gibi gezen eşlerden söz etmiyor.

## Notlar

- 1 Ruh ve nefis kavramlarının geniş analizi ve kullanım şekilleri hakkında bilgi için bkz. Erkan Yar, *Rub-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 33-35, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000
- 2 Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, Nisa/1. ayetle ilgili 2. not.
- 3 Abdulaziz Bayındır, *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, 76. Geniş açıklama için bkz. 64-79, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2006
- 4 Bkz. Rağıb İsfahani, *el-Müfredat*, 298, dalle maddesi
- 5 Bkz. Celaleddin Vatandaş, *Hız Muhammedin Hayatı ve İslam Daveti*, 1/58, İstanbul: Pınar Y., 2005
- 6 Buhari, tevhid, 4, yine bakınız, iman, 37, tefsiru’l-kur’an, 12/1, 31/1-2, Lokman suresi. İstiska, 29, Muslim, iman, 5, 7, İbni Mace, mukaddime, 9, fiten, 25, İbni Hanbel, 2/24, 52, 58
- 7 Tirmizi, dua, 1, 3371 sayılı hadis
- 8 Hayrettin Karaman-Ali Özek-İbrahim Kâfi Dönmez-Mustafa Çağrıncı-Sadrettin Gümüş-Ali Turgut, *Kur’anı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Ankara: TDV Yayınları, 2005
- 9 Cümle içinde akıllı varlıklarla birlikte başka varlıklar da geçerse “men” kelimesi, akıllı olmayanlar için de kullanılabilir. Buna şu ayet örnek verilebilir: “*Allah bütün canlıları sudan yaratmıştır. Kimi karın üzerinde sürünür, kimi iki ayakla yürür, kimi dört ayakla yürür. Allah dilediğini yaratır, Allah şüphesiz her şeye Kadirdir*” (24 Nur/45). Bu ayette “kimi” diye tercüme edilen “men” kelimesi, iki ayak üstünde yürüyen insanlar, canlılar kapsamında olduğu için diğer canlılar için de “men” kelimesinin kullanılması uygun düşmüştür.
- 10 Örnek olarak Celaleyn, Neseî, Kurtubî, Taberî, Razî tefsirlerine bakılabilir.
- 11 Abdulaziz Bayındır, age., 25-28.
- 12 Vakıa/79. ayetinin abdestli ve boy abdestli olmak gibi ancak temiz olanların dokunabileceği, yani el sürebileceği anlamında olduğunu ve bu şekilde temiz olmayanların Kur’ana dokunmasının haram olduğunu söyleyenler ve kaynakları için bkz. Hasan Elik, age., 51, 14-19. dipnotları. Bunlar arasında Kurtubî, Zemahşerî, İbni Kesir, Alûsî, İbnu’l-Cevzî, Elmahlî, Suyutî gibi tefsirciler ve Cassâs, Abdurrahman el-Cezirî, gibi fıkıhçılar, Mehmet Zihni Efendi ve Ömer Nasuhi Bilmen, M. Asım Köksal, A. Fikri Yavuz ve Hamdi Döndüren gibi İslam

İlmihali yazarları ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Mısırlı Abdulğani Abdulhalik, Suriyeli Muhammed Ali Sabunî de bulunmaktadır. Bunlara göre “la yemessuhu” ayeti, “dokunmaz” anlamında haber kipi değil, “dokunmasın” anlamında nehiy/yasak belirtmektedir. Bkz. Hasan Elik, age., 51-52.

- 13 Bu ayetin Kur’an’a abdestsiz dokunmayı yasakladığı söylenmekle yetinilmemiş, değerli dostumuz Metin Ö. Mengüşoğlu’nun söylediği gibi (Nida, 106 (Mayıs 2006)), unutarak veya bile bile eline almak isteyenlerin bir bakıma yasağı gözlerine sokmak için özellikle Türk basımı Mushaf’ın kapağına da Arapçası büyük puntolarla yazılmıştır.
- 14 Mevdudi, *Tefhimu’l-Kur’an*, 6/107, dipnot, 38-39
- 15 Kur’an’a abdestli dokunulup dokunulamayacağı konusunda Hüseyin Atay’ın yaptığı “Kur’an-ı Kerim’i Okuma ve Kudsîyet” (*Kur’an’a Göre Araştırmalar V*, Ankara: 1995, s, 129-171) ile Hidayet Aydar’ın yaptığı “Kur’an’a Dokunmak ve Abdest Meselesi” (*Kur’an Araştırmaları Dergisi*, 4 :55-73 (1998)) adlı çalışmalarda geleneksel anlayışı seslendiren birçokları gibi Vakıf/79. ayette ancak mutahharun/temizlenmiş olanların dokunabildiği şeyin Levhi Mahfuz olduğu belirtilmiştir (Bkz. Hasan Elik, *Kur’an Mesajı*, 1 /6 : 48 (Nisan 1988)).
- 16 Buhari, bed’u’l-vahyi, 4, Müslim, alak, 48.
- 17 Bkz. M. Yaşar Soyalan, *Vahiy Savunması*, 351-366; M. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, 2/1198, 19. ayetle ilgili 13. dipnot; R. İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, ilgili ayetler.
- 18 M. Öztürk’ün mealini başta sonra kadar düzenli okuyup bu tespitleri yapmış değilim. Sadece çalışmalarım sırasında zaman zaman bakarken gözüme ilişen şeylerdir bunlar.

# Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar

Richard Kearney, çev. Barış Özkul, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, 341 s.  
Ebat: 13, 5 x 19, 5 cm, ISBN: 978-975-342-881-1

*Yakınma, sevinme, anlamaya çalış.*

Spinoza

Ötekilik kavramının inceliğine üzerinde duran Richard Kearney, bize içimizdeki yabancılık duygusunu veren şeyin aslında kendimize bir o kadar yakın olduğunu vurguluyor. Yani narsizmin had safhaya çıktığı yerde düşmanlıklar ve çatışmalar da çoğalmaktadır. Buradaki mesele, çatışma nereye kadar doğal, nerede yanlış bunun ayırdına varmak için birtakım yöntemler geliştirmektir. Yazar, bir çeşit diyakritik yorumbilgisi önermektedir.

Burada kötülük problemiyle nasıl yüzleşeceğiz sorusunun cevabına kaynaklık edebilecek türde bir kitapla karşı karşıyayız. “Kötülük yalnızca mücadele ettiğimiz bir şey değildir, aynı zamanda başımıza gelen bir şeydir.” Kötülüğe karşı dururken elimizdeki bir araç, anlatsal tanıklıktır. Anlatı, kötülüğe karşı etik bir direniş için gerekli, ancak yeterli olmayan bir koşuldur. Böylece kötülüğün üstesinden gelme pratiği, eylem odaklı yorumbilgisi için aslı bir önem taşır, zira kötülüğü karşı konulabilir kılar.

Bu kitapta amaç, ötekinin felsefi idrak ufkuna geri getirilmesidir. Yazar, ötekiliği incelerken, kadim hikaye ve mitlere, kutsal kitap ibarelerine başvurmaktadır. Özellikle kurban etme kavramını ele alırken, günah keçisi kavramının insanlar için de kullanılıyor olması dikkat çekiyor.

Kitab-ı Mukaddes’te insan kurban etmekten hayvan kurban etmeye geçişe Levililerde yer verilmektedir. Kadim pagan ritüellerindeki günah keçisi insa-

nın yerini, insan olmayan kurbanlar almıştır. Kutsal kitapta günah keçisinin emsalsiz bir rolü vardır; topluluğun içindeki kötülük onun üstüne yüklenir ve kötülüğün bulaşma tehlikesini kökten yok etmek üzere çöllere sürülür.

Antik Yunan tragedyelerinde, Dionysos, Pentheus ve Oidipus gibi insan figürlerinin kurban aracılığıyla arınmanın yükünü sırtlandığına tanık oluruz. İnsanların yerine hayvanları kurban etme geleneği, Yahudi-Hıristiyan geleneği ile başlamıştır.

Yazar, yabancılaşma kavramına sıkça vurgu yapmaktadır. Birisi bize ne kadar yabancıysa, bilinçdışımızın kara bulutlarına da o kadar yakındır. Kaygı verici yabancılar, bizden farklı oldukları için değil de bize kendimizden daha çok benzedikleri için bizi kaygılandırmaktadırlar. Aslına bakılırsa yabancıların yabancı bir tarafı yoktur.

Melankoli, batı geleneğinde Tanrı ve canavar olarak resmedilmektedir. Bir yanda melankoli, düşünsel bir bilgelik hali olarak göklere çıkarılır. Diğer yandan olumsuz bir bakış tarzı da mevcuttur. Melankolinin iki temsili-ilham verici ve kötü- çoğu zaman çok az bir farklılık arzemesi, tam bir muamma olan ruh halinin karşıt yüzlerini birleştiren içsel ikizliğin çarpıcı bir belirtisidir. Bu çatışmadan olumlu bir üreticilik süreci olan sanat ve felsefe çıkarsa insanlık için başarılı bir tecrübe olmaktadır. Yazar, melankoliyi olumlu bir şey olarak görmüyor, onu aşabilmek ve de anlatsal tanıklık, üstesinden gelme ve bağışlama yoluyla pratik idraki tecrübe etmek gerektiğini ifade etmektedir.

Julia Kristeva'ya göre, melankoliden özyaratıma geçmenin üç yolu vardır: din, sanat, psikanaliz. Kearney ise dördüncü bir yol olarak felsefi anlayışı ekler. Bu felsefi anlayış, teoriden çok bilgelige, saf akıldan çok düşünsel yargıya yakın olan bu anlayış, insan zihni hakkında birçok içgörü kazandırabilir: sınırlarını bilme, melankolik idrakin en kuvvetli erdemlerinden biridir.

İnsan düşüncesinin en eski bilmecelerinden biri, kötülüğün kaynağı meselesidir. Kötülüğün mahiyeti ve içeriği nedir? Günah, felaket, ölüm, ızdırıp mıdır? Kitapta kötülüğe vereceğimiz tepki biçimleri ele alınmaktadır.

Kötülüğün en büyük tezahürlerinden sivillere yönelen terör, üzerinde inceliğine düşünülmesi gereken bir konudur. 11 Eylül'ün hemen ertesinde-Biz ve Onlar, Batı ile İslam arasında- mutlak ve yapay sınırlar çizmek, gerçekliğin belli bir düzenden yoksun olduğunu yadsımak anlamına geldiği gibi, sıradan hayatların, yani bizim hayatlarımızla onların hayatlarının birbiriyle bağlantılı olduğu gerçeğini de örtbas etmek demektir. Edward Said, Samuel Huntington'un tezinin, medeniyetleri ve kimlikleri olmadıkları bir şey kılmak isteyen ideolojik bir tahrifat olduğu sonucuna varır. Ayrıca Said, Joseph Conrad'ın Gizli Ajan (1907) adlı romanında, teröristin nihai ahlakî çöküşü-



nün yanı sıra terörizmin saf bilim gibi soyutlamalara (dolayısıyla İslam ve Batı gibi soyutlamalara) olan yakınlığını muazzam bir şekilde anlattığını belirtir.

Kearney'e göre, geçmişi ele alırken, başkalık ve bilinç, sessizlik ve konuşma gibi karşıtlıklara dayanan düalizmi yapıbozuma uğratmamız ve pratik bilgiye dayalı idrak, anlatsal imgelem ve yorumbilgisel yargıdan oluşan, yargı temeline dayanan bir karışımın yardımıyla bunları iyi kötü halletmemiz gerekir.

Felsefe, ben ve öteki arasında ilişki kuran, ama bu ikisini birbirini içinde eritmeyen bir anlatsal idrake gerek duymaktadır. Yazarın esas iddiası, bizi ötekilerden ayıran belli başlı sınırları sorgulayarak, benin içindeki yabancıyı ve yabancıнын içindeki beni kabullenmeye yanaşabileceğimizdir. Ötekiliğe dair bir etik, siyah-beyaz meselesi değil, gri-gri meselesidir. Etik eleştiri, ötekileri ve yabancıları idrak etmenin olmazsa olmazıysa, yorumların çoğulluğuna ilişkin yorumbilgisel bir zorunluluğu- Jacques Derrida, Julia Kristeva ve Paul Ricoeur gibi çok çeşitli düşünürlerin zikrettiği bir zorunluluğu aşan bir şey değildir. Adaletin korunması da bundan daha azını gerektirmez. Bu, göreciliğe yönelik bir çağrı değil, bilakis mümkün olduğunca adil yargılara varabilmek için daha sağduyulu bir şekilde yargıda bulunmaya yönelik bir çağrıdır.

Kitaptaki ben ve öteki arasındaki diyaloga odaklanan diyakritik yorumbilgisi, Ötekilere ilişkin daha iyi bir felsefî idrak için uğraşmanın, böylece ötekiye hak ettiği değeri vermenin hala mümkün olduğunu ileri sürer.

Ayşe ÇİL



# Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar

Deniz Kandiyoti, çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınc, Ferhunde Özbay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, 2. basım, 241 s., ISBN: 978-975-342-150-8

Klasik ataerkilliğin maddi temelleri yeni piyasa güçleri, kırsal kesimde kapitalleşme ve ekonomik marjinalleştirilme ve yoksullaşma süreçlerinin etkisi altında çökmektedir. Türkiye’de ataerkilliğin kadınların emeğinin ve doğurganlığının doğrudan atasoyu tarafından denetlenmesine dayanması, piyasa koşulları altında yoğunlaşan hem ücretli hem ücretsiz işgüçlerine erkek aile reisi tarafından el konmasını kolaylaştırmıştır. Türkiye kırsal kesiminde yapılan araştırmalar, erkeklerin kendi boş zaman etkinliklerine kadınlardan daha çok para ve zaman ayırdıklarını ve kadınlardan daha fazla tüketime düşkünlük gösterdiklerini ortaya koyuyor. Türkiye’de geleneksel erkek ayrıcalıklarının pazar ekonomisinde de sürmesi, erkeklerin kazanan kendileri olmadığı zaman bile parayı denetleme yetkisine sahip olmasında açıkça görülür. Kırsal dönüşümle kadınlar daha çok çalışıp daha az tüketmektedir. Kadınların ikincil konumu hane içi işbölümüne yansımaktadır. Karar verme süreçlerinden başlayarak tüketimin denetimi cinsler arasında bir çekişme alanına dönüşebilir.

Kandiyoti, hem İslam’ın ve ataerkilliğin bazı bölgelerde çakıştığını kabul ediyor, hem de bazen İslam’ı suçlamak istemiyor, ataerkillik öne geçiyor, diyor. İslam’ın ataerkillikle bağlantısı Üçüncü Dünya ülkeleriyle ilgili çalışmalarla Müslüman kadınlar üzerine çalışmaların ayırt edilememesinden dolayı tam kurulamıyor. Böylece İslamiyet’in kadınlarla ilgili durumları ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini anlamada çok az vurgulanması söz konusu oluyor. Şu bir gerçek ki, ataerkillik İslamiyet’in hem pratik hem de ideolojik yapılanmasını etkiliyor. Tabir caizse, bu konuda sosyolojik çalışmaya yoğunlaşanlar, İslam’ın rolünü es geçiyorlar, çünkü kadınları sadece toplumsal aktörler olarak ele alıyorlar. Diğer yandan İslam’ın kadınla ilgisini tarih-dışı bir yaklaşımdan

ele alan savunmacı yaklaşım ise tarihten kopuk olduğu için kadınları şu andan ve geçmişten bağımsız ele alabiliyor.

Kandiyoti, İslam ile milliyetçiliğin kadınıla bağlantısını kurmaktadır. Bir yandan milliyetçi projelerin modernleşmeci unsuru kadınları eşit yurttaşlar olarak toplumun kamusal alanında yer almaya davet ediyor, diğer yandan bozulmamış bir milli kültürün taşıyıcılığını yapma görevi de kadınlara yükleniyor ve modern olanın tehlikeleri değişen kadın davranışlarında aranabiliyor. Kadın sorunu, sadece kadınıla ilgili değildir toplumun genel gidişinin teşhis edildiği bir siyasi mücadele alanıdır.

Kandiyoti'nin en çok üzerinde durduğu husus, değişimin etkilerinden erkeklerin uzak tutularak kadınların yine kadınlardan yardım alması yoluyla sömürü düzeninin devam etmesi, dolayısıyla gerçek bir değişimin olmamasıdır. Bu gelecekte bir sorun olarak feminizmin önünde bir engel olarak duruyor. Zaten en çetin sorunlar, toplumsal değişmelerin bu karşılıklı beklentileri geçersiz hale getirdiği ve ataerkil pazarlıkların sınırlarının zorlandığı durumlarda yaşanır. Kandiyoti, kadınlarla ilgili çalışmalarda erkeklerin kendi aralarındaki ilişkinin de incelenmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Hegemonyacı erkeklik kavramı (R. W. Connell'a ait) eşliğinde devlet ve ordu gibi kurumların kadın denetimine etkisi açıklanırsa böylece toplumsal cinsiyet kavramında yeni bir gelişme kaydedilebilir.

Kadınların kültürel kimliği ve bunun korunmasıyla ilgili endişe, özellikle ideolojik olarak hassas bir alandır. Bu endişeler emperyalist Batı'nın saldırılarından kaynaklanıyor görülse de, Müslüman ailesinin istikrarı ve kadınlara bunu korumada düşen rol, tarihsel olarak daima önemli olmuştur.

Türkiye, devletin politik projelerinin etkili olduğu bir ülke olsa da, yine de Müslüman Ortadoğu'daki kadın cinselliğinin toplu denetiminde ortak unsurlar taşımaktadır. Kadının namusuna bağlı erkek şerefi, cinsiyet ayrımcılığı ve kadının yaşam döngüsünün temel özellikleri belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu kültürel uygulamalarda ortak bir öz aranacaksa, Kandiyoti'ye göre bu, İslam'ın icaplarından çok, İslam toplumlarına özgü olmayan kadın cinselliğinin somut denetim tarzlarında aranmalıdır.

Türkiye'de ve Ortadoğu'da kadın cinselliği üzerindeki toplu denetimin oluşturduğu toplumsal cinsiyet deneyimi açıkça derin çelişkilerle doludur. Cinsiyete dayalı bir benlik algısı, daha çok kadın cinselliği üzerindeki el koyucu ve baskıcı denetimlerin bir ürünü olarak kazanılır. Ekonomik zorunluluk yüzünden işgücüne dahil yoksul kadınlar, işleri paylaşmada sadece kadın akrabalarına güvenmekle, hane halkının temel refahı, diğer kadınlar pahasına, kadınlar tarafından yaratılır. Hızlı toplumsal değişim süreçleri bu çelişkileri giderek artan bir biçimde açığa çıkarmakta ve yoğunlaştırmaktadır. Bu, çatışma ihtimalini barındıran bir durumdur. Kadınların yaşamlarının çeşitli yönleri de

değişim içindedir. Cinsel standartlar konusunda giderek artan bir belirsizlik vardır. Her durumda kadınların deneyimlerini biçimlendiren etkenlerde önemli değişiklikler olacaktır. Bu değişikliklerin Batı'da kadın özgürlüğü hareketinin temel meselelerine daha fazla anlayış mı getireceğini, yoksa geleceksel değerlere ve uygulamalara bağlanma özlemi mi üreteceğini kestirmek güçtür.

Kadınların yaşam döngüsünün psikolojik sonuçlarını anlamaya yönelik herhangi bir girişim, çocukların, gençlerin özgürleşmelerini de mutlaka hesaba katmalıdır. Kandyoti, batı feminist kuramları içinde en yeterli kuramın, kadınların boyun eğişinin özgül tarihsel biçimlerini (özellikle endüstri sonrası kapitalizm içinde) açıklayan Marksist/sosyalist kuram olduğunu söylemektedir. Bu kuram, batı merkezilik ithamından kurtulmaya yetecek kadar soyut ve geniş kavramlar sunar. Fakat Kandyoti'ye göre, aynı zamanda Marksist/sosyalist feministlerin öznelliği tartıştıkları durumlarda, çoğunlukla kadınlık deneyimlerinin sunduğu gerçek farkları sorunsallaştırmak ve ele almak yerine, öznelliği bulanıklaştırıp önemsizleştiren psikanalitik kuram ve onun çağdaş uzantılarına yönelmeleri dikkat çekicidir. Bana göre ise, psikoloji alanı her zaman sosyal bilimlerde araç olarak kullanılması gereken bir yöntem olabilir. Çünkü ele aldığımız konu insansa, insan birey olarak da düşünülmesi, ruhu ve bedeni ayrılmadan değerlendirilmesi gereken bir varlıktır. Fakat bu kavramların oldukça geniş ve soyut doğasının kültürel olarak tanımlanmış cinsiyete dayalı öznelliğinin anlaşılması-bilinci oluşturan nesnenin kendisi-olanaksız değilse de güçtür. Bu alan ele geçirilmelidir. Böylece bu alandaki ilerlemeler, hem feminist kuramı zenginleştirecektir hem de onu politik eylem için çok daha duyarlı bir araç haline getirecektir.

Ayşe ÇİL

## Eskiyei Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları

### *Notes for Contributors*

Eskiyei Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli/akademik bir dergidir.

Eskiyei Dergisinde özgün araştırma ve incelemeler, değerlendirme yazıları, araştırma notları, kitap, tez vb. tanıtımları, edisyon kritikler, sadeleştirmeler ve çeviri yazılar yayınlanır.

Eskiyei Dergisi; Türkçenin yanı sıra, başta İngilizce ve Arapça olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

Dergide yer alacak makaleler insan ve toplum bilimleri ile ilahiyat alanındaki yazılardan oluşmaktadır.

Dergide yayınlanacak yazılarda daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir yayıi organına verilmemiş olma şartı aranır.

Yazılarda makaleler için üst sınır 8. 000, tanıtım türü yazılar için 1500 kelimedir.

Akademik makalelerde başlıkların yanında İngilizce ve Türkçe özetler yer almalı, bunlar 150 kelimeyi geçmemeli ve anahtar 3-7 kelimelik anahtar sözcük/keywords bulunmalıdır.

Yazarla ilgili bilgiler ayrı bir doküman halinde dergiye gönderilmeli, hakem değerlendirmesine sunulacak yazı içerisinde yazar ismi ve ilgili atıflar yer almamalıdır.

Makaleler, dergi yazım kuralları çerçevesinde notlar, kaynakça ve varsa şekil ve tabloları ile son hali verilmiş olarak gönderilmelidir.

Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalelerde yapılacak atıflarda ve kaynakça yazımında Eskiyei Dergisinin web sayfasında yer alan *Makaleler İçin Referans Kuralları* esas alınmalıdır.

Alınan yazılar yayıi kurulundan geçtikten sonra değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir ve gelen raporlara göre yayıi kurulunun nihai görüşüne sunulur. Düzeltme istenmesi halinde makalelerin hakem raporlarına göre en geç bir ay içerisinde düzeltmeler tamamlanmış olarak yeniden gönderilmesi gerekmektedir.

Yazılar, ekli Word dosyası halinde eski-yeni@hotmail. com e-posta adresine gönderilmelidir.

Eskiyei Dergisinde yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

Yayıi yayınlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayıi lansın ya da yayıi lanmasın, dergiye gönderilecek yazılar iade edilmez. Yazısı yayıi yayınlanan yazarlara dergiden iki adet gönderilir.



