



e-ISSN- 2717-9974

Danışname

Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi



www.daniname.com



Yayıncı/Publisher

Prof. Dr. Murat Demirkol / murat60demirkol@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ ORCID: 0000-0002-1770-4288

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

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

Editör/Editor

Doç. Dr. İlyas Canikli / ilyascanikli@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün. Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ORCID: 0000-0001-9340-7982

Alan Editörleri/Section Editors

Eğitim/Education

Dr. Öğr. Ü. Kubat Ali Tobchubaev / ktopchubaev@gmail.com

Tokat GOP Ün./Tokat GOP Un. /ORCID: 0000-0001-9326-5988

Arap Dili/Arabic Language

Dr. Öğr. Ü. Tahsin Yurttaş / yurttastahsin@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un. /ORCID: 0000-0001-9590-0770

İngilizce/English

Arş. Gör. Bilge Sever Kıyak / bsever@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ORCID: 0000-0001-5593-7675

Felsefe/Philosophy

Dr. Öğr. Ü. Muhammet ÇELİK / mmcelik@ankara.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler Ün./Social Sciences Un. of Ankara/ ORCID: 0000-0003-4664-2300

Hadis/Hadith

Arş. Gör. Musa Eşit / musaesit1@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün. /Ankara Yıldırım Beyazıt Un. /ORCID: 0000-0002-7100-2084

Tarih/History

Arş.Gör. Aygün Yılmaz / aygunylmz94@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ORCID: 0000-0002-3347-0776

Tefsir/Tafsir

Arş. Gör. Ahmet Şehit Tuna / astuna@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ORCID: 0000-0002-7365-4596

ISSN: 2717-9974

Tasarım/Design

Osman Selvi

Yayın Tarihi/Publishing Date

20.09.2020

Adres/Address

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

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

e-posta: bilgi@danismane.com

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

Yayın Kurulu/Editorial Board

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

Danışma Kurulu/Advisory Board

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

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

ORCID: 0000-0002-6373-6424

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

ORCID: 0000-0002-7268-6190

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

ORCID: 0000-0002-7021-128X

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

ORCID: 0000-0003-4513-9308

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

ORCID: 0000-0002-6795-0161

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

ORCID: 0000-0003-1751-203X

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

ORCID: 0000-0002-2076-3182

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

ORCID: 0000-0001-6308-1475

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

ORCID: 0000-0003-2834-2339

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

ORCID: 0000-0002-0228-5164

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

ORCID: 0000-0001-9131-1645

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

ORCID: 0000-0002-8181-1088

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

ORCID: 0000-0003-0369-1217

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

ORCID: 0000-0003-3200-4666

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

ORCID: 0000-0002-7549-5074

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

ORCID: 0000-0001-6572-8770

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

ORCID: 0000-0002-5359-6827

EDİTÖRDEN

Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi, bilim insanları tarafından üretilen bilimsel makale, çeviri, kitap kritiği ve tez özetlerini gerekli süreçlerden geçerek yayımlanmasına karar verildikten sonra yayımlamak üzere kurulmuş akademik hakemli bir dergidir. Türkiye’de 2010’dan itibaren üniversite sayısının artışıyla birlikte öğretim üyesi ve lisans üstü öğrenim gören öğrenci sayısında büyük bir artış olmuştur. Başta İlahiyat olmak üzere beşeri ve sosyal bilimler alanında yayın yapan hakemli dergilerin üretilen bilimsel araştırmaları yayımlama konusunda nispeten yetersiz kaldığını gördüğümüz için bilimsel değer taşıyan araştırmaları yayımlama hizmeti görmek üzere Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi’ni kurduk.

Dergimiz, dünyada belli bir seviyeye gelen dergi yayıncılığı kriterlerini ve etik kuralları sıkı sıkıya uygulama konusunda kararlıdır. Makalelerin hakem değerlendirilmesi sürecinde iki taraflı kör hakemlik uygulanmakta, yayımlanması için gönderilen makaleler ve diğer yazılar intihali önleme programından geçirilerek yazarın özgün ürünü olup olmadığı tespit edilmektedir. Danışname’de yayımlanan çalışmalarda yazarın tercihinine göre Chicago ve APA atıf sistemleri kullanılabilir. Danışname’nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte belli bir oranda İngilizce çalışmalar da yayımlamaktadır.

Danışname, 20 Mart ve 20 Eylül tarihlerinde olmak üzere altı aylık periyotlarla yılda iki defa yayın yapmaktadır. Dergimizin bu ilk sayısında dokuz araştırma makalesi, bir çeviri makale, bir de kitap kritiği bulunmaktadır. Çalışma konuları felsefe, ahlak, tefsir, hadis, tasavvuf, edebiyat ve din sosyolojisi şeklinde çeşitlenmektedir.

Dergimiz, yapılan nitelikli bilimsel araştırmaları yayımlama misyonu yanında süreçlerde gösterdiği titizlikle araştırmacıların gelişimini de amaçlamaktadır. Hakemlerin yazarın makalesi üzerindeki görüş, öneri, değerlendirme ve yönlendirmeleri, yazarın daha nitelikli makale yazmasında büyük katkı sağlama potansiyeli taşımaktadır. Yayımladığımız çalışmaların dünya bilimine katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

Editör

Doç. Dr. İlyas CANIKLI

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Ankara, TÜRKİYE

icanikli@ybu.edu.tr

Orcid: 0000-0001-9340-7982

İçindekiler

Gelecek Bir Geçmiş Olarak İslam Düşüncesi: Muḥammad ‘ābid El-Cābirī’ye Göre İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılandırılmasında İbn Hazm’ın Rolü .. 1	
<i>Ahlāk-I Muhsinī</i> ’nin İslam Ahlak Düşüncesi Bakımından Önemi	33
Tarîkatların Dinî Gruplar Tipolojisindeki Yeri Ve Sosyal Fonksiyonları	55
Zuhruf Suresi 81. Ayet Bağlamında İşkâli Gidermede Mantıkî Yorumun Etkisi	85
Spinoza’s Understanding Of ‘Conatus’ And Evolutionary Ethics: Two Approaches For Search Of The Source Of Morality	107
Kindî’nin Üzüntüyü Giderme Yönteminin Tasavvufî İdealler Açısından Kritiği.....	127
Hâkânî Mehmet Bey Divânında Âl-İ Abâ Sevgisi	151
Peygamberlerin Nübüvvete Hazırlanmasında Peygamber Annelerinin Rolü	175
Vahyin Kaynağı İle Alıcısı Arasındaki Karşılaşmanın Hz. Musa Ve Hz. Muhammed Örnekleri Üzerinden Mukayeseli İncelemesi.....	199
Hadislerin Sihatini Tespit: Kriterleri Yeniden Belirlemek: Bir Metin Tenkidi Önerisi	223
<i>Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)</i> , Haşim Şahin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 322 Sayfa, Isbn: 978-975-08-4692-2.....	247

GELECEK BİR GEÇMİŞ OLARAK İSLAM DÜŞÜNCESİ: MUHAMMED 'ĀBĪD EL-CĀBİRĪ'YE GÖRE İSLAM DÜŞÜNCESİNİN YENİDEN YAPILANDIRILMASINDA İBN HAZM'IN ROLÜ*

Mehmet Ulukütük,

Doç. Dr., Bursa Teknik Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

ulukutuk27@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-9694-1344

Öz

İslam düşünce geleneğinin oluşumunda önemli rol oynamış tarihsel şahsiyetlerin günümüz sorunları için bir imkân olarak tasavvur edilip yeniden okunması dikkate değer bir noktadır. Bu nokta İslam düşüncesinin 'gelecek bir geçmiş' tasavvur edilebileceğini göstermektedir. Bu makalede çağdaş İslam mütefekkeri olarak M. Ā. el-Cābirī (ö. 2010)'nin tarihsel bir sembol olarak İbn Hazm'ı nasıl okuduğu üzerine bir soruşturmayı amaçlamaktadır. Cābirī bir Mağribli olarak İbn Hazm'a özel bir önem vermektedir. İbn Hazm'ı, İbn Haldun, İbn Rüşd ve Şatībī ile birlikte okuyan Cābirī'ye göre mevcut okumalar İbn Hazm'ın gerçekte ne yaptığını, niçin yaptığını ve nasıl yaptığını anlama noktasında yetersiz kalmaktadır. Cābirī'ye göre şu ana kadar İbn Hazm zāhirilik kategorisi bağlamında, akla karşıt bir konumda değerlendirilmiştir. Hālbuki İbn Hazm, mezkūr Mağribli diğer mütefekkerler ile birlikte Arap-İslam aklının krizi olan "atıl aklın" üstesinden gelme ve Arap-İslam aklını yeniden yapılandırmada hayati bir rol üstlenebilir. Arap-İslam aklına sonradan giren Hermetik irfāncılığı bütünüyle reddeden İbn Hazm, fıkhî bağlamda beyānı, felsefi temelde burhānı ve ideolojik duruş anlamında zāhiriliği mezcetmeyi amaçlamıştır. Söz konusu amaca matuf olarak Kelamcılarının cevher-i ferd teorisi üzerine inşa edilen ontolojilerini ve Fıkıhçıların fıkhî kıyas üzerine inşa ettikleri metodolojilerini eleştirmiştir. Sonuç olarak Cābirī'nin okumasına göre İbn Hazm'ın yegāne hedefi beyānı burhān üzerine temellendirerek irfānı Arap-İslam aklından tamamen silmek ve sadece nasların zāhirine dayanarak eleştirel ve rasyonel bir zāhiriliği yeniden inşa etmektir. Makalemizde

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 31 Temmuz/July 2020; **Kabul/Accepted:** 07 Eylül/September; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atf/Cite as:** Ulukütük, Mehmet. "Gelecek Bir Geçmiş Olarak İslam Düşüncesi: Muḥammad 'ābid El-Cābirī'ye Göre İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılandırılmasında İbn Hazm'ın Rolü". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036885>

Cābirī'nin İbn Hazm'ı neden farklı okuduğu sorgulanacak ve söz konusu farklı okumanın imkân ve sorunlarına değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş İslam Düşüncesi, İbn Hazm, Cābirī, Beyān, Burhān, İrfān, Zāhirilik.

ISLAMIC THOUGHT AS A FUTURE PAST: THE ROLE OF IBN HAZM IN THE RECONSTRUCTION OF ISLAMIC THOUGHT ACCORDING TO MUHAMMAD 'ĀBID AL-JĀBİRĪ

Summary

This article aims to investigate how Muḥammad 'Ābid al-Jābirī as a contemporary Islamic thinker read Ibn Hazm as a historical symbol. Jābirī, as a Maghribian (Moroccan), gives special importance to Ibn Hazm. According to Jābirī, who reads Ibn Hazm together with Ibn Khaldun, Ibn Rushd and Shātibī, current readings fall short of understanding what Ibn Hazm actually did, why he did it, and how he did it. According to Jābirī, until now, Ibn Hazm has been evaluated in a position contrary to reason in the context of the category of Zāhirism. However, Ibn Hazm, along with other Moroccan thinkers, can play a vital role in overcoming the crisis of the Arab-Islamic mind, the resigned reason [al-'aql al-mustaqīl] and reconstructing the Arab-Islamic mind. Ibn Hazm, who completely rejected the Hermetic illumination [irfāniyye], which later entered the Arab-Islamic mind, sought to exclude elucidation [bayān] in the fiqh context, demonstration [burhān] in the philosophical basis, and zāhirism in the ideological standpoint. For the purpose in question, he criticized the ontologies built on the theory of the individual substance and the methodologies that the Fiqh scholars built on the legal analogy. As a result, according to Jābirī's reading, the only goal of Ibn Hazm is to completely erase the lore from the Arab-Islamic mind by basing his brain on burhān and to rebuild a critical and rational zāhirism based solely on the appearance of the prophets.

However, Jābirī's reading of Ibn Hazm contains some problems. Jābirī describes Ibn Hazm as the anti-Mālikī but mentions Shātibī, who is a Mālikī, with him. He states that Aristotle reconstructed the universal mind of the burhān on the basis of the brain, but he names it as the analogy argument put forward by Aristotle, and rejects the analogy used by the fiqhs. He explains in detail in *The Formation of Arab Reason* and *Structure of The Arab Reason* that Ibn Hazm played a key role in recovering from the crisis of the Arab-Islamic mind and making a new beginning, but he does not say anything about Ibn Hazm's role in *al-Aklu's-Siyāsiyyu'l-Arabi*, *the Political Mind of Arab and the Aklu'l-Ahlākiyyi'l-Arabi* / *The Moral Mind of Arab*. He never mentions Ibn Hazm in an important book such as *Reconstruction in Contemporary Arab / Islamic*

Thought. It does not say anything about Ibn Hazm's book *The Dove Necklace* in relation to heretics and critical rationality. He does not in any way enter into, the issue of Ibn Hazm being the pioneer of the tradition of criticism of the Torah, which may be very useful for him, and in this context comparison of Ibn Hazm with Spinoza. As a person who can overcome all the crises in the Arab-Islamic mind, the question of where and which problem will be solved remains unknown. According to Cābirī, getting rid of the crisis in Arab-Islamic thought means actualizing our own modernity. Considering the deep ties of Zāhirism with Salafism, which means a radical criticism or even a rejection of modernity, how Ibn Hazm can play in building our own modernity? Instead of looking for the possibility of reading Ibn Hazm in his integrity, historicity and context and carrying this to the present day, how meaningful could it be in Ibn Hazm to highlight the aspects appropriate to his project and to hide the elements he does not want or want to see? What can it will be helpful that putting Islamic thought into the dilemma of the oriental Arab mind and the occidental Arab mind in the solution of today's problems? Why should we be deprived of the possibilities of the other by giving privilege to one geography, when it is possible to filter the common problems of the Maghrib and Meshrik Islamic thought through a deep analysis and criticism, and at the same time to seek common opportunities to solve today's problems?

The Moorish perspective plays a central role in Jābirī's reading of Ibn Hazm. If Ibn Hazm had been a thinker who was born and raised in Meshrik, he could easily be presented as a "mind and criticism devastating" according to Jābirī's method of reading Islamic thought. For, as in the example of Tarabīshī, Ibn Hazm could be described as a thinker who had hit rationality, tabooed nass, made criticism impossible and finished thinking. For Jābirī, Ibn Hazm is a valuable and important thinker in himself just because he is from Maghrib. To read and interpret a thinker according to his geographic region is to act on the assumption that truth belongs only to a center.

Since Jābirī targets wisdom as the other of the Arab-Islamic mind, he produces a perception that does not hesitate to use all thinkers opposed to wisdom as a tool for his own purpose. Doubts arise in our minds about what the thinkers, who are presented as models for this, actually say and think. Because he can see everyone who stands in front of the enemy as his friend in order to reach the goal of a provoked reading (attempt to purge wisdom from Islamic thought). Instead of reading the thinkers he uses to reach his goal as a whole, he naturally approaches them partially. If it does not work or distorts his

fiction in the moral and political context in which he uses it as a tool, epistemologically and methodologically, he passes them off in a deep silence.

In addition, Ibn Hazm's zāhirī approach, which Jābirī put forward as a seamless and unique model, is inherently self-contained, based on a static meaning mechanism that blocks dynamism in which the concepts of real time, space, reader and ideal time, place and reader exist together only in a marginalized state.

The meaning given in the time of the Prophet can become an object that loses its vitality by transforming into a mental being. From this perspective, contrary to Jābirī's fiction, Ibn Hazm makes a sense for the crisis situations of his own period, and stands as an obstacle to the solution of problems today.

In our article, it will be questioned why Jābirī reads Ibn Hazm differently and the possibilities and problems of this different reading will be discussed. In addition, criticisms of thinkers such as Corc Tarabishi and Ğulamhüseyin Dinani, Recep Alğyağıl, Burhanettin Tatar for Jābirī's reading of Ibn Hazm were included.

Keywords: Jābirī, Ibn Hazm, Beyan, Burhan, İrfan, Contemporary Islamic Thought, Zahirism.

Giriş: Gelecek Bir Geçmiş Olarak İslam Düşüncesini Okumak¹

Günümüzde düşünce mirasımızı, iz bırakmış önemli şahsiyetleri bugün nasıl anlayabiliriz? Kendileriyle aramıza, tarihsel, kavramsal ve epistemolojik ve hatta ontolojik mesafe girmiş mütefekkirleri, "şimdi", "burada" anlayabilmemizin nesnel imkânlarından söz edebilir miyiz? Eğer nesnel ve mutlak anlamadan söz etmemiz mümkün değilse, onları istediğimiz gibi yorumlamanın sınırsızlığından söz edebilir miyiz? Geçmişteki/gelenekteki bir düşünürü bugün anlamamız, saf öznel bilincimizin de ötesinde içinde yaşadığımız çağın bazı anlama/yorumlama kategorileri etrafında mı gerçekleşmektedir? Bu meyanda daha pek çok soru sorabiliriz, ancak modern zamanlarla birlikte geçmişimizi, geleneğimizi anlama ve anlamlandırma sorunumuzun varlığını göstermesi açısından bu sorular önem arz etmektedir. İslam düşüncesini geçmişte olmuş bitmiş mezarlık geçidi olarak okumak ile dinamik, akışkan ve bugünle irtibat noktalarını ifşa etmeye matuf bir okuma arasında temel bir fark söz konusudur. İslam düşüncesi araştırma sahasının günümüz açısından mümkün bir yeniden okumaya izin vermesi, tabiatıyla İslam ve düşünce kavramlarını tamamlayan tarih kavramına dinamik bir mana atfetmekle ilgilidir. Eğer tarihten gerek oluşu gerekse gelişmesi bakımından biricik, tamamen kendine özgü, hiçbir yönüyle tekrarlanamayacak ve muayyen etkileri itibarıyla yeniden fikrî alana taşınamayacak ölçüde tarihe gömülmüş vakaların

¹ "Gelecek bir geçmiş olarak İslam düşüncesi" tabirini Ahmet Çiğdem'in bir yazısından ödünç alıyorum. Bkz. "Gelecek Bir Geçmiş Tasarısı' Olarak İslam Düşüncesi", *Birikim*, 95 (1997): 25-30.

tespitini anlıyorsak İslam felsefesi tarihinin günümüz entelektüel muhitine sağlayacak bir zihnî imkân yahut verebileceği bir fikrî ilhamı yok demektir. Fakat tarihe yalnızca vakaların değil de vākıaların tarihi olarak yaklaşırsa “olay”ın süreksizliği fikri, “olgu”nun sürekliliği fikriyle dengelenmiş olacak; tarihî olayların süreklilik arz eden ve asıl araştırmayı hak eden yönleri “bütüncüllük” endişesi tatmin edildiğinde günümüz ve gelecek açısından da fikir ve ilham kaynağı olabilecektir.²

Geçmiş, olmuş bitmiş hadiseler zincirinin bir parçası olabilir ama geçmiş ile irtibat kurma imkânı hafıza ise, onun “geçmiş”ten bugünün ihtiyaçlarına ve ideolojik duruşlara göre istediğini temellük edip, istediğini de metruk haline getirmesi mümkündür. Bununla birlikte “geçmiş”le irtibat kurmanın bizzatı kendisi, bir anlamda tarihi yeniden inşa etmektir ve temelinde politik bir operasyondur.³ Mezkûr politik operasyon, “şimdi”nin dayattığı meselelerin halli için “geçmiş”e geleceği inşa edici bir rol yükler. Bugünün meselesi karşısında “geçmiş”e müracaat ederek bugün için bir mesele ve mesuliyet üretmek mümkündür. Zira “geçmiş”in aktif bir şekilde bugünde yaşaması ve meselelerimize çözüm bulmada ufuk açıcı imkânlara mündemiç olması da mümkündür. Bu yüzden “şimdi”nin ihtiyacını karşılayabilmek için “geçmiş”e doğru uzun soluklu bir yolculuğa çıkılır.⁴ Bu yolculukta, “şimdi” ile ilgili ihtiyaçlar tayin edici olduğu için “geçmiş”in sağladığı devasa birikimin bugüne dönük olmayan parçaları elenerek dışarıda bırakılır, bu durumlarda işe yarayan parçalar “şimdi”nin hizmetine sunulmuş olur. Ne var ki, bir bütün olan “geçmiş”ten bir parça alınırken, bu parçanın bütün ile olan uyumu, tarihsel, ideolojik ve epistemolojik çerçevesi ortadan kaldırılır.

Aslında gelenekle ilgilenmek demek, gelenekte söylenenleri aynen, bozmadan tekrar etmek demek değildir. Geleneğin önemi ‘bugün’ümüzü kurarken, şartlarımızı kendi kavramsal çerçevemiz içine yerleştirerek yeniden kavrayıp tarif ederken başlayacaktır. Geleneğin eserlerinde tecessüm ettiği mütefekkirlerimizin, ‘o günlerini’ nasıl kavrayarak ifade ettiklerini anlayıp ifade edebilirsek, düşünmenin, bugünümüzü kavrayış ve ifade edişimiz açısından ne anlama geldiği bariz bir şekilde ortaya çıkacaktır. Asıl önemli olan, geleneğin, bu şekilde tespit edilmiş ‘bugünümüzün’ karşımıza çıkardığı meselelerin çözümünde ne işe yarayacağıdır.⁵ Geleneği meselelerimizi çözmemizde bu konuma getirecek olan, içinde yaşadığımız gerçekliği kavrayarak, bu

² İlhan Kutluer, “Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı”, *Divan 1* (2001): 90.

³ Muḥammad ‘Abid Cābirī, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları 2001), 67-68.

⁴ Muḥammad ‘Abid Cābirī, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 15.

⁵ Tahsin Görgün, *Türkiye’de İslam Düşünce Geleneği* (İstanbul: Tire Yayınları 2020), 43-44.

gerçekliğin karşımıza çıkardığı meselelerin halliyle bağlantılı olarak ona gerekli soruları sorabilmektir. Bizim öncelikle kendi yaşadığımız şartları tanımamız gerekmektedir.⁶ Tarihsel bir varlık olarak beşerî idrak, mekân-zamanla kayıtlı olup mukayyettir; mutlak değildir. Bunun için tarihte üretilen fikir ve teorilerin mutabık olduğu gerçeklik küresi, hissî, vehmî ve aklî seviyede bilinmez ise, ne idrak edilebilir; ne de yeniden okunabilir. Sadece tekrar edilir; ezberlenir ve kavgası yapılır. Ayrıca, geçmiş gerçekliğe ilişkin bu nazariyelerin sonuçlarının şimdiki gerçeklik idraki karşısında bir doğruluğu da bulunamaz; ancak kendi tarihî gerçeklikleri içinde anlamlıdır. Bu gerekçelerle, tarihî olan hiçbir beşerî idrak, mutlak olarak değerlendirilemez. Bunun dışında yapılanlar, tarihî bir dizgenin ilkelerinden hareket ederek, gerçekliği yeniden fotoğraflayacaklarına, yeniden resim çizeceklerine, çekili ve çizili fotoğraflar ve resimler ile yorumlarını savunmak anlamına gelir. Burada sorunlu olan, bu bağlamı dikkate almadan inşa edilen gerçeklik resimlerinin, tarihselliklerinin unutulup şimdide savunulması; daha da ilginç ve trajikomik olanı ise geçmişteki gerçeklik resimlerini terk etmekle birlikte, onların üzerinde üretilmiş yorumları olduğu gibi sürdürmek ve buradan hareketle de, başkalarını yargılamaktır.⁷

1. Gelecek Bir Geçmiş Olarak İbn Hazm'ı Yeniden Okumak

Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) herhangi bir toplumsal düşüncenin ortaya çıktığı çağın ve o çağda yaşayanların sorunlarıyla ve beklentileriyle irtibatlı olduğunu, dolayısıyla düşünceyi başka bir çağın verileri ışığında anlamaya çalışmanın söz konusu düşünceye gerçek kimliğini ve anlamını kaybettireceğini ifade eder. Bugünün gözüyle ve çağdaş düşünceden hareketle İslam düşünce tarihindeki herhangi bir düşünürü anlamamanın yönetsel bir hata olduğunu ifade eder.⁸ Bununla birlikte Câbirî, diğer pek çok İslam düşünürü gibi İbn Hazm (ö. 456/1064)'ı da aslında bugünden hareketle okumaktadır. Bir anlamda kendisinin hata olarak nitelendirdiği yöntemi bizatihi kendisi de kullanmaktadır.

Câbirî'ye göre bazı mütefekkirler geçmişin mirasını, kendisinden saf ve duru suyun alınamayacağı derin bir kuyuya benzetirler. Geçmişin mirası, suyu ideolojik tortularla kirlenmiş derin bir kuyudur. Geçmişin mirasını araştırıp incelerken belli bir ideolojiden kaynaklanan etkenlerin farkına varılırsa bir ölçüde o ideolojinin hâkimiyetinden kurtarılabilir.⁹ Bu etkenlerin farkında olmak, geçmişini araştırırken ortaya çıkan etkenlerin uygunsuz ağırlığından

⁶ Görgün, *Türkiye'de İslam Düşünce Geleneği*, 45.

⁷ İhsan Fazlıoğlu, "İslam Felsefe-Bilim Tarihi Okumaları Yasaklanmalı mı?", *Kendini Bulmak* (İstanbul: Papersense, 2015), 160-161.

⁸ Muhammed Âbid Câbirî, *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 11.

⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 18.

kurtulmanın en iyi yolu ve yöntemidir.¹⁰ Cābirî'ye göre belirli bir ideolojiden kaynaklanan bir uyarıcı olmaksızın tarihsel mirası araştırıp incelemeyiz, ama bu uyarıcının veya etkenin farkında olduğumuzda onun istenmeyen etkilerinden kurtulabiliriz. Ancak bu ideolojilerden ve ideolojik bakış açısından tamamen kurtulabileceğimiz anlamına gelmemelidir. İdeolojiyle etkenlerden kurtulmuş olabilmemiz için o etkenlerin farkında olmamız ve buna ilaveten, geçmişin mirasına dair araştırma yaparken etkenlere teslim olmamız gerektiğinin de farkında olmamız gerekir.¹¹ Hans-Georg Gadamer (ö. 2002)'in "önyargılar olmaksızın anlama imkânsız"¹² iddiasını çağrıştıran bu ifadeler tarihsel mirasla karşılaşmamızın hangi zeminde nasıl gerçekleştiğinin önemini vurgulamaktadır. Zira bizler tarihsel mirasla asla bir boşlukta, saf ve düz bir zeminde karşılaşmayız. Önyargılarımızın farkına varıp onları itiraf edebildiğimizde ve ön-anlamaya dönüştürebildiğimizde anlama çabasında onları engelden imkâna dönüştürmüş oluruz. Gadamer'e göre bizler önyargılarımızın farkına *tahrik edildiğimizde* varırız. Bir metin veya düşünür ile diyaloga girdiğimizde, onları doğrudan bize hitap eden bir muhatap olarak okuduğumuzda *tahrik oluruz* ve önyargılarımız devreye girmeye başlar. Gadamerci hermeneutikte önyargıların rolünü pasif bir şekilde kabullenmek değil, onları aktif bir şekilde gözden geçirmek esastır.¹³

Bu anlamda bir eseri veya bir düşünürü hangi sorunlar çerçevesinde, hangi düşünür ve eserlerle beraber, hangi bağlamda, nasıl bir yöntem veya etkenlerle, hangi önyargı veya ön-anlamalar okuduğumuz, ondan bugün için çıkartılacak 'anlam' ve "önem" konusunda "belirleyici" bir role sahip olacaktır. Mesela burada araştırmamıza mevzu bahis olan İbn Hazm, İslam düşüncesi araştırmacılarına göre Endüslü bir düşünür, fıkıhçılara göre zâhiriliğin Davud ez-Zâhirî'den sonra en önemli temsilcisi ve İslam hukukunda literatizmin kurucusu¹⁴, Henry Corbin'e göre Eflatun'un *Phédre (Phaidros)* izler taşıyan bir romantik,¹⁵ Edward Said'e göre İbn Cinnî, İbn Madâ'al-Kurtubî ile birlikte anlaşılabilir Arap dilbilim düşüncesinin anlam ve okur teorisinin en seçkin siması,¹⁶ Theodore Zeldin'e göre Zâhiriye diye anılan ve İslam'ı

¹⁰ Dinânî, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni II*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 146.

¹¹ Muḥammad 'Ābid Cābirî, *et-Tūrās ve'l-Hadāse, Dirāsāt ve Münākāşāt* (Beyrut, 1991), 284.

¹² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer- Donald G. Marsall, (New York: Crossroad, 1989), 270.

¹³ Gadamer, *Truth and Method*, 299. Mehmet Ulukütük, *Anlama ve Gelenek: Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu* (İstanbul: Bilsam, 2013), 69.

¹⁴ Osman Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar* 9, no. 2 (1996): 153- 155.

¹⁵ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 391-398.

¹⁶ Edward Said, *Kış Ruhı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 125.

daha kolay anlaşılır hale getirmeyi amaçlayan bir mezhebin takipçisi ve aşk hakkında bedensel ve ruhsal her şeyi açık açık yazan ilginç bir kişiliktir.¹⁷ Mantık merkezli yaklaşımlar açısından İbn Hazm anlamın nesnellığının mantıksal temellerini inşa etmiştir.¹⁸ Salt felsefi cihetten bakanlar için İbn Hazm, ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen el-Kindî (ö.866)'ye *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesüf Risâlesi*'ni kaleme alarak erken dönem felsefe eleştirisi yapan önemli bir kişidir. İslam düşüncesi üzerine Batı dünyasında ilk çalışmalardan biri olarak görülen De Lacy O'leary'e göre İbn Hazm "Müslüman İspanya'nın mutassıp karakterinin en iyi örneği, yetiştirdiği ilk önemli kelamcıdır. Zâhiriliği İspanya'ya getiren İbn Hazm'ın sertliği ve taassubu, esasen İberyalıların karakterinde mevcut bulunduğu için İberyalılar tarafından cazip karşılanmıştır."¹⁹

Çağdaş İslam düşüncesinde Câbirî gibi geçmiş bu günün imkân ve sorunları ile birlikte okuyan düşünürlerden Muhammed Arkoun (ö. 2010)'a göre Kur'an'ın ortaya çıktığı dönemde her şeyin bir hareketlilik, açıklık ve ihtimallerle dolu; dil ve düşüncenin ise yaşanan pratik ile doğrudan ilişkili olduğunu görüyoruz²⁰ tespitini yaptıktan sonra Ortaçağ İslâm düşüncesinde "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti," (Bakara, 2/31) ayetinden çıkarılan yorumla dilin Allah'tan geldiğine inanıldığını belirtir. Arkoun'a göre bu ön kbulden, isimlerin bizi direkt nesnelere götürdüğü ve her cümlenin tek anlamı olduğu çıkarılır. Bunun sonucu olarak, düşüncenin pratiğin değişimine paralel olarak değişmesi, tarihi verilere uygun bir semantik biliminin inşâ edilmesi mümkün olmadığı gibi düşüncenin yegâne amacı aslî mânâyı bulmak oldu. Böylece bütün tarih, Kur'an'da konulmuş ilk anlama boyun eğdirilmeye çalışıldı. Bunun için, fıkıh mezheplerinin kuruluş asrı, sadece kuruluş asrı olmadı, aynı zamanda bitiş asrı da oldu. Bu dil felsefesi, İbn Hazm tarafından (ö.1064) geliştirildi ve usûl ilimlerine bütün şiddeti ve kesinliğiyle tatbik edildi. Bu bilimler ise bütün ahlâkî ve hukukî hükümleri, hatta bütün insanlık tarihini Allah'a bağlanmış aşkın semantiğine bağlamaya çalıştılar.²¹ Bu durum tabii bir hasılası olarak da geçmişin, dili gerçeğin bir yansıması ve Kur'an'ı da bir dizi hakikatler manzumesi olarak gören ve metnin dilbilimsel çözümlerini yaparak vahyin hakikatine ulaşım onu kontrol altına

¹⁷ Theodore Zeldin, *İnsanlığın Mahrem Tarihi*, çev. Elif Özsayar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 88.

¹⁸ A. G. Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic", *Journal of the American Oriental Society* 104, no. 1 (1984): 57-72.

¹⁹ De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 189.

²⁰ Muhammed Arkoun, *Tarihîyyātu'l-fikri'l-arabî* (Beyrut, 1986), 18.

²¹ Muhammed Arkoun, *Fikru'l-islâmî Kıra'atun 'ilmiyyetun* (Beyrut, 1987), 125.

alabilecekleri bir nesne haline getirmişlerdir.²² Hicri ilk dört asrın İslam dünyası için çok önemli olduğunu belirten Arkoun, sonraki bin yıllık geçmiş dönemde kahir ekseriyetle ortodoksinin eseri olduğunu belirtir. Daha sonra nadiren rastlanan bilimsel ve akılcı yaklaşımlar, İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şâtıbî'den sonra İslam dünyasında unutulmaya yüz tutmuşlardır.²³ Arkoun, İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şâtıbî'yi bir imkân olarak takdim ederken, Câbirî'nin aksine İbn Hazm'ı Arap düşüncesinin yenilenmesi önünde bir engel olarak görür. Bu durum geçmişi bugünün ideolojik perspektifinden okumanın açık örneklerinden biridir.

İbn Hazm'ı bugünün İslamcı reflekslerini tahlil ve tenkit etme bağlamında okuyan bazı araştırmacılar onun *Güvercin Gerdanlığı*'nı Müslüman-Arap aşk ve haz literatürünün tipik bir örneği olarak gösterirler. Bu okumaya göre İbn Hazm bize İslam kültüründe aşkın hem duygusal-duyusal hem de fiziki düzeylerde algılanışını anlatır. İbn Hazm burada fiziki, erotik bir aşkın olası olduğunu ve bunun insanlarda duygusal aşkı yaratabilme imkânı olduğunu meşrulaştırır. İbn Hazm'a göre, "bedenimizin duyarlı organları nefislere çıkan yollardır." İbn Hazm'ın bu tespitinden onun duygular ve fiziki, erotik duyular arasındaki ilişki meşru kabul edildiğinde buradan İslam'da bedenin belirli bir algılanış biçimine ilişkin bir ipucu elde etmek mümkün olduğuna inanılır. İbn Hazm'dan yapılan bu okumaya göre duyuların, erotik güdülerin, yani meşru cinselliğin inkâr edilmediği bir beden asıldır. İslam için, beden günah dolu değildir, ruhun yüceltilmesine karşı bir varoluş değildir.²⁴

İbn Hazm'ı bugünün sorunları bağlamında okuyan İlhami Güler'e göre İbn Hazm'ın temel kaygısı, tanrısal otoritenin yani Kur'an'ın istismar edilmesidir. Hermeneutikte bu sorun, metin/yazar merkezli anlama yerine; okur merkezli "aşırı yorum"lama problemidir.²⁵ Güler, İbn Hazm'ın bu tutumunu Abraham Lessing'in, pedagojik bir perspektiften ifade ettiği "her ilk okuma kitabı, ancak belli bir çağ içindir. Onu geride bırakmış bir çocuk (yaş/nesil) için tasarlandığından daha uzun bir süre (gelecek-bütün zamanlar) kullanmayı sürdürmek zararlıdır. Yeniçağlar (jenerasyonlar), ondan beklediklerini alabilmek için, ona onda olandan daha fazlasını yüklemek ve ondan, onun içerebileceğinden daha fazlasını çıkarmak gerekir. İma ve kinayelere çok fazla bakmak ve onlardan çok fazla şey çıkarmak, mecazlara çok şey söyletmek, misalleri çok tafsilatlı yorumlamak ve sözcükleri çok fazla zorlamak gerekir.

²² Muhammed Arkoun, *Fikru'l-İslâmî: Nakd ve İctihâd*, Ter-Ta'lik, Haşim Salih (Daru'l-Sâkî, Londra-Beyrut, 1992), 259-262.

²³ Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 163.

²⁴ Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik, İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 80.

²⁵ İlhami Güler, *Kur'an'ın Mahiyeti ve Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 22.

Hahamlar, kutsal kitaplarına tam da böyle yaklaşıyorlardı. Kavimlerinin ruhuna kazandırdıkları, tam da böyle bir karakterdi”²⁶ sözlerle karşılaştırır.

İbn Hazm bugünün dinler arası gerilim noktalarının temsil edilmesinde de sembolik bir isim olarak karşımıza çıkar. Mesela Papa XVI. Benedikt’in 2006’da Regensburg Üniversitesi’nde yaptığı konuşmada İslam, “şiddet yoluyla yayılmayı tercih ettiği ve şiddet irrasyonel bir şey olduğu için, İslam’da akıl ile inanç arasındaki kritik ilişki ortadan kaldırılmış, radikal bir fideizm benimsenmiştir.” Bunu desteklemek için, Papa, konuşmasında İbn Hazm’ı da özellikle ismen zikreder.²⁷

Câbirî’nin zâhirîliği, Mâlikîlik karşıtı ve felsefeye açık bir mezhep,²⁸ İbn Hazm’ı da eleştirel akılcılığın ve beyâna dayalı burhânın Mağrib’teki mimarı olarak tasvir etmesine karşılık Macit Fahri, İslam’da “rasyonalizm karşıtlığının serpilip gelişmesi ve çöküşün başlaması” başlığı altında İbn Hazm’ı İbn Teymiyye (ö. 622/1225), İbn Kayyim el-Cezviyye (ö. 750/1350) ile birlikte Yeni Hanbelî tavrın öncü temsilcilerinden biri olarak zikreder. Zira İbn Hazm, çok çeşitli kelâm ve fıkıh ekollerinin şu ya da bu şekilde yüzyıllardır kullanageldikleri dedüksiyon, analogi ve taklidin bütün formlarını, bir kalemde silip atar. Mu’tezile veya Eş’arî’den gelsin, Allah’ın tabiatı, cevher ve arazların birliği, ilahi irade ve kader, ilâhî adalet vs. gibi meseleler üzerinde yoğunlaşan bütün kelâmî tartışma yöntemlerini reddeder. Çeşitli kanıtlama yöntemleri arasında sadece duyu tecrübesinin açıklığına ve Kur’ân ve Hadislerin lafzî-zâhirî yorumuna itibar eder.²⁹ Bugünlerde yükselişe geçen müphemlik kültürü³⁰ ekseninde İbn Hazm zâhirîliğinin çok daha fazla eleştirileceğini tahmin etmek için zor değildir.

İbn Hazm’ı konumlandığımız mevzilere göre farklı mevzular haline getirmenin ilginç bir örneği var. Câbirî ile Mısırlı düşünür Hasan Hânefi (ö. 2010) arasında geçen Mağrib-Meşrik diyaloglarının birinde Hânefi, Câbirî’ye şöyle seslenir: “Değerli dostum Câbirî! Artık tek taraflılığın, birbirimizi küfür ve ihanetle suçlama zamanının geçtiğini düşünüyorum. Düşünce dünyası da, vatan da herkese yetecek kadar geniştir. Bu konuda başımıza ne geldiyse, İbn Hazm’ın sıhhatinden kuşku duyduğu ve resmi yorum dışındaki tüm yorum

²⁶ Gotthoith Ephraim Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 109-110.

²⁷ İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 447.

²⁸ Muhammed ‘Abid Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller (İbn Hanbel Mihmesi & İbn Rüşd’ün Çilesi)*, çev. Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 164.

²⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamî ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 150.

³⁰ Bkz. Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, çev. Tanul Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019).

ve içtihatları “küfür” olarak niteleyen meşhur “kurtuluşa eren fırka” rivayetinden gelmiştir. Çünkü bu rivayet neticesinde kültürümüzde, resmi söyleme muhalif olan tüm söylemlerin tekfir edilmesi eğilimi kökleşmiştir. Oysa bu rivayet, ümmetin düşünce ve ilim zenginliği ile uyuşmadığı gibi şeriatın ruhunu ve anlamını da kurutmaktadır. Nitekim ilim geleneğimizde mevcut olan; “bu ümmet sapkınlık üzerinde görüş birliğine varmaz”, “hepimiz reddetme hakkına sahip olduğumuz gibi reddedilme durumu ile de karşı karşıyayız”, “Sahabeler yıldızlar gibidir, hangisine uyarsak doğru yolu buluruz”, “istişare eden pişman olmaz”, “isabet eden iki sevap, hata eden bir sevap alır” gibi ifadeler, söz konusu tekfir zihniyetinin aslında geleneğimizin bünyesine uymadığını göstermektedir.”³¹ Hānefi’ye cevap olarak Cābirī şunları ifade eder: “Kurtuluşa eren fırka” zihniyetinden kurtulma konusundaki yaklaşımın da çok hoşuma gitti. Çünkü bu hususta dikkat çektiğin noktayı, yani bu rivayetin sıhhatinden sadece Endülüs’lü -Mağribli- İbn Hazm’ın kuşku duymuş olmasını da çok önemsiyorum. Fakat Endülüs’lü/Mağribli düşünürlerin fikirlerini öğrenme fırsatı bulamamış olanların bu düşünürlerin fikirlerinde bir tür özgünlük ve akılcılık bulunduğunu görebilmeleri için İbn Hazm’a yapılan vurgunun biraz daha açılması gerektiği kanaatindeyim. Öncelikle kendi adıma İbn Hazm gibi bu “kurtuluşa eren fırka” rivayetinin sıhhatinden kuşku duyan Meşrikli bir fıkıhçının varlığından henüz haberdar değilim. Öte yandan İbn Hazm’ın bu kuşkusunu daha ileri boyutlara vardırarak son derece akılcı ve verimli bir hareket noktası inşa eden birçok Endülüs’lü âlimin eserini okuma şansım oldu.”³² Görüleceği üzere Mağribli Cābirī ile Meşrikli Hānefi arasındaki tartışmada İbn Hazm yine başrolde.

İbn Hazm’a bakış açıları akademik disiplinlerin farklılığına göre başka-
laştığı gibi, entelektüel ilgilere göre de değişmektedir. Bu gayet doğal ve normal bir durumdur. Nihai anlamda kimse İbn Hazm’ı bütün yönleri ile kuşatacak ve tüketebilecek durumda olamaz. Bununla birlikte onu bugünün sorunları ile birlikte ve bugünün sorunlarına bir çözüm olarak okuyanlar hermeneutik anlamda *tahrik olmakta* ve devreye *önyargılar* veya *ön-anlamalar* girmektedir. İşte bu durumda karşımıza bir nesne olarak İbn Hazm değil, okuyucunun bakış açısına göre değişen bir özne olarak farklı İbn Hazmlar çıkmaktadır. Bu bağlamda Cābirī de genel olarak Mağrib’i özel olarak ise İbn

³¹ Cābirī-Hānefi, *Doğu-Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 9.

³² Cābirī-Hānefi, *Doğu-Batı Tartışmaları*, 26-29.

Hazm'ı kendi tarihsel ve toplumsal şartları içinde önyargılarına ve ön-anlamalarına bağlı olarak farklı okumaktadır.

2. Cābirî Düşüncesinde Mağrib Coğrafyasının Özel Anlamı

Bir Mağribli olarak Cābirî genel olarak Araplara, özel olarak ise Mağrib'e ayrı bir önem verir. Epistemolojik, metodolojik ve ideolojik anlamda Mağrib'in Meşrik'ten tamamen farklı olduğunu düşünür. Cābirî'nin nezdinde akılcılığı benimseyen filozoflar Mağribî, mistik, duygusal ve irrasyonel karakterli filozoflar ise Meşrikî'dir. Bu tasnif coğrafi anlamda iki ayrı mekânı değil, zihniyet anlamında iki ayrı düşünce yapısını ortaya koymaktadır. İbn Sinā *Şifā* ve *Necāt* gibi eserlerinde Yunan filozoflarına ait görüşleri, kayıp olan *Meşrikî Hikmet* adlı eseriyle ise Meşrikî felsefesini ortaya koymaktadır. Bu felsefenin nihayetinde vardığı nokta ise, şaibeli bir rasyonalizm örtüsü altında İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonelizmin temellendirmesidir. Cābirî'ye göre sanki İslam düşüncesinde bütün olumlu özellikler Mağrib'de, tüm olumsuz özellikler de Meşrik'te toplanmıştır. O'na göre Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında mutlak bir epistemolojik, metodolojik ve ideolojik kopuş yaşanmalıdır.³³ Cābirî Meşrikli İbn Sinā'nın ve tabilerinin felsefesi Mağribli İbn Rüşd felsefesi adıyla bahsedilen şeyden farklı olduğunu iddia eder. İbn Sinā ve İbn Rüşd'ün düşüncelerinin dış görünüşünde birbiriyle bağlantılı ve alakalı görünen şeyleri ayrılık ve ikilik olarak yorumlamamalı ve her birini bağımsız ele alıp incelemeliyiz.³⁴

İranlı çağdaş İslam felsefecisi İbrahim Ğulamhüseyin Dīnānī'ye göre Mağrib'i İslam düşüncesinin merkezine koymak Cābirî'nin eserlerinde sık görülen bir durumdur. İbn Rüşd'ün ve diğer Mağribli İslam filozoflarının felsefesi İranlı mütefekkirler arasında gereken ilgiyi görmemiştir. Aynı şekilde İbn Sinā'nın felsefesi, dakik ve kâmil biçimde Mağrib'te de çalışılmış değildir. Bu iki büyük İslam filozofunun felsefesini araştırmaya dair söz konusu durum, bir dizi tarihi, toplumsal ve kültürel sâiklerin sonucudur. Ancak bu konuda ne söylenirse söylenir, şu soru gündemde kalmaya devam etmektedir: Meşrik'teki felsefenin, Mağrib'teki felsefe ile nasıl bir ilişkisi vardır?³⁵

Cābirî gibi kimseler bu soruya cevap olarak Meşrik'teki felsefenin ruhunun Mağrib'teki felsefenin ruhundan tamamen farklı olduğunu ve bu iki düşünce akımının hiçbir şekilde birbiriyle benzerliği ve diyalogunun olmadığını söylerler. Buna göre Meşrik'teki felsefe irfân ve tasavvufla karışmış ve saf akılcılıktan uzaklaşmıştır. Oysa Mağrib'teki felsefe akılcılığını korumuş ve

³³ Mehmet Ulukütük, "M. Â. el-Cābirî'ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışının İmkânı: Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe", *V. Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, Sakarya (2014), 40.

³⁴ Dīnānī, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 2: 171.

³⁵ Dīnānī, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 2: 171-72.

irfân ve tasavvufla karışmamıştır. Meşrik'teki filozofların reisi sayılan İbn Sinâ irfânî konularla ilgilenmiş ve bazı eserlerinde bu konulara özel bölümler ayırmıştır. Ancak İbn Sinâ'nın Meşrik'teki konumuna Mağrib'te sahip olan İbn Rüşd irfânî meselelere dair yazmamış ve felsefe ile irfânı birbirine karıştırmaktan şiddetle kaçınmıştır. Aslında Meşrik'teki felsefe ile Mağrib'teki felsefenin ayrılığı ve ikiliği görüşüne karşı çıkmış ve pek çok mütefekkir bu ayrımı veya ideoloji merkezli tasnifi eleştirmiştir. Bu ayrıma karşı olanlar Meşrik ile Mağrib arasındaki ayrılığın, coğrafi bir ayrılık olduğunu, coğrafi ayrılığın ise felsefede bir ayrılık meydana getiremeyeceğini söylerler.³⁶

Dinânî perspektifinden Cābirî, Fransız bilim felsefecisi Gaston Bachelard'ın bilginin ayrılığı konusundaki düşüncesine dayanarak felsefenin Doğu felsefesi-Batı felsefesi arasındaki epistemolojik kopuş görüşünü benimser ve Althusser'in Marx'ın düşüncesinin Hegel'in felsefesinden ayrılması hakkındaki nazariyesine dayanır. Bachelard'ın düşüncesi ise temelde, sadece İslami Meşrik-Mağrib arasındaki felsefenin ayrılığı görüşüyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda kopuktur da. Oysa Cābirî, felsefi düşüncenin gelişiminin Meşrik'le ilişkili olduğunu düşünmekte ve kolayca, Molla Sadrâ'nın hikmet-i müteâliyesinden Sühreverdî'nin İşrak felsefesine, Sühreverdî'den de İbn Sinâ ve Fārâbî'ye varabilmektedir. O, bu ilişkinin Mağrib'teki felsefi düşüncesinin gelişiminde de söz konusu olduğunu söylemekte ve İbn Rüşd ile İbn Bacce ve İbn Hazm'a kadar bir tür benzerlik ve ilişki görmektedir.³⁷

Dinânî'ye göre burada sorulması gereken soru şudur: Eğer bilgi süreci ayrılık ve kopukluk üzere gerçekleşiyor ise, niçin Cābirî felsefenin ikiliğini ve ayrılığını sadece Meşrik ile Mağrib arasında söz konusu etmekte ve onu bilginin bütün alanlarına genelleştirmemektedir? Cābirî'nin vurguladığı şey gayet müphem bir şekilde Meşrik'teki felsefenin Mağrib'teki felsefeden farklı olduğunu savunur. İslam felsefesinin, İslam kültür ve medeniyetinin bir hasılası ise eğer, bu felsefede coğrafi veya bölgesel anlamda Meşrik ve Mağrib arasında, kesin ve keskin bir ayrılık veya ikiliğin olmadığı açıktır. Zira kültür ve medeniyet ayrım ve bölünme kabul etmeyen yekpare bir şeydir. Cābirî, Meşrik'teki problemin, kelâmî bir problem olduğuna ve bu problemin din ve felsefenin uzlaştırılması olarak özetlenebileceğine, Mağrib'te ise bu problemin gündeme gelmediğine inanır. Onun İslam dünyasının Batı'sında her türlü kelâmî problemin ve din ve felsefenin uzlaştırılmasının varlığını niçin inkâr ettiği de açık değildir. Zira İbn Rüşd *Menâhicü'l-Edille* ve *Faslu'l-Makâl* kitabında din-felsefe uzlaşması sağlamaya çalışır ve bu konuda elden geldiğince çaba sarf ettiği aşikârdır. Ancak İbn Sinâ'nın eserlerine bakacak olursak, bu büyük filozoftan geriye kalan eserler arasında Kelâm ilmi mahiyetinde bir

³⁶ Dinânî, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 172.

³⁷ Dinânî, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 175.

kitabı olmadığını, bu konuda doğrudan bir kitap yazmadığını da malumdur.³⁸

Dinānī açısından Cābirī'nin İslam dünyasının Batı'sındaki filozoflar arasında din ile felsefeyi uzlaştırma probleminin ortaya atılmadığına dayanan iddiası da temelsiz bir iddiadır. Din ile felsefeyi uzlaştırma problemini, Meşrik filozofları gündeme getirdiği kadar Mağrib filozofları da gündeme getirmiştir. Zira İbn Rüşd'ün bu meseleyle meşguliyeti hiçbir şekilde İbn Sinā ve benzerlerinin meşguliyetinden az değildir. Elbette İbn Rüşd'ün bu konuda ortaya koyduğu şeyler İbn Sinā'nın ortaya koyduğu şeylerden farklıdır. İbn Sinā, nübüvvet [mucize, keramet gibi] harikuladelikler ve Allah'ın ezeli kudreti, peygamber göndermenin, bir olan Allah'a inanmanın da içlerinde yer aldığı öncüllerin bir sonucu olduğu gibi pek çok bağlamda dini inançlara akli bir elbise giydirmeye çalışır.³⁹ Nihai anlamda İbn Sinā ile İbn Rüşd arasındaki önemli bir fark olduğunu kimse inkâr edemez, ama bütün bunlardan yola çıkarak Meşrik'teki felsefe ile Mağrib'teki felsefenin birbirinden tamamen ayrı ve birbirlerine taban tabana zıt olduğunu iddia etmek mümkün değildir.⁴⁰

Dinānī'nin Meşrik ve Mağrib arasında yapısal bir fark olmadığı görüşünün aksine Cābirī, söz konusu iki mekânın birbirinden tamamen farklı iki ayrı zihniyet olduğunu iddia eder. Düşüncesinin merkezine Mağrib felsefesinin tarihsel tecrübesini koyar. Zaten kendisi de bu kültürel ve coğrafi ortama adanmıştı. Sık sık dile getirmektedir.⁴¹ Ona göre Arap-İslam aklının modernleştirilmesi ve İslâm düşüncesinin yenilenmesi İbn Hazm eleştiriciliğini, İbn Rüşd akılcılığını, Şâtibî usulculüğünü ve İbn Haldun tarihçiliğini yeniden inşa etmemizdeki başarımıza bağlıdır.⁴² Özellikle İbn Hazm'ın "âtlı akl" a ve onun ürünleri olan keşf ve ilhâm ve âlemin olağan dışı algılanmasına, taklid ve kıyas'a Selefin otoritesine karşı yaptığı devrime ve onun teklif ettiği ferdin içtihad etmesinin vacipliği, hiçbir şahsın bir başka şahsı taklit etmesinin caiz olmadığı görüşlere şiddetle ihtiyaç vardır.⁴³

3. Cābirī'ye Göre İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılanmasında İbn Hazm'ın Rolü

İslam düşünce havzasında Mağrib'e imtiyazlı bir konum atfeden Cābirī, söz konusu havzada genel olarak zâhirîliğin özel olarak ise İbn Hazm'ın gerçek anlamda yapmaya çalıştığı yeniden yapılandırma projesinin şimdiye kadar pek fark edilmediği kanaatindedir. Zâhirîlik salt fikhî bir mezhep olmanın ötesinde politik anlamda Endülüs Emevî devletinin ideolojisi İbn Hazm da

³⁸ Dinānī, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 175-76.

³⁹ Dinānī, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 176.

⁴⁰ Dinānī, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 180.

⁴¹ Cābirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 10.

⁴² Cābirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 685-686.

⁴³ Abdülhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelusi ve Cuhühüfi'l-Bahsi't-Târihiye'l-Hadâri* (Kahire: 2002).

sadece Şafîî mezhebinden ayrılma ve onu Şâfîlîği aşmaya çalışan, salt bir zâhirî olmanın ötesinde, beyânî düşünceyi şeriat, akâid ve dil planında yeniden yapılandırmaya amaç edinmiş bir mütefekkindir. İmam-ı Şafîî beyânı Kur'ânî söylem düzleminde kanunlaştırarak usûl-u fikhî inşa etmiş, çok geçmeden de beyânî Arap aklının İslami ilimlerde yegâne bilgi üretme aracı haline getirmişti.⁴⁴ İlk döneminde Şâfîlîğe bağlı olan İbn Hazm daha sonra sadece Şâfîlikten ayrılmamış, tasavvufî irfân öğretisini, fer'in asla, gâibin şahide kıyas edilmesine dayanan Hânefi, Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî fıkıhçılarının kıyasını reddeden bir pozisyon almıştı. Zira fıkıhçılarının kullandığı kıyas mekanizması, Şafîî'nin Ehl-i Hadîs ile Ehl-i re'y arasındaki ihtilafları çözme girişimiydi. Kıyas mekanizması ise aslında sorunları çözmüyor bilakis daha büyük sorunlara yol açıyordu. Zira kıyası kullanan bütün fıkıhçılar birbirleri ile ihtilafa düşüyor, bunun yanında kendi kıyas mekanizmasının sahih olduğunu iddia ediyordu. Diğer yandan Şafîî döneminde görülmeyen yeni bir problem de zuhur etmiş, irfânî ve burhânî epistemoloji Arap kültürüne yerleşmeye başlamıştı. İbn Hazm bir yandan beyânî yeniden yapılandırma bir yandan da İslam düşüncesini irfandan ayıklama göreviyle kendini sorumlu görüyordu. Bu anlamda İbn Hazm sadece Şâfîlikten ayrılmamış beyânî bir bütün olarak yeniden yapılandırmaya girişmişti.

Câbirî'ye göre İbn Hazm'ın zâhirîliği, felsefi boyutları olan, beyânın yeniden yapılanmasını hedefleyen ve irfânî tamamıyla dışlayarak, beyânın burhân ile ilişkilerini düzenleyen fikri bir projedir. İbn Hazm Arap-İslam aklının otantik epistemolojisi olan beyânın içine düştüğü krizi fark etmiş ve sıkı bir şekilde eleştirmiştir. Ancak İbn Hazm'ın eleştirisi "aşmacı (*en-nakdu'l-tecāvuzî*)"⁴⁵ eleştiridir. Câbirî söz konusu eleştiriden ile bir bütün olarak ve probleme dışardan yapılan ve dolayısıyla da kaynaklara ve metotlara yöneltilen ve bunları inceleyip değişmez unsurlarını tespit eden, böylece de problemin bütün olarak çözülmesini ve aşılmasını sağlayan, yani yeni bir yapılanma ameliyesine kapı açan eleştiriyi kast eder.⁴⁶ Bu anlamda İbn Hazm'ın *el-İhkam fi usûli'l-ahkâm*'ı usûl sahasının temel eserleri arasında görülebilir, ancak Şafîî, Ebu Hânîfe veya Mâlik'ten itibaren "ashâb"ın (mezhebi temellendirilen öğrencilerin) yaptığı gibi, mezhep kurucusuyla aynı usûl ve meseleleri inceleyen bir eser olarak değil; kendisini bu meselelerin dışında tutan ve "ashâb"dan olsa bile, imamları taklidi reddeden ve usûlün temellendirilmesinde ve kaynaklarının tespitinde tamamıyla yeni bir metoda yönelen özelliğiyle bakmak gerekir. Bir anlamda İbn Hazm, büyüyen, olgunlaşan ve sonunda gelişimini tamamlayan bu usûl ilmini, başlangıç noktasına

⁴⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 430.

⁴⁵ "Yaratıcı eleştiri" daha doğru bir tercümedir.

⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 636.

döndürmeye gelmiştir.⁴⁷ Usûl ilminin başlangıç noktası ise İbn Hazm'a göre "akıl delil olması meselesi"dir. Akıl delil olmasının temeli de Aristocu kıyas temeline dayanmaktadır.⁴⁸ Zira İbn Hazm'a göre akıl, varlıkların özelliklerini birbirinden ayırt eden, akıl yürüten kişinin eşyanın gerçek niteliğini kavramasını ve imkânsız olan şeyleri diğerlerinden ayırmasını sağlayan bir araçtır. Cābirî'ye göre akıl bu "zāhiri" algılanışı, kendisine konu seçtiği "olulara" göre değişen bir vazifeyi akla yükler.⁴⁹ Cābirî'ye göre İbn Hazm kendisini sadece nasla sınırlandıran birisiymiş gibi algılansa da, O'nun asıl yapmak istediği mubah alanını son sınırına kadar genişletmektir. İbn Hazm'a göre eşyada asıl olan mübahlıktır. Akıl, bir şeyi helal ve haram kılamaz. Din geldiği zaman, eşyanın bir kısmı için "bunlar farzdır", bir kısmı için de "bunlar haramdır" diye hükmetmiştir. Geri kalanların hepsi ise mubahtır.⁵⁰

Cābirî'nin ifadesine göre, İbn Hazm'ın zāhiriliği, sanıldığı gibi akla baskı uygulamak değil, atıl akla karşı, âlemin tabii nedenselliğin dışında algılanmasına karşı, taklit ve kıyasa karşı bir devrimdir. Bu devrimci Endülüslü mütefekkir, her ferdin içtihad etmesinin gerekliliğine, hiçbir şahsın hiçbir şahsı taklit etmesinin caiz olmadığını iddia etti. O hayatı boyunca insanları nasın zāhirine bağlanmaya davet etti, ama hiçbir zaman akılı baskı altına almayı hedeflemedi.⁵¹ Akılcı, eleştirel ve gerçekçi bir metodolojik tutumla, dinî ve felsefî bir konuyu, eleştirel bir yaklaşımla ele alan Endülüs tecrübesinin tohumlarını İbn Hazm atmış, İbn Tumert bu tohumların yaşayıp gelişmesi için politik olarak aracılık etmiş, İbn Bacce ise, bu tecrübenin akılcı muhtevasına ferdi bir derinlik kazandırmıştır. Bu mütefekkirler İbn Rüşd'e yol açmış, onun meseleleri daha derin bir bilinç ve gerçekçi bir akıl ile inşa etmesine öncülük etmişlerdir.⁵² İbn Hazm Meşriki felsefenin içine düştüğü krizi erken fark ettiği için, yeni bir epistemolojik ve metodolojik projenin inşasını başlatmıştır. İbn Hazm'ın bu projesi Endülüs-Emevî hilafetine karşı düşmanlık ve ideolojik savaş halinde olan Fâtımî ve Abbasi devletlerine karşı da ideolojik bir projedir. Bunun için Endülüs-Emevî hilafeti, İbn Hazm zāhiriliğini, gelecek için bir kültürel ve ideolojik bir proje olarak üstlenmiştir.⁵³

Cābirî'nin Arap-İslam kültürünün analizi bu ideolojik kurgunun üzerine temellendirdiğini, Mağrib tecrübesinin yapılanma sürecini bu ideolojik kurguya referansla yeniden inşa ettiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda İbn Hazm'ın hem ideolojik ve epistemolojik olarak kapsamlı hem de Arap-

⁴⁷ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 637.

⁴⁸ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 652.

⁴⁹ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 638.

⁵⁰ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 653.

⁵¹ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 702.

⁵² Cābirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 343- 344.

⁵³ Cābirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 353-354; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 634.

İslam kültürünün içine düştüğü krizden çıkışı gaye edinen kültürel projesi, Hermetik irfâncılığı tamamen dışlayarak felsefi boyutta beyân ile burhân arasındaki ilişkileri yeniden düzenleyen entelektüel bir projedir. Söz konusu projede İbn Hazm tedvin döneminde Şâfiî tarafından kaynakları ve sınırları belirlenen ve daha sonrasının donuklaşıp gerilemeye sebep olan usûl ilmini, başlangıç noktasına geri döndürme anlamında akli delillerin ayrıntılı ispatı ile başlamıştır.⁵⁴ İbn Hazm'ın metodolojisi, dünya görüşü ve metodoloji olarak hem irfânı dışlamayı hem de yöntem ve önermeleri açısından kelâm, fıkıh ve nahiv âlimlerinin eleştirilerini içermekte ve yeni bir inşayı hedeflemektedir. Bu yeniden inşa ve yapılanma girişiminde İbn Hazm, hem akide alanında hem de fıkıhta tümdengelim (câmi kıyas) ve tümevarımı kullanarak ve aynı zamanda çağının bilimini olan Aristo fiziğini benimseyerek yeni bir entelektüel beyânî dünya görüşünü inşa edip Arap-İslam düşüncesini içine girdiği krizden kurtarmak istemektedir.

Câbirî'nin İbn Hazm'da dikkatini çeken önemli noktalardan biri onun beyânî dünyagörüşünden ayrı bir dünyagörüşü inşa etmekle işe başlamasıdır. Nitekim İbn Hazm Kelâmcıların "cevher-i ferd" nazariyesi üzerine inşa edilen varlık anlayışına karşıt bir şekilde, Aristo'nun metafizik karakterli mantık sistemine yakın bir ontoloji inşa etmeye çalışmıştır. Bir anlamda "kelâmî tabiat" nazariyesini kabul etmeyen İbn Hazm, Aristocu "tabiat felsefesini" ve bu düşüncenin "burhânî" kavram ve nazariyelerini kendi sistemine uygulamaktadır.⁵⁵ Aslında o, varlıkları cevher-i ferdlere ve bunlardan müteşekkil cisimler olarak algılamak yerine "cins ve tür/nev'i"lerden oluşan ve aralarında nedensellik prensibinin işlediği unsurlar olarak algılamaktadır.⁵⁶ Bu yöntem beyânın, burhân üzerinde inşa edildiği ve irfânın tamamen dışlandığı bir yöntemdir.⁵⁷ İbn Hazm'ın burhânî akıl yürütmeden anladığı fıkıhçıların ve Kelâmcıların kullandığı kıyasın ve analoginin tersine, Aristo'nun bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaşma anlamındaki tümdengelim yöntemi-⁵⁸dir. Buna dayanarak Câbirî, İbn Hazm'ın zâhiriliğini, zannedilenin aksine, aklın alanını sınırlayan lâfızcı bir nas zâhiriliği olmadığını, bilakis nasa ama sadece nasa bağlı eleştirel ve akılcı bir zâhirilik olduğunu iddia eder.⁵⁹

Câbirî'ye göre İbn Hazm'ın farkını ortaya koyan asıl nokta, onun akılcılığı ve bu bağlamda, akla ve vahye yüklediği özel anlamda aranmalıdır. İbn Hazm, aklın etki gücünü, maddi ve manevi alanla veya din alanı ve eşyanın alanı ile ilgili ikili tasnifle ortaya koymaktadır. Ona göre; akıl ve vahiy

⁵⁴ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, 182.

⁵⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 646.

⁵⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 644.

⁵⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 652.

⁵⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 647.

⁵⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 654.

birbiriyle ne kadar ilişkili olursa olsun aynı düzlemde değerlendirilemezler. Zira akıl, eşya alanında tam bir yetkinliğe sahip olsa da, dinî sahada aynı yetkinliğe sahip değildir.⁶⁰ Çünkü din alanındaki tek kaynak vahiy'dir. Bunun için dine ait bilgiler ve hükümler akla değil, sadece vahye isnât edilebilirler. Vahiy ve vahye dayalı bilgiler, peygamberin insanlara tebliğiyle açığa çıkarlar. Bu iki kaynak, din konusunda tüm bilgilerin yegâne kaynağı ve tüm hükümlerin ondan çıkarıldığı temel asıllardır. Burada İbn Hazm'ın dinsel alanda akli tamamen devre dışı bıraktığı zannedilebilir. Ancak İbn Hazm, akli reddetmediği gibi, kendine has bir akılcılık inşa eder. Elbette onun akılcılığı nası merkeze alır ve bu anlamda, geleneksel akılcılığın veya filozofların akılcılığının ötesinde, nasa ve imana bağlı olan bir akılcılıktır.⁶¹

Cābirî için İbn Hazm'ın fıkıh usulünde bulduğu özgün noktada düşüncenin merkezine koyduğu ve evrensel aklın ilkelerinin belirginleştiğini düşündüğü Aristo mantığının izleridir. İbn Hazm, kıyasın yerine delili koymuş, akli da bizzat kaynak olarak inşa etmiştir. Cābirî'ye göre, İbn Hazm'ın bu yeni epistemolojik paradigma oluşturma projesi İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şâtıbî'de zirveye ulaştırmıştır ki, Cābirî bunları Arap-İslam kültürünün rasyonalizminin zirveleri olarak tanımlar. Cābirî'ye göre epistemolojik açıdan bakıldığında bu üçünü birleştiren ve İbn Hazm'ı da onlara dâhil eden unsur dengeli bir akılcılık olmalarıdır.⁶² Zira bu dört seçkin mütefekkir beyânı burhân üzerine temellendirme hususunda epistemolojik bir yeniden yapılanmayı gerçekleştirmişlerdir.

Cābirî'ye göre İbn Hazm İbn Rüşd'ün öncüsüdür. İbn Rüşd, İbn Hazm sayesinde Meşrik felsefesinden epistemolojik bir kopuş gerçekleştirmiştir. İbn Hazm için "Kur'ânî olan her şey akli, akli olan her şey de Kur'ânî'dir. İbn Rüşd ise, felsefe ile şeriat aynı memeden süt içen kardeşlerdir. İbn Rüşd ve İbn Hazm'ı birini felsefede diğerini de fıkıhta öne çıkaran ve farklı kılan şey Aristocu metodolojiye (burhâni yöntem) ve evrensel akla olan bağlılıklarıdır. İbn Hazm Aristocu evrensel aklın ürünü olan felsefeyi şeriat ile aynı amacı taşıyan sistem olarak görür. Bu anlamda İbn Hazm, din-felsefe konusunda İbn Rüşd'ün öncüsü bir fakihtir. Böylece Cābirî zihnindeki ideal akıl tasavvurunu da ifşa etmiş olur. Bu noktada Cābirî diğer epistemolojik paradigmalardan akıl anlayışlarının siyasi, toplumsal nedenlerini ortaya sererken konu burhânî epistemolojinin akıl anlayışına gelince onu tarihselliğinden ve toplumsallığından hatta siyasallığından arındırarak zaman ve mekân üstü bir şekilde önümüze koyması bir tutarsızlık örneği olarak karşımızda durmaktadır. Esasen mesele Modernitenin Aydınlanma'yla karşımıza çıkardığı saf aklın inşası

⁶⁰ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 638-639.

⁶¹ Cābirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 141.

⁶² Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 655.

çabalarının Cābirī'nin elinde Müslüman toplumları düşünsel anlamda modernleştirmenin ve aydınlatmanın bir aracı haline gelmiş olmasıdır. Bu durum hem Cābirī'nin metodolojisindeki oryantalist ruha hem de zaman ve mekân üstü akıl anlayışının Derridacı anlamda farklı akıl anlayışları üzerinde “şiddet metafiziği” uygulamasına yol açmaktadır.⁶³

Sonuç olarak Cābirī'ye göre İbn Hazm'ın Arap-İslam kültüründe yeni bir eleştiri dönemi açtığını kesindir. Bu eleştiri, dünya görüşü ve metodoloji olarak Şii ve Süfi çeşitleriyle irfânın iki tarzını kapsamakla birlikte, metot ve önermeleri açısından Kelâm ilmini ve yine fâkih ve nahivcilerin önermelerini kapsayan kapsamlı bir eleştiridir. İbn Hazm, bu genel eleştirisini, eleştiri için eleştiri bağlamında değil, Arap-İslam kültüründe ilerlemenin önündeki krizleri aşmak ve yeniden yapılanmayı gerçekleştirmek için yeni bir metot inşa etmek amacıyla yapmaktadır. Bu yeni yapılanmanın temeli, beyânı burhân üzerine temellendirmek ve irfânı bütünüyle sistemden dışlamaktır. Bu yenden yapılanma faaliyetinde İbn Hazm metodoloji olarak, âkide alanında olduğu gibi fıkhıta da tündengelim/câmi kıyas ve tümevarımı öne sürdüğü gibi, asrının bilimini de (Aristo tabiiyyâtı) benimsemeyi ve onu yeni bir entelektüel beyânî dünya görüşü geliştirmek için bir temel olarak almayı savunmaktadır. Öyle ki bu yeni evren görüşü naslarda bildirilen dinin ilkelerine bağlı kalan ve itikâdi ve ameli planda, bilimin ve toplumun ilerlemesiyle genişleyecek olan mubah alanını rahat hareket edebilmek için özgür bırakan bir görüştür.⁶⁴

4. Cābirī'nin İbn Hazm Tasavvuruna Eleştiriler

Cābirī'nin İbn Hazm tasavvuruna genel bir eleştiri olarak çağdaş Arap Düşüncesi üzerine önemli çalışmaların sahibi İbrahim Abu Râbî (ö. 2011)'den gelmiştir. Cābirī'nin modernist ve oryantalist bir yaklaşıma sahip olduğunu, yabancı düşünürlerin etkisi altında, onların dilleri ve kültürleri üzerinden eleştiri yaptığını iddia etmektedir. Ona göre Cābirī Arap-İslam düşüncesinin rasyonellik alanında sahip olduğu her şeyi Aristo felsefesine borçlu olduğunu söylemekte ve İslam'a herhangi bir epistemolojik ya da doktriner önem atfetmemektedir.⁶⁵ Bu anlamda İbn Hazm'ı da Aristo felsefesine olan ilgisi sebebiyle önplana çıkarmaktadır. Aristo'nun evrensel akli ile Mağrib'in

⁶³ İbrahim Keskin, “Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid e- Cābirī' de Din-Kültür İlişkisi” (Doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2009), 169-180.

⁶⁴ Cābirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 654.

⁶⁵ İbrahim Abu Râbî, *Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 362-365.

epistemolojik duruşu arasında ideolojik bir bağ kuran Cābirī aydınlanmanın sadece Batı'da olacağına yönelik oryantalist tezleri içselleştirmiş görünmektedir.

Daha özel ve teknik bir eleştiri olarak ise Cābirī'ye, kıyas ve içtihad ile ilgili görüşlerini temellendirirken Hanefā mezhebini büyük ölçüde göz ardı ettiği eleştirisi yöneltilmiştir. O, göz ardı ettiği noktalar itibariyle son derece hatalı genellemeler yapmakta, salt selefin otoritesini ortadan kaldırmak için, fakihlerin hüküm istinbat etme yöntemlerini yalnızca kıyastan ibaretmiş gibi göstermektedir. Selefin otoritesinden kurtulmaktan bahsederken selef otoritesine en fazla değer veren mezheplerden Mālikī mezhebine mensup Şatībī'yi (ö. 790/1388) yüceltmekte, yeni bilgi üretmenin zaruretinden bahsederken İbn Hazm'ı övmekte ve dinî alanda bilgi üretmenin en önemli metotlarından birisi olan kıyası eleştirmektedir. Ayrıca Gazzālī'yi eklektik olmakla itham ettiği halde sırf Mağribli oldukları için İbn Hazm, İbn Rüşd, Şatībī ve İbn Haldun'ı "burhāna dayalı beyānın kurulmasını hedefleyen Endülüs Kültür Projesinin" birer parçası olarak takdim edebilmektedir.⁶⁶ Bir anlamda söz konusu Mağribli mütefekkirler olunca Meşrikli mütefekkilere yönelttiği eleştirileri onlara yöneltememekte, önceden planladığı kurguya göre mütefekkirlerden görmek istediğini görebilmekte, görmek istemediğini ise görmezden gelebilmektedir.

Dīnānī'ye göre Cābirī, Mağrib'teki felsefenin, Meşrik'teki felsefenin yapı ve karakterinden temelli farklı olduğuna tartışmasız bir şekilde inanır.⁶⁷ Cābirī'nin vurguladığı şey, Meşrik'teki filozofların felsefi bakış açısının ve düşünce tarzının Mağrib'teki filozofların felsefi bakış açısı ve düşünce tarzından bütünüyle farklı olduğudur. Şüphesiz kişilerin felsefi bakış ve düşünce tarzı birbirlerinden farklı olduğu takdirde, her bir düşünce tarzıyla bağlantılı mesele ve problemler de farklıdır.⁶⁸ Cābirī'ye göre Meşrik'teki asıl problem, din-felsefe uzlaşısı olarak özetlenebilecek kelāmī bir problemdir. Oysa Mağrib'te bu problem gündeme getirilmemiştir ve o bölgenin filozofları daha ziyade matematik, fizik ve astronomi ilimleriyle meşgul olmuşlardır. Bir başka deyişle, Endülüslü filozoflar arasındaki temel felsefe Aristocu felsefedir ve fikirlerin mihverisi, bu filozofun fikirleridir. Oysa Meşrik'te Aristo felsefesine ek olarak, Yeni-Platoncu düşünceler, Fars ve Hermesçi düşüncenin eserleri, hatta Gnostik düşüncenin ürünleri dahi ele alınıp tartışılmıştır.⁶⁹

Cābirī, İbn Rüşd'ün felsefesinin hiçbir şekilde İbn Sinā'nın felsefesinin devamı olmadığını iddia eder. Oysa dikkatli bir şekilde düşününce olursa,

⁶⁶ Bkz. Cābirī, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 701 vd; konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Ayhan Tekineş, "Tahāvī'nin Şerhu Me'ānī'l-Āsār'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler", *Divān İlmî Araştırmalar Dergisi*, (2002/1): 179.

⁶⁷ Dīnānī, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 2: 170.

⁶⁸ Dīnānī, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 2: 170-171.

⁶⁹ Dīnānī, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 2: 171.

kolaylıkla Molla Sadrā'nın hikmet-i mütealiyesinden Sühreverdī'nin felsefesine, Sühreverdī'nin felsefesinden de İbn Sinā'nın ve Fārābī'nin felsefesine ulaşabileceğini görür. Cābirī'ye göre, Meşrik filozofları arasındaki bu devamlılık ve bağlantı Batı İslam filozofları arasında da vardır. Nasıl ki Molla Sadrā'nın aşkın felsefesinden Fārābī'nin felsefesine ulaşıyor isek, İbn Hazm'ın düşüncelerinden de İbn Haldun'un düşüncelerine ulaşabiliriz. Doğrudur, İbn Haldun'un düşünceleri ile İbn Hazm'ın düşüncesi arasında çeşitli yönlerden uzaklık ve farklılık görülmektedir, ama Mağrib düşüncesine bağlı bağlı bu iki düşünür ancak pozitivist düşünce açısından yakın olabilir.⁷⁰

Corc Tarabīşī, Cābirī'nin İbn Hazm okumasının yanlış temellere ve öncüllere dayandığını iddia eder. Cābirī'nin eleştirel akılcılığın sembolü olarak öne sürdüğü İbn Hazm'ın akli nasa tabi kılması, nasın konuştuğu yerde aklın mutlak olarak susması gerektiği, akılla bağdaşıp bağdaşmadığına bakmaksızın, görevinin sadece nası anlamak olduğun gibi pek çok ifadesini okuyucunun gözünden özellikle kaçırıldığını belirtir. Onun anlayışında akla uygunluğun şartlarını, akıl kendisinden değil, nastan alır. Bir şey akıl penceresinden akıldışı olsa bile, makul olan, sadece nasın söylediğidir. Çünkü aklın üstünlüğü kendisinden değil, nastan kaynaklanmaktadır. Aklın tek görevi, nasa hizmet etmek ve onu anlamaya çalışmaktır. Onun en büyük görevi, nasın söylediğini yansıtan bir ayna işlevi görmektir. Tam olarak belirtmek gerekirse, yansıtıcı bir ayna olarak nası aydınlatması ancak kendisinden yansıyan ışığı ona yansıtması oranında olabilir.⁷¹ İbn Hazm düşüncesinin üzerinde kurulduğu köşe taşlarından birinin, aklın nas karşısında reyici bir tavır alması için yapılan her çabayı kötülemez olduğunu açık olduğuna göre İbn Hazm'ı eleştirel bir düşünür olarak karşımıza çıkaran Cābirī'nin iddiası ne kadar doğru olur?⁷²

Tarabīşī'ye göre, Cābirī, İbn Hazm'ın hareket noktasının aklın hücceti olduğunu vurgulamak için iki kez onun "İlmin/bilginin sadece iki yolu vardır; Onlardan biri, aklın bedihiyatı ve duyunun ilk hissiyatıdır..." ifadesini kaynak göstermektedir.⁷³ Bunun da herhangi bir akıl değil, özellikle "oluşturucu akıl" olduğunu söyler. O da Aristo'nun yerleştirdiği ve İbn Hazm'ın "akıl sahibi kişinin hakkında ihtilaf etmediği akıl" dediği akıl olmaktadır. Bu nedenle Cābirī, İbn Hazm'ı, Mağrib'li karakteriyle "eleştirel akılcı ekol" kapsamında göstermekte tereddüt etmez yahut sakınca görmez. Zāhirciliğini hem ideolojik hem epistemolojik olarak benimseyen Cābirī, "felsefî boyutlarıyla beyanı

⁷⁰ Dīnānī, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 2: 171.

⁷¹ Corc Tarabīşī, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Kuram Yayınları, 2019), 365.

⁷² Tarabīşī, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 366.

⁷³ Cābirī, *Bünyetu'l-Akli'l-Arabī*, 515.

yeniden tesis etmeyi ve onunla burhan arasındaki ilişkileri yeniden kurmayı hedefleyen fikri bir proje olarak saymaktadır. Çünkü aklın ilkelerine saygı gösterme ve bağlı kalma zarureti ile mantığı topluma mal etme ve Araplaştırma zarureti noktasından hareket ettiğini söylemektedir. Bu da İbn Hazm'ın sadece akılcı oluşuna açık bir delil oluşturması değil, aynı zamanda akli marifetin/bilginin bütün alanlarında başvurulacak tek otorite yapmak istediğinin delili olmaktadır.⁷⁴

İbn Hazm bilgi aklından söz etmez. Modern terminolojide anlaşıldığı gibi bilgi akli, mimari (*architectonique*) akıldır. Bu akıl, eşyayı olduğu gibi ham şekliyle tasvir etmekle kalmaz, aksine onları düzene koyar, zihinsel işlemler ve matematiksel denklemler içinde ayırıştırır, inşa eder. Onlardan hareketle, maddi bir varlıkları olmasa bile, fiilen göreceleştirmeye elverişli olaylar olarak tasarlar. Onları bina ederek kendi kendini bina eder. İbn Hazm'ın, rolünü eşyayı yahut onun başka bir ifadesiyle, olayları olduğu gibi bilmekle sınırlandırdığı akıl ise intibāi (görünüşte) akıldır. Bütün aktivitesi negatif 'anlamak'la sınırlıdır. Onun tarafından yapılan her türlü girişim neredeyse apaçık bir küfür sayılır. İbn-i Hazm, bunu kıyas, rey ve istihsān ehline yüklenmesinde birçok yerde açıkça ifade etmektedir. İbn Hazm'ın Allah'tan geldiğini ve aklın yegâne görevinin onları anlamak ve kavramak olduğunu söylediği "nasları olduğu gibi bilmek" rolü verdiği akli kavrayacak olduğumuzda İbn Hazm'ın gizlediği projenin amacını da tam ifade etmiş oluruz.⁷⁵

Cābirī, İbn Hazm'ın eleştirel akli esas aldığına, bilgi için akli ve hissi yegâne kaynak olarak gördüğüne ilişkin okuyucuyu ikna etmeye çalışırken İbn Hazm'ın önce akıldan hareket ettiğini ve akli delille Allah'ın varlığını, birliğini. Muhammed'in nübüvvetini, doğruluğunu ve risāletini ispat ettiğini söyler. Cābirī, İbn Hazm'ın "akli delillerin tümü nasın içindedir" ve "nas olmazsa akıl ve duyuyla idrak edilenler sahih olmaz" deyişini okuyucunun gözünden kaçırmaktadır. Aynı şekilde okuyucunun gözünden Cābirī'nin kaçıracağı şeylerden biri de, İbn Hazm'ın akli delillerle Allah'ın varlığını, birliğini, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ve risāletinin doğruluğunu ispatlayacak akli bir istidlal yapmadığı gerçeğidir. Aksine, burhāna dayalı istidlale değil, ikna edici salt bir hitapla karar vermiş ve bu tür konulara aklın karışmasının müstahil (imkânsız) olduğunu söylemiştir. Nübüvvetin doğruluğunu ispatlamak için İbn Hazm'ın delil getirmeye çalıştığı tek yerde delil olarak mucizeyi göstermiştir. Başka bir ifadeyle Cābirī siyer kitaplarında anlatılan mucize haberlerini delil göstermiştir. Bu kitaplardan hareketle eleştiri süzgecinden geçirilmeden Resulullah'a birtakım mucizeler nispet edilmiştir.⁷⁶ Gerçekte bu

⁷⁴ Tarabīşī, *Kur'ān İslam'ından Hadis İslam'ına*, 364.

⁷⁵ Tarabīşī, *Kur'ān İslam'ından Hadis İslam'ına*, 366.

⁷⁶ İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-Asār*, 1: 36

mucizelerin tamamı, Kur'an'da hakkında hiçbir işaretin geçmediği salt haberlerden ibaret olduğu ve Siyer yazarlarının onları ancak hicri ikinci asrın sonlarında ve daha sonra tedavüle soktuğudur. Kaldı ki Siyer yazarlarının bizzat hadisçiler tarafından bile tasdik edilmeyip yalancılık ve deccallıkla suçlandırıldığını unutmamalıyız. Onlara sadece kıssacılar olarak bakmışlardır.⁷⁷

Câbirî'nin okuyucuya İbn Hazm'ın bağlı olduğunu çaktırmaya çalıştığı Aristo'nun hüviyet ilkesinin aksine, Zâhirî mezhebi hüviyet ilkesini çelişki mezhebine kurban etmekte tereddüt etmez. Aklın zıddı aklın kendisi olabilirdi, makul olanın zıddı da makulün kendisi olabilirdi. Bu çelişki prensibi yalnız makul olan ve makul olmayan için geçerli olmakla kalmaz, aynı zamanda nas ve nasla belirtilen şey için de geçerli olur. Nas ile emredilen şey, tevhid değil, şirk olabilirdi, aynı şekilde Allah'a ibadet değil, putlara ibadet olabilirdi. Bu durumda din, tevhid değil, şirk, Allah'a ibadet değil, putlara ibadet etmek olurdu. Burada nastan maksat, ilk planda Kur'an'ın nası olduğuna göre, bunun anlamı Kur'an'ın zıddının da Kur'an olması demek olurdu. Ayrıca Kur'an'ın mevcut olmayan zıddı makul olurken, elimizde mevcut olan Kur'an ise akıldışı olurdu.⁷⁸

Bu açıdan "İbn Hazm, aklın ve makulün büyük destekçisi olmuştur" diyen Câbirî, okuyucuyu büyük ölçüde yanıltılmış olmaktadır. Câbirî'nin bu bağlamda İbn Hazm'ın "Allah'ın söylediği her şey hak, onun hiçbir şeyi makule aykırı değildir" sözünü delil gösterdiği doğrudur. Ancak İbn Hazm'ın söylediği "insanın, Allah'ı aklının rütbe ve kanunları altına sokması caiz değildir, Allah akılları şimdi olduğundan başka şekilde yaratabilirdi, Allah'ın söylediklerinde, akılların makul gördüğüne aykırı bir şey yoktur, çünkü akılları öyle bir yapıda yaratmış ki Allah'ın yarattığını makul olarak görmekten başka yolu yoktur" sözü hakkında diyecek bir şey bulamamıştır. O'na göre Allah'ın akılları yarattığı veya yaratmadığı söylediğinin aksini söylemesi de mümkün olabilirdi. Bu durumda düzenlenmiş olan akıllar da varsayım olarak sözü edilen Kur'an'da söyleyebilecek olduğunun aksini söyleyebilirdi. Var olmayan Kur'an'da söyledikleriyle mevcut Kur'an'da söyledikleri birbirine zıt olsaydı o zaman mevcut Kur'an'da o şeyi söylemezdi. Câbirî'nin, İbn Hazm'ın akılcı ekole bağlı olduğunu okuyucuya telkin etmek için onunla modern Aristo diye takdim edilen Hegel arasında sıkı bir ilişki kurması da tesadüfi değildir. Bunu da İbn Hazm'a göre Kur'an akılla çelişmediği gibi akıl da Kur'an'la çelişmez" yahut Hegelci ifade ile⁷⁹ "Kur'ani olan

⁷⁷ Tarabîşî, *Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına*, 369.

⁷⁸ Tarabîşî, *Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına*, 371.

⁷⁹ Hegel'in "Gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir" ifadesine göndermede bulunuluyor. Bk. G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 29.

her şey makuldür/akla uygundur, makul olan her şey de Kur'ân'îdir" söylemiyle yapmaktadır. Ancak hem nasın hem aklın mâkûliyeti, bu ikisinden kaynaklanmamaktadır. Aksine İbn Hazm'ın delil gösterdiği "yaptığımdan sorumlu olmaz, onlar ise sorumlu tutulurlar." (Enbiya 21/23) ayetinin söylediği mâkûliyet Allah'tan ve onun iradesinden kaynaklanmaktadır. Hegel sistematığına göre İbn-i Hazm'ın kurduğu denklemin doğru olabilmesi için ona şu eklemenin de yapılması gerekir: "Makul olmayan şey makul olabilirdi, Allah isteseydi Kur'ân'ın zıddı da Kur'ân'ın kendisi olabilirdi."⁸⁰

Câbirî'nin diliyle doğunun irfâncı akılcılığının aksine, İbn Hazm'ın Batılı akılcılığın öncüsü olarak gösterilmesi, beyân alanındaki nazari çabaları burhâna dayalı bilimcilik/laiklik uygulaması düzeyine yükseltmiştir, demek İbn Hazm adına söylenen en büyük yalan olmalıdır. "Lafızlarda manaları aramak, bunu caiz görmek, nedenselliği inkâr etmek ve mâkâsıdı göz ardı etmek yerine, tamamı aklın egemenliğine çağıran bilgi unsurlarını çalıştırmaya çağırmıştır, akli, lafzın ve aslın/nasın egemenliğinden kurtaran alternatif ilmi kavramlarla konuşmuştur, bunların başında da "Şerîât, dünyada ve ahirette kulların ancak yararlarını korumak içindir" kavramı gelmektedir, nedensellik mefhumu, yani sebep ile sebep olduğu/müsebbep şey arasındaki zorunlu birliktelik, bugün ilmi düşüncenin kurucu prensiplerinin başında gelmektedir" tespitleri gerçekten İbn Hazm'ın düşünce yapısını mı yansıtıyor? Oysa İslam medeniyeti tarihinde lafzın/zâhirin otoritesini İbn Hazm kadar hiçbir kimse sağlamlaştırmış değildir. Kur'ân olsun, Sünnet olsun, Nasın temsil ettiği asıla İbn Hazm kadar akli boyun eğdiren kimse olmamıştır. Dinin hükümlerinde onun kadar nedenselliği inkâr eden, sebep ile müsebbibi onun kadar birbirinden ayıran, ilgisiz gören kimse olmamıştır. İslam fıkıh kültüründe temelini "yarar sağlama ve zararı önleme" ilkesinin oluşturduğu mâkâsıdu'ş-şerîâ kuralını İbn Hazm kadar çiğneyen yahut görmezden gelen olmamıştır. Bununla birlikte düşüncede İbn Hazm'ın orijinalliğini kabul etmek durumundayız, fakihlerin ona hücum etmesine ve kitaplarının yakılmasına yol açacak kadar bütün bunlarda aşırılığa kaçtığını da söylemeliyiz.⁸¹ Câbirî, aynı bağlamda "İbn Hazm'ın salt epistemolojik açıdan oluşturduğu Zâhirî projesinin tamamında egemen olan şey, aklın varlığı ve onu bilginin muhtelif alanlarında yegâne otorite yapma gereğine olan imandır" sonucuna varmaktadır.⁸²

Câbirî'nin İbn Hazm okuyuşunda Mağribî perspektif merkezi bir rol oynamaktadır. Şayet İbn Hazm Meşrik'te doğmuş ve orada yetişmiş bir düşünür olsaydı Câbirî'nin İslam düşüncesini okuma yöntemine göre rahatlıkla "aklı ve eleştiriyi kökten yıkan" bir düşünür olarak sunulabilirdi. Zira Tarabîşî

⁸⁰ Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 372.

⁸¹ Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 427.

⁸² Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 428.

örneğinde olduğu gibi İbn Hazm akılcılığa darbe vurmuş, nası tabulaştırmış, eleştiriyi imkânsızlaştırmış ve düşünceyi bitirmiş bir düşünür olarak anlatılabilir. Cābirî için İbn Hazm sırf Mağribli olduğu için kendinde değerli ve önemli bir düşünürdür. Bir düşünürü coğrafi bölgesine göre okumak ve anlamlandırmak hakikatin sadece bir merkeze ait olduğu varsayımından hareket etmektir. Aslında Mağrib ve Meşrik kelimeleri, özel olarak insanların genel olarak kültür ya da medeniyetlerin hakikat tasarımı ve hakikate ulaşma sorunu karşısında verdikleri okur-merkezli ya da yazar-merkezli düşünme tarzından kaynaklanan cevapları sembolize ediyor görünmektedir. Ne var ki, okur-merkezli hakikat tasarımı, kaçınılmaz olarak insanın ya da kültürün kendisini “dünyanın merkezi” olarak kurgulamasına yol açmaktadır. Bu merkeze göre belirlenen Meşrik-Mağrib ayrışması ya da ikilemi sonuçta “tek merkezli evren” algısını yansıtan bir düşünme hastalığının semptomuna dönüşmektedir.⁸³

Diğer yandan Burhanettin Tatar’a göre İbn Hazm ve zāhirîlik esasında Kur’ân metninin Hz. Peygamber ve ashabı zamanında ortaya çıkan anlamını merkeze alan, Kur’ân metniyle ilk muhataplar arasındaki tarihsel-sosyal-dilsel ilişki dünyasını odaklanan, metin yanında okur, zaman ve mekân kavramlarının Kur’ân’ın anlamının kurucu unsurları olarak belirleyen bir yöntemdir.⁸⁴ İbn Hazm’ın bu yaklaşımının gerisinde rol oynayan en önemli unsur onun ‘tevkifî’ dil anlayışıdır. Zira Mu’tezile tarafından savunulmuş mevzûî (toplumsal uzlaşıya dayalı) dil tasavvuruna bir tepki olarak savunulan tevkifî dil anlayışını İbn Hazm, Allah’ın Âdem’e isimleri öğrettiğine dair Kur’ân ayetine referansla savunmaktadır. İbn Hazm’a göre, eşyanın en doğru ismini yani gerçekliğe en uygun düşen kelimeleri (hak ve hakikat) ancak Allah bildirebilir. İnsanlar toplumsal dil kullanım süreci içinde bu dili dönüştürüp keyfî yorumlarıyla tahrif ederler. Dil, Allah’ın belirlediği şekliyle varlıkların olan ve olması gereken yönlerine işaret ederken ilk muhataplarına açıkça anlaşılır bir anlam sınırı (had) çizmektedir.⁸⁵ İbn Hazm’ın orijinal anlam tasarımını Hz. Peygamber ve ashabının yaşadığı dönemle sınırlandırması, onun Hānefî, Şāfî ve Mālikî mezhep mensuplarının özellikle ‘kıyas’ yaparak Kur’ân’ın anlamını güncelleştirme ve çoğaltma çabalarına bir tepki olarak anlaşılabilir. Din, onun sahibi ve tebliğcisinin belirlediği sınırlar içinde dindir; insanların ona ilave ettiği her şey ise kıyas ve istihsân gibi bid’attir. İbn Hazm, anlam ve yorum arasında açık bir sınır çizme amacındadır. Kur’ân, Hz. Peygamber, ashap

⁸³ Burhanettin Tatar, “Doğu ve Batı’nın Ötesinde: Merkezî Hakikat Tasarımının Bir Eleştirisi”, *Muhafazakâr Düşünce* 11, no. 43 (2015): 12.

⁸⁴ Burhanettin Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, *Din Dili* (Çalıştay & Sempozyum Kitaplığı, İstanbul: 2015), 21.

⁸⁵ Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, 21.

veya ilk muhataplar arasında ortaya çıkmış dilsel iletişim ‘anlam’ kategorisi içinde ele alınırken, bilahare ortaya çıkan tüm dilsel iletişim ve üretim ‘yorum’ hatta bid’at olarak görülmektedir. Bu İbn Hazm’ın Kur’ân dili, zaman, mekân ve okur (muhatap) arasında kurduğu ilişkileri dinamik değil statik gördüğünün bir başka ifadesidir. İbn Hazm, ‘anlam’ ile Kur’ân ayetleri, Hz. Peygamber’in tespit edilen hadis ve sünnetleri ile sahabe tatbikatını tasarladığı için kaçınılmaz olarak kendi içine kapalı monolojik bir dilsel anlam dünyası tasarlamaktadır. Bu durum kaçınılmaz olarak Hz. Peygamber ve ashabın yaşadığı dönemi zaman, mekân, okur ve metin ilişkileri açısından ‘bütüncül bir dünya’ kabul ederken, daha sonraki zaman ve mekânlarda ortaya çıkan tüm dini pratikleri yorum dünyası içinde tezâhür eden anlam parçacıkları hâline getirmektedir.⁸⁶ Böylece zihnen tasavvur edilen ‘anlam’ doğrudan tecrübe edilen gündelik hayat ortamı içinde kavranan zaman, mekân, okur ve metin ilişkilerinin yorum kriterine dönüştürülmektedir. Bu açıkça soyut (zihinde kavranır) olanın somut (doğrudan tecrübe edilir) olana öncelik arz etmesi anlamında zâhir kavramının anlamında radikal bir dönüşüme imkân vermektedir. Ayrıca İbn Hazm, Hz. Peygamber döneminde tarihsel ve sosyal olarak zuhur etmesi anlamında ‘verili’ bir anlam dünyasını zâhir kabul ederken, daha sonraki dönemler açısından bakıldığında zâhir artık sadece ‘zihinde bir bilgi’ ya da ‘kavram formunda zuhur eden şey’ anlamına gelmektedir. Bu yüzden İbn Hazm, fenomen dünyasını kendine kriter kabul etmek isterken geldiği son nokta kaçınılmaz olarak ideal bir dünyanın kriterine dönüştürülmesidir. Böylece bir tür Platoncu idea anlayışı İbn Hazm’ın zâhirî yaklaşımında ağır basmaya başlamaktadır. Ancak Zâhirî mezhebinde Hânefi, Mâlikî, Şâfiî gibi mezheplerin kıyas anlayışı kabul edilmediği için doğrudan tecrübe edilir yorum dünyasının ideal anlam dünyasına göre şekillendirilmesi gibi bir idealist (dönüştürücü) tutum da söz konusu değildir. Böylece İbn Hazm’ın zâhirî yaklaşımı Kur’ân dilini ötekileştirilen zaman, mekân ve okur ile sınırlı kendi içine kapalı bir anlam dünyasına indirgemektedir. Kur’ân’ın orijinal anlam dünyasına, ona hep öteki olarak kalan bir başka anlam dünyasından hareketle nüfuz etmenin nasıl mümkün olacağı ise ayrı bir kuramsal ve tarihsel sorun olarak durmaktadır.⁸⁷

Recep Alpyağlı da Cābirî’nin “yeni bir başlangıç projesi” için İbn Hazm’ı seçmesini eleştirir. O’na göre Cābirî’nin İbn Hazm’da gördüğü şey aslında kendisinin Mağrib merkezli geliştirmek için uğraştığı projedir.⁸⁸ İrfânı bütünüyle İslam düşüncesinden temizleme girişiminde İbn Hazm sadece bir araç

⁸⁶ Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, 22.

⁸⁷ Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, 23.

⁸⁸ Recep Alpyağlı, *Fark ve Yorum Kur’ân’ı Anlama Yolunda Felsefî Denemeler II* (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 125.

Aksi halde İslam düşüncesi içinde pek de rağbet edilmemiş zâhirîliği bütün sorunların üstesinden gelebilecek yegâne adres olarak göstermezdi.⁸⁹ Böylesi bir sonuca ulaşmasında yapısalcılığın içine düştüğü çelişkileri görmemesi veya görmek istememesi büyük rol oynamıştır.⁹⁰ İdeoloji temelli kurduğu sistem kurgusunu bozacak herhangi bir unsuru eleyen, kurgusunu güçlendirecek her unsuru da yapıya dâhil eden bu yaklaşım, ele aldığımız düşünürlerin tasnifi açısından bir fayda sağlasa da tutarlılık açısından ciddi sorunları bünyesinde taşımaktadır.

Sonuç

Çağdaş İslam düşünceci, İslam düşüncesini gelecek bir geçmiş olarak okuma girişimidir. Bu meyanda çağdaş İslam düşünürleri, geçmişteki İslam düşünürlerini bugünün sorunları ve gelecekteki imkânları açısından okumaya çalışmışlardır. Bu açıdan mesela çoğu zaman Şâfiî, Eş'ârî, Gazzâlî bugünün İslam düşüncesinin krize girmesinin baş müsebbipleri olarak görülürken, İbn Rüşd, İbn Haldun, Kādî Abdulcebbar gibi düşünürler de krizden çıkışın adresleri olarak görülmüştür. İbn Hazm aslında İslam düşüncesinin krizlerden kurtuluş için adres gösterilen bir düşünür değildir. Bu açıdan onun bugünün sorunları açısından okunması, mevcut okuyuş farklılıklarını anlamak bakımından kritik bir rol oynamaktadır. Bir istisna olarak İbn Hazm bugünün sorunlarına bir çözüm olarak okuyan düşünür Cābirî'dir. Cābirî'nin İbn Hazm okumasının en bariz özelliği Mağrib merkezli bir okumadır. Cābirî'nin İbn Hazm okuyuşu bize, bir düşünürü okumada coğrafi milliyetçiliğin oynadığı rolü açık bir biçimde göstermektedir. Çalışmamızda bunu kâfi miktarda gösterdiğimizizi düşünüyoruz. Yine çalışmamızda Cābirî'nin İbn Hazm okuyuşuna yönelik eleştirilere yer vererek farklı okumaları gözler önüne sermeye çalıştık. Aynı zamanda Cābirî'nin İbn Hazm okuyuşunun ne kadar sorunlu olduğunun altını çizmeye çalıştık.

Kanaatimizce de Cābirî'nin İbn Hazm okumasının mevcut eleştirilere ek olarak ciddi sorunları söz konusudur. Cābirî, İbn Hazm'ı Mālikilik karşıtı olarak nitelendirir ama bir Mālikî olan Şātībî'yi onunla birlikte zikreder. Aristo'nun evrensel aklı olan burhānı, beyān temelinde yeniden inşa ettiğini ifade eder, ama Aristo'nun ortaya koyduğu kıyası, delil olarak isimlendirir, fākihlerin kullandığı kıyası reddeder. Arap-İslam aklının içine girdiği krizden kurtulmak ve yeni bir başlangıç yapmak için İbn Hazm'ın kilit bir rol oynadığını *Arap Aklının Oluşumu* ve *Arap Aklının Yapısı* kitaplarında ayrıntılı bir şekilde anlatır ama İbn Hazm'ın, *Arap Siyasal Aklı* ve *Arap Ahlakî Aklındaki* rolü hakkında hiçbir şey söylemez. *Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* gibi önemli bir kitabında da İbn Hazm'dan hiç bahsetmez. İbn Hazm'ın

⁸⁹ Alpyağıl, *Fark ve Yorum Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II*, 124.

⁹⁰ Alpyağıl, *Fark ve Yorum Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II*, 127.

Güvercin Gerdanlığı kitabının zâhirilikle ve eleştirel akılcılıkla ilgisi hakkında ise hiçbir şey söylemez. Belki kendisi için çok kullanışlı olabilecek İbn Hazm'ın Tevrat tenkit geleneğinin öncüsü olma meselesi ve bu bağlamda İbn Hazm'ın Spinoza ile karşılaştırılmasına da hiçbir suretle girişmez. Arap-İslam aklındaki bütün krizlerin üstesinden gelebilecek bir kişi olarak İbn Hazm, nerede, hangi soruna çare olacağı sorusu hep meçhul kalır. Diğer yandan Arap-İslam düşüncesindeki krizden kurtulmak Cābirī'ye göre aynı zamanda kendi modernliğimizi gerçekleştirmemiz anlamına gelmektedir. Zâhirilikle, modernliğin radikal bir eleştirisi hatta reddi anlamına gelen Selefilik'in derin bağlarını düşündüğümüzde İbn Hazm kendi modernliğimizi inşa etmemizde nasıl bir oynayabilir? İbn Hazm'ı kendi bütünlüğü, tarihselliği ve bağlamı içinde okuyup bugüne taşıyabilmenin imkânını aramak yerine, İbn Hazm'da kendi projesine uygun yönlerini özenle seçerek önplana çıkarmak, istemediği veya görmek istemediği unsurları gizlemek ne kadar anlamlı bir yaklaşım olabilir? İslam düşüncesini oryantal Arap aklı ile oksidental Arap aklını ikileminde ya o, ya bu cenderesine sokmak bugünün sorunlarına çözümünde bize ne katabilir? Mağrib ile Meşrik İslam düşüncesinin ortak sorunlarını derin bir tahlil ve tenkit süzgecinden geçirmek, aynı zamanda bugünün sorunlarına çare olabilecek ortak imkânlarını aramak varken neden bir coğrafyaya imtiyaz verecek diğerinin imkânlarından mahrum kalalım?

Cābirī, Arap-İslam aklının yegâne ötekisi olarak irfânı hedef aldığı için irfânın karşısında yer alan bütün düşünürleri kendi amacı için araç olarak kullanmaktan çekinmeyen bir algı üretiyor. Bunun için bize model olarak sunduğu düşünürlerin gerçekte ne dediği, ne düşündüğü hakkında zihinlerimizde şüpheler beliriyor. Zira tahrik olunmuş bir okuma (irfânı İslam düşüncesinden temizleme girişimi) hedefine varmak için düşmanın karşısında yer alan herkesi dostu olarak görebiliyor. Hedefine varmak için kullandığı düşünürleri bir bütün olarak okumak yerine de haliyle onlara parçacı yaklaşıyor. Epistemolojik ve metodolojik olarak kendisinden araç olarak yararlandıkları ahlaki ve siyasi bağlamında işine yaramıyor veya kurgusunu bozuyorsa onları derin bir sessizlikle geçiştiriveriyor.

Cābirī'nin İbn Hazm okumasına yönelik eleştiriler Cābirī'nin İbn Hazm tasavvuruna yönelmekten ziyade tasavvuru tasdik eden sonuçlar üzerine yapılmıştır. Özellikle Dīnānī ve Tarabīşī'nin eleştirileri ciddi ve önemli eleştiriler olmasına rağmen sorunun merkezine yönelik değildir. Zira sorunun merkezinde Cābirī'nin Arap-İslam düşüncesinin yeniden yapılanma ve modernleşmesi sürecinde İbn Hazm'a yüklenen rol yatmaktadır. Bir bakıma Cābirī, İbn Hazm'ı bugünün imkân ve sorunları bağlamında okumaktadır. Bu okuma şekli gerekli olmakla birlikte dikkatli de olmak zorundadır. Zira bugün kendinizi konumlandığınız yerin farkında olmadığınızda, geçmişteki bir

düşünürü bugünün hâkim ideoloji ve yönelimlerine kurban etme tehlikesiyle karşı karşıya kalırsınız. Çağdaş bir yazarın geçmişteki bir düşünürü bugünün sorunları bağlamında okuması normal olmakla beraber, bugün nerede durduğunun farkında olması, hatta bunu açık yüreklilikle ifade etmesi gerekir. Bugün nerede durduğunun hesabını veremeyenlerin, geçmişteki bir düşünürü farklı okumalarının anlamlı ve tutarlı bir cevap vermeleri imkânsızlaşır. Cābirî'nin bir yerden sonra İbn Hazm'ı aniden unutmamasının nedeni bugün onu nerede durarak okuduğunun cevabını verememesindedir.

Kaynakça

- Alpyağıl, Recep. Fark ve Yorum Kur'ân'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- Arkoun, Muhammed. Fikru'l-İslâmî: Nakd ve İctihâd. çev. Haşim Salih. Londra-Beyrut: Daru'l-Sâkî, 1992.
- Arkoun, Muhammed. Fikru'l-İslâmî Kıra'atun 'ilmiyyetun. Beyrut, 1987.
- Arkoun, Muhammed. İslam Üzerine Düşünceler. çev. H. Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Cābirî, Muhammed 'Ābid. Arap/İslam Aklının Oluşumu. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cābirî, Muhammed Ābid. Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı. çev. Burhanettin Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cābirî, Muhammed 'Ābid. Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller (İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd'ün Çilesi. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Cābirî, Muhammed 'Ābid. Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma. çev. Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çıkar. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Cābirî, Muhammed 'Ābid. Felsefi Mirasımız ve Biz. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Cābirî, Muhammed 'Ābid. Hanefî, Hasan. Doğu-Batı Tartışmaları. çev. M. Çoşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Chejne, A. G. "Ibn Hazm of Cordova on Logic", Journal of the American Oriental Society 104, no. 1 (1984): 57-72.
- Corbin, Henry. İslâm Felsefesi Tarihi. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Çığdem Ahmet. " 'Gelecek Bir Geçmiş Tasarısı' Olarak İslam Düşüncesi". Birikim 95 (1997): 25-30.
- Dinānî, İbrahim Ğulāmhüseyin. İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni II. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

- Ebu Râbî', İbrahim. Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Fahri, Macit. İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İslam Felsefe-Bilim Tarihi Okumaları Yasaklanmalı (mı?)". Kendini Bulmak. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. trans. Joel Weinsheimer- Donald G. Marsall. New York: Crossroad, 1989.
- Görgün, Tahsin. Türkiye'de İslam Düşünce Geleneği. İstanbul: Tire Yayınları, 2020.
- Güler, İlhami. Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- İlyasoğlu, Aynur. Örtülü Kimlik, İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Kalın, İbrahim. Ben, Öteki ve Ötesi (İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş). İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Keskin, İbrahim. "Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Kutluer, İlhan. "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı". Divan 1 (2001): 89-98.
- Lessing, Gotthoite Ephraim. İnsan Soyunun Eğitimi. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- O'leary, De Lacy. İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri. çev. Hüseyin Yurdaydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Said, Edward, Kış Ruhı. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Tarabîşî, Corc. Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Kuram Yayınları, 2019.
- Taştan, Osman. "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz". İslâmî Araştırmalar 9, no. 2 (1996): 153- 155.
- Tatar, Burhanettin. "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", Din Dili (Çalıştay & Sempozyum Kitaplığı, İstanbul: 2015).
- Tatar, Burhanettin. "Doğu ve Batı'nın Ötesinde: Merkezî Hakikat Tasarımının Bir Eleştirisi". Muhafazakâr Düşünce. 11, no. 43, (2015): 5-13.
- Tekineş, Ayhan. "Tahâvî'nin Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler". Divân İlmî Araştırmalar Dergisi 1 (2002): 161-184.
- Ulukütük, Mehmet. "Muhammed 'Âbid el-Câbirî'ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışının İmkânı:

- Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe". V. Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Sakarya (2014): 39-55.
- Ulukütük, Mehmet. Anlama ve Gelenek: Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu. İstanbul: Bilsam Yayınları, 2013.
- Üveys, Abdülhalim. İbn Hazm el-Endelusi ve Cuhūduhū fi'l-Bahsī't-Tārihī ve'l-Hadārī. Kahire: 2002.
- Yefut, Sâlim. İbn Hazm ve'l-Fikrū'l-Felsefī bi Mağrib ve'l-Endülüs. Dāru'l-Beyzā, el-Merkezū's-Sekâfiyyi'l-Arabī, 1986.
- Zeldin, Theodore. İnsanlığın Mahrem Tarihi. çev. Elif Özsayar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

AHLÂK-I MUHSİNÎ'NİN İSLAM AHLAK DÜŞÜNCEŞİ BAKIMINDAN ÖNEMİ*

Murat Demirkol

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

mdemirkol@ybu.edu.tr

Orcid: 0000-0002-1770-4288

Öz

Bu makale çalışmasında *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin İslam ahlak düşüncesi bakımından önemini araştırdık. Bu amacın gerçekleşmesi, *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin İslam ahlak literatüründeki yerini belirlemeye, eserin sistematliğini ortaya koymaya ve özgün yönlerini tespit etmeye bağlı olduğu için çalışmayı bunlara tahsis edilmiş üç alt başlık altında kurguladık. İslam ahlak düşüncesinde genel kabul gören ahlak teorilerini sınıflandırıp *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin bunlardan hangisine örnek oluşturduğunu araştırdık. Eserin tek başına ne nassa dayalı dinî ahlak, ne tasavvufî ahlak, ne de erdem ahlakı örneği olduğunu, her üçünden de farklı derecelerde izler taşıdığını gördük. Dinî ahlaka dair öğelerin diğer ikisinden daha baskın olduğunu tespit ettik. Ancak eserdeki terminolojinin erdem ahlak terminolojisine uygunluğu ve züht eksenli olmasa da tasavvufî eserlerde görülen edebî niteliğe sahip olması, onun diğer iki ahlak teorisine de yakınlığını göstermektedir.

Ahlâk-ı Muhsinî, sistematik açısından değil ama içerik ve yazım yöntemi bakımından erdem ahlakı örneklerinden *Ahlâk-ı Alâî* ile önemli benzerlikler taşımaktadır. Manzum ve hikâyelere başvurma bunların başında gelmektedir. Dinî ahlak literatürünün özelliklerini taşıyan *İhyâu Ulûmiddin* ve *Edebü'd-dünya ve'd-din* gibi eserlere naslara başvurma açısından benzese de bu eser, metnin dinî bilgiler ile boğulmayıp şiir ve hikâyelerle akıcı hale getirilmesi itibarıyla onlardan ayrılmaktadır. Bu eser ahlaki erdem ve hasletleri 40 madde altında açıklamayı ve öğretmeyi amaçlamakla birlikte 32 bapтан itibaren son dokuz madde yani cezalandırma, teyakkuz, feraset, sır saklama, fırsatı ganimet bilme, hukuka riayet, iyilerle dostluk, kötülerin defi, görevlilerin terbiye ve adabı bölümleri erdem ahlakındaki erdemler şemasına uymaz; daha çok yöneticiler için gerekli özellikler olarak konumlanmaktadır. Siyasi erdemler olarak niteleyebileceğimiz bu özellikler, eserin siyasetnameyi andıran yönünü de güçlendirmektedir. Kâşifî, cezalandırma, feraset, hukuka

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 20 Temmuz/July 2020; **Kabul/Accepted:** 11 Ağustos/August 2020; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atıf/Cite as:** Demirkol, Murat. "Ahlâk-ı Muhsinî'nin İslam Ahlak Düşüncesi Bakımından Önemi". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036931>

riayet ve kötülerin defi bölümlerini bağımsız dinî, tasavvufî ve felsefî ahlak türü örneklerinde görülmeyen özgünlük ve genişlikte işlemiştir. Görevlilerin terbiye ve adabı bölümü, diğer eserlerdeki siyasetü'l-medine (devlet yönetimi) bölümüne büyük ölçüde karşılık gelse de her görev türüne özgü edep ve kuralları özel olarak incelemesiyle onlardan temayüz etmektedir. Bütün bunlardan hareketle, eserin ahlak felsefesi ortaya koymaktan ziyade ahlak eğitimine materyal sağlama amacına daha uygun düştüğünü söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Ahlak Felsefesi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, Erdemler, Ahlak Eğitimi, Siyasetname

THE IMPORTANCE OF *AHLÂQ-I MUHSİNĪ* IN TERMS OF ISLAMIC MORAL THOUGHT

Summary

In this study, we investigated the importance of *Ahlâq-i Muhsinî* in terms of Islamic moral thought. The realization of this aim depends on determining the place of *Ahlâq-i Muhsinî* in Islamic moral literature, revealing the systematic of the work and determining its original aspects. For this reason, we have structured the study under three subtitles. We classified the moral theories which are generally accepted in Islamic moral thought and questioned that for which of these theories *Ahlâq-i Muhsinî* is an example. It's seen that that the work is neither an example of religious morality which is depending on nass, nor Sufistic morality, nor virtue ethics but it bears traces of different degrees from all three. We found that the elements of religious morality were more dominant than the other two. However, the suitability of the terminology in the work to the terminology of virtue ethics and its literary quality, which is seen in Sufi works, even if it is not ascetic, shows its closeness to the other two moral theories.

Ahlâq-i Muhsinî has important similarities with *Ahlâq-i Alai*, one of the works of moral virtue examples, not in terms of systematic but content and writing method. Using the verse and stories is one of these similarities. Although it resembles works such as *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* and *Aadab al-Dunya w'al-Din*, which have the characteristics of religious ethics literature, in terms of referring to nass, this work differs from them by not giving too much religious information, rather the text is made fluent with poems and stories.

The book aims to explain and teach moral virtues and traits under 40 matters. It is possible to classify the virtues discussed in *Ahlâq-i Muhsinî* under three titles. The first is the virtues involved in relations with God. These are worship, sincerity, prayer, gratitude/ halleluiah, consent and submission. The second is the virtues that must be found in every individual, in general. These are patience, chastity, modesty, high degree of politeness, determination,

effort and vim, persistence, justice, forgiveness, grace, good disposition and kindness, compassion and mercy, goodness and favour, generosity and benevolence, humility and respect, trust and faith, pledge, loyalty, righteousness, deliberateness (taanni) and deliberation (taammul), bravery, jealousy, observance of the law, friendship with the good. The third is political virtues. These are fulfill the needs, consultation and precaution, foresight and farsightedness, punishment, vigilance and awareness, discernment, keeping secrets, looting opportunity, exorcism of the wicked, decency and manners of the officials. Although the work was devoted to virtues and trait, it examined some disgrace especially under the title "Elimination of Evil" such as lies, backbiting, gossip, teasing, grudge, envy and stinginess.

It is possible to say that this choice of virtue and trait was not made carefully by author. It may be thought that Kâshifî did not deliberately list some of the virtues that were widely listed and studied in ethics books. It might be true for wisdom arising from the power of mind and its six secondary virtues, intelligence, quick comprehension, clarity of mind, easy learning, good thinking, memorization and remembering. It is because these are mental virtues that are not widely seen by the public in a moral framework.

The 19 virtues or trait in *Ahlâq-ı Muhsinî* correspond to the virtues in "virtue ethics literature". The virtues found in *Ahlâq-ı Alai* which are not included in *Ahlâq-ı Muhsinî* are as follows: sub-virtues of bravery, the sublime spirit, courage, calmness, compassion, endurance, tender-heartedness; the sub-virtues of modesty, beautiful attitude, peace, calmness, conviction, piety, regularity, freedom, nobility, sharing, forgiveness, renunciation, favour, altruism; are the sub-virtues of justice, unity, family ties (sıla-i rahim), reward, good relationship, beautiful judgment, sweetness. In addition, in *Ahlâq-ı Muhsinî*, the terms jealousy (effort) used instead of patronage, consent used instead of surrender, and deliberateness and deliberation were used instead of dignity.

In the book, the last nine articles starting from chapter 32, namely punishment, vigilance, foresight, keeping secrets, knowing the spoils of opportunity, observance of the law, friendship with the good, exorcism of the wicked, decency and manners of the officials do not fit into the scheme of virtues in virtue ethics; it is mostly considered as necessary features for managers. These features, which we can describe as political virtues, also strengthen the politico-literary aspect of the work. However, claiming that this work, like Nizamülmülk's *Siyâsatnâme*, is a book devoted to the duties and ethics of the state administration and administrators does not coincide with the truth. Kâshifî discussed the sections of punishment, vigilance, conforming to the law and rejecting the evil, in a unique and detailed way that are not seen in independent examples of religious, sufistic and philosophical morals. In spite of

the section of discipline and good manners of the officials corresponds to the sections of 'governing of the state' in the other works, it also differs from them by examining the rules and manners which are specific to each task. It is more appropriate to say that the work stands in the middle between *Tahzibu'l-ahlaq* kind of ethics books and *siyâsatnâma* type works.

It can be stated that the work is more suitable for the purpose of providing material for moral education rather than submitting a moral philosophy. However, we can say that Kâshifî is not stranger to the moral theory of virtue developed by philosophers. His definition of bravery and his explanations about justice can be given as an example. Kâshifî defines bravery as follows: "Bravery is one of the basic virtues. Bravery is a middle faculty between cowardice and assertiveness." It overlaps with the definition of Kinalizade in *Ahlâq-i Alai*. According to Kinalizade, "The moderate power of wrath in the sense of anger is valor. His more is endangerment, and his less is cowardice is vile." It seems that courage in the expression coincides with the definition. Likewise, he examined the virtue of justice in accordance with the statements of philosophers. For example, it is states that according to philosophers, justice is to ensure equality between people. Each community of the equitable sovereign puts into duty in four classes according to their ranks. These competent classes are soldiers and commanders from the coterie of military, viziers and scribes from the coterie of knowledge, tradesmen and craftsmen from the coterie of treat, finally, the farmworker from the coterie of agriculturalists.

He does not base the virtues, as philosophers do, on the tetrad scheme of virtues, namely the virtues of chastity, bravery, wisdom, which are obtained as a result of the balanced operation of the powers of desire, anger, reason and the virtue of justice formed by the combination of these three virtues. Nevertheless, his evaluation of these four virtues and their many subspecies under the title of beautiful traits can be regarded as proof of his familiarity with philosophical moral terminology.

Keywords: Ethics, *Ahlâq-i Muhsinî*, virtues, moral education, political treatise

Giriş

İslam ahlak düşüncesine dair yapılacak araştırmalar, bu alandaki literatürü ve ortaya atılan teorileri bir bütün olarak mukayeseli incelemeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü İslam ilimler tarihinde ahlak alanında yazılan eserler, yerine göre dinî naslar ekseninde, yerine göre felsefi birikime dayalı, yerine göre kelami veya tasavvufi bir perspektife dayalı olarak üretilmiştir. Aşağıda *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi literatür içindeki konumu bakımından incelerken daha net ortaya konacağı üzere İslam ahlak düşüncesinde yaygın olarak dinî naslara

dayalı ahlak, tasavvufi ahlak ve filozoflarca geliştirilmiş erdem ahlakı şeklinde bir sınıflandırmanın yapıldığını söyleyebiliriz. Bunlara kelami ahlak diye dördüncü bir teorinin eklendiği de vakidir. Fakat kelamın ahlakla ilgisi daha ziyade iyilik ve kötülüğün zati mi yoksa Tanrı'nın bir davranışı iyi veya kötü olarak nitelemesine mi bağlı olduğu tartışması ile ahlaki yükümlülük ve sorumluluğun aklen mi yoksa şer'î teklif ile mi zorunlu olduğu tartışması etrafında dönmektedir. Bu nedenle kelami ahlak teorisinden çok ahlaka dair kelami perspektiften bahsetmek daha uygun olabilir.¹ Zira kelam, dinî ahlak-taki muhtevaya ilaveten farklı ahlaki ödev ve yasaklar ileri sürmemekte ya da felsefi erdem teorisinde olduğu gibi fazilet ve reziletler skalası oluşturmamaktadır.²

Bu makale çalışmasında, Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin kaleme aldığı *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin İslam ahlak düşüncesi bakımından önemini ortaya koymaya çalışacağız. Buna bağlı olarak bu ahlak eserinin literatür içindeki yerini ve özgünlük derecesini tespit edeceğiz. İlk bakışta *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin öğretim amaçlı yazılmış ve felsefi iddialardan uzak bir eser olduğu görülmektedir. Ama yine de eserde ister görüş, ister yaklaşım, ister muhteva, ister yöntem bakımından özgün unsurların olup olmadığını araştıracağız. Araştırmanın kapsamı, *Ahlâk-ı Muhsinî* ve karşılaştırmaya konu olduğu kadarıyla İslam ahlak literatürü içindeki belli başlı eserlerin incelenip değerlendirilmesiyle sınırlıdır.

Araştırma yöntemimiz, çalışmanın odağındaki ahlak eseri ile karşılaştırma yapacağımız diğer eserlerin özelliklerini ve özgün yönlerini tespit etmeye yönelik derin bir okuma, anlama, ilgili boyutların analizi, karşılaştırması, yorumlanması ve değerlendirip kanıtlara dayalı izafi yargılar oluşturulması şeklinde olacaktır.

Türkiye'de *Ahlâk-ı Muhsinî* üzerine yapılan araştırmalar henüz birkaç çalışmayı geçmemektedir. Bunlardan Fatih Koyuncu'nun *Enîsü'l-Ârifîn Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*³ adlı çalışması ve tarafımızdan

¹ İslam ahlak literatüründeki perspektiflere dair geniş bilgiler için bkz. Murat Demirkol, "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, ed. M. Selim Saruhan (Ankara, Grafik Yayınları: 2013), 121-168.

² Cevahir, mevcut sınıflandırmaların kuşatıcılık ve vakiya mutabıklık sorunları taşıdığını ileri sürmektedir. Ahlak teorileri sınıflandırmalarına dair analiz ve değerlendirmeler için bkz. İdris Cevahir, "Modern Ahlak Çalışmalarındaki Ahlak Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*, içinde, ed. Ömer Türker – Kübra Bilgin (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 79-101.

³ Fatih Koyuncu, *Enîsü'l-Ârifîn Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 45-68.

yapılarak *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesinin baş kısmında Giriş⁴ adıyla yayımlanan incelemedir. Bu arada Kâşifi'nin diğer yönlerini konu alan dört araştırmadan daha bahsedebiliriz. Birincisi, Birışık'a ait "Osmanlıca Tefsir Tercümeleleri ve Hüseyin Vaiz-i Kâşifi'nin Mevâhib-i Aliyye'si"⁵; ikincisi Özçelik'e ait daha sonra kitaplaştırılmış olan "Âşık Çelebi Terceme-i Ravzatü'ş-Şüheda (İnceleme-Metin)" adlı doktora tezidir⁶; üçüncüsü Dilek'e ait *Hocazâde Abdülaziz Efendi'nin Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi (Süleymaniye Ktp. Fatih Bl. No. 3467, vr.166a-277b)* adlı yüksek lisans tezi⁷; dördüncüsü Altınpay'a ait *Hocazâde Abdülaziz Efendi Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi Fatih Ktp. 3467 (1A-60B)* adlı yüksek lisans tezidir.⁸

Tam adı Mevla Kemaleddin Hüseyin b. Ali Vâiz Kâşifi Sebzivârî olan Kâşifi, 1427'de Sebzevâr'da doğmuş, hayatını daha çok Nişabur, Meşhed ve Herat'ta geçirmiş, ama yine memleketi Sebzevâr'da 1504 yılında vefat etmiştir. Daha çok *Ahlâk-ı Muhsinî* ve maktel türünün şaheseri olan *Ravzatü'ş-Şüheda* ile şöhret kazanmıştır. Devrin Herat Sultanı Hüseyin Baykara (ö. 1506) ve zamanın iki büyük şairi Ali Şir Nevâî (ö. 1501) ve Molla Câmî'nin (ö. 1492) yakın arkadaşındır. Kâşifi, ahlak ve edebiyat dışında tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve astroloji alanlarında da kıymetli eserler yazmıştır.

Hanefiliğin yaygın olduğu bir bölgede yaşayan ve Sünni imamlara atıflarda bulunan Kâşifi, yüksek Ehl-i beyt sevgisi sebebiyle Şiilikle de nitelenmiştir. Düşünürümüzün eserlerini sadece ismen zikretmekle yetineceğiz: (1) *Ahlâk-ı Muhsinî*, (2) *Ravzatü'ş-Şüheda*, (3) *Âyine-i İskenderî der İstihâr-i Matlûb (Câm-i Cem)* (4) *İhtiyârât-ı Nucûm (Elvâhu'l-Kamer veya İhtiyârâtü'l-Kâşifi)*, (5) *el-Mevâhibü'l-Aliyye (Tefsîr-i Hüseyinî)*, (6) *el-Erbe'ûn Hadîsen (er-Risâletü'l-Aliyye fi'l-Ahâdisi'n-Nebeviyye)*, (7) *Esrâr-ı Kâsimî*, (8) *Envâr-ı Süheylî*, (9) *Bedâiyü'l-Efkâr fi Sınâ'ati'l-Eş'âr*, (10) *Tufetü's-Salavât*, (11) *et-Tuhfetü'l-Aliyye fi İlmi'l-Hurûf ve Beyânihâ*, (12) *Cevâhiru't-Tefsîr li-Tuhfeti'l-Emîr: Arûs ve Tefsîr-i Zehrâveyn*, (13) *Câmî'u's-Sittîn (Tefsîr-i Sûre-i Yusuf)*, (14) *Tefsîr-i Kur'ân-i Mecîd*,

⁴ Murat Demirkol, "Giriş", *Ahlâk-ı Muhsinî: Kâşifi'nin Ahlâk Kitabı (İnceleme-Çeviri-Tıpkıbasım)* içinde, yazar: Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 13-51.

⁵ Abdulhamit Birışık, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin Mevâhib-i Aliyye'si", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17, no. 1 (2004): 53-68.

⁶ Kenan Özçelik, "Âşık Çelebi Terceme-i Ravzatü'ş-Şüheda (İnceleme-Metin)" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015).

⁷ Muhammet Dilek, *Hocazâde Abdülaziz Efendi'nin Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi (Süleymaniye Ktp. Fatih Bl. No. 3467, vr.166a-277b)* (Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi), 2014.

⁸ Hüseyin Altınpay, "Hocazâde Abdülaziz Efendi *Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi Fatih Ktp. 3467 (1A-60B)*" (Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2008).

(15) *Cevâhiru'l-Esrâr (Şerh-i Esrâr-i Kâsimî)*, (16) *el-Lübâbü'l-Ma'nevî fi İntihâbi'l-Mesnevî (Cevâhiru'l-Esrâr)*.⁹

1. Ahlâk-ı Muhsinî'nin İslam Ahlak Literatürü İçindeki Yeri

İslam ahlak düşüncesi alanında telif edilen eserler incelendiğinde şöyle bir tasnif yapılabilir: (1) Nassa dayalı dinî ahlak, (2) dinî ahlakı barındıran tasavvufî ahlak, (3) felsefi temelli erdem ahlakı. Girişte değindiğimiz gibi bağımsız bir kelamî ahlaktan bahsedemeyiz. Ayrıca saf felsefi erdem ahlakını esas alarak dinî ve edebî öğelerle desteklenmiş olan bir ahlak literatürü daha vardır. Nassa dayalı dinî ahlak türüne Mâverdî'nin (ö. 1058) *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn'i*; Râgıb İsfahânî'nin *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa'sı* ile *Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tahsîlü's-Saâdeteyn* eserlerini örnek verebiliriz. Tasavvufî ahlak türüne Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 857) *er-Riâye'si* ve Ebu Talib el-Mekkî'nin (ö. 1006) *Kûtu'l-Kulûb'*unu örnek verebiliriz. Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmiddin* ve *Kimyây-ı Saâdet* adlı eserleri, İbnü'l-Cevzî'nin *Zemmu'l-Hevâ'sı* hem dinî hem de tasavvufî ahlak türlerine örnek oluşturacak bir içeriğe sahiptir. Nefs teorisine dayalı erdem ahlakına Fârâbî'nin *et-Tenbih alâ Sebîli's-Saâde'si* ile "*Tahsilü's-Saâde*"si; İbn Sînâ'nın *İlmü'l-Ahlâk* ve *Kitabü's-Siyâse* adlı risaleleri; İbn Miskevî'nin *Tehzîbü'l-Ahlâk'ı* ile *Tertîbü's-Saâde'si*; Gazzâlî'nin *Mizânü'l-Amel'i*; Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî'si*; Adûduddin İcî'nin *el-Ahlâku'l-Adûdiyye'si*; Devvânî'nin (ö. 1502) *Ahlâk-ı Celâlî'si*; Kınalızâde Ali Çelebi'nin (ö. 1572) *Ahlâk-ı Alâî'si*; Muhyî-i Gülşenî'nin (ö. 1606) *Ahlâk-ı Kirâm'ı* örnek verilebilir.¹⁰ Erdem ahlak literatürü içinde sayılabilecek bir telif türü daha vardır ki bunu tıbb-ı ruhanî türü olarak adlandırmak mümkündür. Kindî'nin *Risâle fi'l-Hîle li-Defi'l-Ahzân'ı*; Ebu Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî (Ruh Sağlığı'si)*; İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-Ahlâk ve's-Siyer fi Müdâvâti'n-Nüfûs (Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi)* adlı kitabı bunların önde gelen örnekleridir.

Erdem ahlakı filozoflar arasında mütalaa edilmeyen, daha çok mütekelim, fakih veya mutasavvıf olarak bilinen âlimler tarafından da rağbet görmüştür. Kelam âlimi İcî, mutasavvıf Gülşenî ve fakih Kınalızâde'nin yukarıda zikrettiğimiz ahlak kitapları bu kapsama girmektedir. Filozofların da dinî ahlak kapsamında değerlendirilecek eserler verebildikleri görülmektedir. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Muhteşemî* ve *Evsâfu'l-Eşrâf* adlı eserleri bunun en güzel örneklerdir. Müslüman âlim ve düşünürlerin dar kalıplar içine sıkışmadan

⁹ Hüseyin Vâiz Kâşîfî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Koyuncu, *Enîsü'l-Ârifin Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 17-68; Adnan Karaismailoğlu, "Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 16-17; Demirkol, "Giriş", *Ahlâk-ı Muhsinî*, 13-22.

¹⁰ İslam ahlak düşüncesinin gelişim seyri ve adı geçen literatürle ilgili değerlendirmeler için bk. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu ve A. Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004); Murat Demirkol, *Nasreddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011).

İslam düşüncesinin bütün imkân ve kaynaklarını kullanarak eser verdikleri söylenebilir.¹¹

Hüseyin Vâiz Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi Sultan Hüseyin Baykara'nın talebiyle oğlu Ebu'l-Muhsin Mirza için 900/1495 yılında yazmıştır. Eserin yaygın ismi, Ebu'l-Muhsin'e nispetle *Ahlâk-ı Muhsinî* olmakla birlikte diğer ismi bazı kütüphane kayıtlarından anlaşıldığı gibi "iyilerin ahlakı" manasında "*Ahlâk-ı Muhsinî*"dir.¹² Eserin dibacesinde Hüseyin Baykara övülmüş ve Ebu'l-Muhsin Mirza'dan bahsedilmiştir. Kâşifî, medeni bir canlı olan insanın ahlak kurallarına uyması gerektiğini vurgularken dinî ve felsefi otoritelere referansta bulunmaktadır. "Sen büyük bir ahlak üzeresin." ayeti; "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim." ve "Allah'ın ahlakına sahip olun!" hadisleri buna verilebilecek birkaç örnektir. Kâşifî'ye göre kıyamet terazisinde ilk tartılacak şey güzel ahlaktır. Bir hadiste şöyle buyrulmuştur: "Doğrusu, mümin güzel ahlak sayesinde geceleri namaz ve gündüzleri oruç ile geçiren kimsenin derecesine yükselir." Filozoflar gibi o da ahlak ile mutluluk arasında bağlantı kurmaktadır: "Güzel ahlak, öyle aydınlık bir yoldur ki o yol tutulmadan mutluluk şerefine ulaşılamaz ve hayvanlık çölünden insanlık sarayına geçilemez."¹³

Ahlâk-ı Muhsinî'nin referansları olabildiğince geniştir. Hz. Peygamber, Hz. İsa ve Hz. İsmail gibi peygamberlerden Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi halifelere; İmam Muhammed ve İmam Şâfii gibi din âlimlerinden İbrahim Edhem ve Gucduvânî gibi mutasavvıflara ve Mevlana, Firdevsî ve Şirâzî gibi ediplere; İskender ve Nüşîrevân gibi İslam öncesi büyük hükümdarlardan Harun Reşid, Gazneli Mahmud ve Melikşah gibi Müslüman padişahlara kadar çok sayıda tarihî şahsiyeti güzel ahlak ve adil yönetim numunleri olarak arz eder. Yoğun manzum ve hikâyeler teorik bilgileri sıkıcılıktan kurtarır, başarılı birer öğretim malzemesine dönüştürür. Hikemî sözler, etkili hikâyeler ve akıcı üslûp eserin değerini bir kat daha artırır. Metin, içerdiği mecaz, istiare, mübalağa ve müteradif kelimelerle bir sanat eseri görüntüsü verir.¹⁴

Kâşifî'nin bu ahlak kitabı çok rağbet görmüş ve birçok dile çevrilmiştir. Ağdalı bir dilden uzak olan eserde yazarın üslûbu zarif, ifadeleri akıcıdır. Kâtip Çelebi, *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin Doğu dillerinde muteber ve elden ele

¹¹ Demirkol, "Giriş", 36-37.

¹² Koyuncu, *Enîsü'l-Ârifîn Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 54.

¹³ Hüseyin Vaiz-i Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî: Kâşifî'nin Ahlâk Kitabı (İnceleme-Çeviri-Tıpkıbasım)*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 58.

¹⁴ Ragıp İmamoğlu, *İyilerin Ahlakı (Ahlaku'l-Muhsinîn)* (Doğuş Matbaası, 1965).

İyilerin Ahlakı, XIV-XV; M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlâk-ı Muhsinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 17; Koyuncu, *Enîsü'l-Ârifîn Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*; 54-55.

dolaşan bir kitap olduğunu belirtir.¹⁵ Eser özellikle Hindistan'da çok beğenilmiş, İngiliz egemenliği döneminde yükseköğretimin ders müfredatı kapsamında okutulmuştur. Ebu Muhammed Hasan b. Rûzbihân-ı Şirâzî *Ahlâk-ı Şemsî* adıyla esere bir nazire yazıp Şemseddin Muhammed Kurd'a ithaf etmiş; fakat bu kitap Kâşifî'nin eseri kadar rağbet görmemiştir.¹⁶ Kâşifî, eserine adının *Ahlâk-ı Muhsinî* olduğunu gösteren ve 900 yılında tamamladığını belirtmek için *محمسنى تاريخ هم نويس ز اخلاق محسنى* mısraıyla¹⁷ tarih düşmüştür.

Yukarıda bahsettiğimiz birçok seçkin ahlak klasiği *Ahlâk-ı Muhsinî*'den önce yazılmıştır. Kâşifî'nin Horasan ve Maverâünnehir ilim ve medeniyet havzasında yetişmiş bir edip ve düşünür olarak bütün bu literatürden haberdar olmadığı düşünülemez. Kâşifî belirgin olarak şer'î ilimler, edebiyat ve hikemiyat alanında uzmanlaşmış olsa da verdiği ürünlerden onun kendisine kadar ulaşan bilgi mirasına vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Onun kendi yaşadığı coğrafyada da popüler olan *Ahlâk-ı Nâsirî*'ye niçin atıf yapılmadığı sorulabilir. Aynı coğrafyada yaşayan ve çağdaşı olan Devvânî'nin (ö. 1502) *Ahlâk-ı Nâsirî*'yi esas alarak *Ahlâk-ı Celâlî*'yi yazmış olması bu eserin tanınmayacak türden olmadığını önemli bir karinesidir. *Ahlâk-ı Rükûnî*'ye ve İbnü'l-Mukaffa'nın *Âdâb*'ına atıfta bulunması, Platon ve özellikle Aristoteles'ten birçok görüş ve uygulama nakletmesi felsefi ahlak literatüründen haberdar olduğunu göstermektedir.¹⁸

Ahlâk-ı Muhsinî, Osmanlı ülkesinde 16. yüzyılın başından itibaren büyük ilgi görmüş ve defalarca Osmanlı Türkçesine tercüme edilerek bol miktarda istinsahı yapılmıştır. Aşağıdaki çevirileri örnek olarak verebiliriz: (1) Firâkî Abdurrahman Çelebi'nin *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî*'si, (2) Azmî Pîr Mehmed'in *Enîsü'l-Ârifin*'i, (3) Ebulfazl Mehmed Defterî'nin *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî*'si, (4) Rıdvan bin Abdülmennân'ın *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî*'si, (5) Hocazâde Abdülazîz'in *Ahlâk-ı Sultân Ahmedî*'si, (6) Ömer Efendi'nin *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî*'si, (7) Osmanzâde Tâib'in *Ahlâk-ı Ahmedî*'si. Eser, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde Ragıp İmamoğlu tarafından kısmi olarak *İyilerin Ahlâkı* adıyla tercüme edilmiş ve yayımlanmıştır.¹⁹ Türkçe tam tercümesi tarafımızdan yapılarak 2019'da Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlarınca tıpkıbasımıyla birlikte yayımlanmıştır.

Ahlâk-ı Muhsinî'nin yukarıda bahsettiğimiz üç ahlak türünden hangisi kapsamında yazılmış bir eser olduğu sorusu cevap beklemektedir. İhtiva ettiği felsefi motifler, manzumlar, etkili hikâyelere bakarak onun sırf dinî

¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 81.

¹⁶ Koyuncu, *Enîsü'l-Ârifin Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 55.

¹⁷ Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 647.

¹⁸ Bkz. Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 114, 116, 176, 220, 338, 408, 504, 522, 606, 634.

¹⁹ Çeviriler hakkında geniş bilgi için bkz. Koyuncu, *Enîsü'l-Ârifin Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 57-68.

nitelikli bir eser olmadığını söyleyebiliriz. Eserin edebî niteliği onun tasavvufi bir eser olmasına mani değilse de insan fitratını esas alan, dinî nasrlara dayanan, zühde yer vermeyen haliyle bu eserin tasavvufi ahlak literatürüne de örnek oluşturmadığını söylemek isabetli olacaktır. *Ahlâk-ı Muhsinî*, doğrudan erdem ahlak teorisini esas alan bir eser olmasa da bu teorinin terminolojisini kullanması dikkat çekmektedir. Erdem ahlak terminolojisine aşına, dinî dayanaklara sahip, şiir ve hikâye gibi edebî ürünlerle zenginleştirilmiş olması onu özel bir yere oturtmaktadır. Yönetici ve devlet görevlilerinin adap ve erkânına geniş yer vermesi onu bir siyasetnâme örneği de yapmaz. Bu eserin İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-Ahlâk ve's-Siyer fi Müdâvâti'n-Nüfûs*'u²⁰ ile İsfahânî'nin *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa*'sındaki²¹ gibi salt teorik bilgiler ve öğütler ihtiva eden bir kitap olduğunu savunmak da mümkün değildir. *Ahlâk-ı Muhsinî*, İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlâk*'ı²², Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'si²³ ve Adûduddin İcî'nin *el-Ahlâku'l-Adûdiyye*'si gibi saf erdem ahlak literatürü özelliklerine sahip değilse de bu türün dinî ve edebî motiflerle zenginleştirilmiş ileri bir örneği olan *Ahlâk-ı Alâî* ile önemli benzerlikler taşımaktadır.

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazma gerekçesini açıkladığı yerde literatür değerlendirmesi yapar ve kendi döneminde Osmanlı coğrafyasında büyük bir popüleriteye kavuşan *Ahlâk-ı Muhsinî* hakkında şu değerlendirmeyi yapar: “Onun ardından dünyanın fasihi ve Horasan'ın edip, nüktedan ve vaizi Mevlana Hüseyin Vaiz, Hüseyin Baykara'nın oğlu Mirza Muhsin adına *Ahlâk-ı Muhsinî* kitabını yazmıştır. Bu eserin yazım üslubu her ne kadar öncekiler gibi felsefî araştırma ve ilmî tetkiklere dayanmıyorsa da terkiбинin açık, matalarının anlaşılır ve ibarelerinin kolay olması sebebiyle halkın gönlünde taht kurmuş ve öncekilerden daha çok meşhur olmuştur.”²⁴ Kâşifî'nin eserinde bu değerlendirmeyi haklı çıkaracak ifadeler görmek mümkündür: “Bu kırk haslet kırk bölümde ele alınacaktır. Farsça bir deyişle, burada kâtiplere özgü şaşaalı bir anlatım ve yazarlara mahsus edebî bir dil görülmez. Her bölümde gerektiğçe bazı rivayet ve hikâyelere yer verilmiştir.”²⁵

Avçin, “Bir Siyasetnâme Olarak Ahlâk-ı Muhsinî” adlı makalesinde bu eserin genel bir ahlak kitabı değil, siyasetname olduğunu ispatlamaya

²⁰ İbn Hazm'ın bu kitabı Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır: İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, çev. Mustafa Çağrırcı (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012).

²¹ İsfahânî'nin bu kitabı Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır: Rağıb İsfahânî, *Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019).

²² Kitap Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır: İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi* (Tehzibü'l-Ahlâk), çev. A. Şener vd. (Ankara: Büyüyen Ay Yayınları, 2017).

²³ Kitap Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır: Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Garfarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007).

²⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 33.

²⁵ Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 68.

çalışmaktadır.²⁶ Levend, Türk edebiyatındaki ahlak konulu eserleri genel ahlak, siyasetnameler, mev'ıza yollu eserler, ahlaki güzel sözler, fütüvvetnameler, Kabusname çevirileri, Kelile ve Dimne çevirileri, hikâyelerle süslü ahlaki eserler, ahlaki fıkralar ve hikâyeler, atasözleri, türlü eserler şeklinde tasnif etmektedir.²⁷ Buradan siyasetnamelerin ahlak konulu eserlerde başlı başına bir tür olduğu anlaşılmaktadır. Ahlak konulu eserleri birbirinden kesin çizgilerle ayırmak kolay değildir. Levend, tasnifini eserlerin ağırlık noktalarına göre yapmıştır. Çünkü bu tür eserler arasında şekil ve muhteva açısından birçok ortak yön vardır.²⁸ Bu türün meşhur örneklerinden Nizamülmülk'ün Siyâsetnâmesi'ni incelediğimizde sistematik ve muhtevasının *Ahlâk-ı Muhsinî* ile örtüşmediğini, sadece siyasetnameye özgü bilgilerin önemli ölçüde kısaca *Ahlâk-ı Muhsinî*'de içerildiğini görmekteyiz. 51 fasıldan oluşan kitabın tamamen devlet yönetimiyle ilgili meselelere tahsis edildiği görülmektedir.²⁹ *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin kategorik olarak bir siyasetname şeklinde sınırlanamaya-çağını düşünürüz.

Cabiri, *Arap Ahlaki Akli* adlı kitabında literatürün dayandığı kültüre referansla farklı bir ahlak teorisi sınıflandırması yapmaktadır. Bunları beş başlık altında topladığını görmekteyiz: (1) Farisi Miras ya da İtaat Ahlakı, (2) Yunan Mirası: Mutluluk Ahlakı, (3) Sûfî Miras: Fena Ahlakı, (4) Saf Arap Mirası: Mürüvvet Ahlakı, (5) İslami Miras.³⁰ Kâşifî ve *Ahlâk-ı Muhsinî* isimlerine yer vermesi de Cabiri'nin açıklamalarından ve verdiği örneklerden onun tasnifine göre *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin Farisi Miras ya da İtaat Ahlakı kategorisine girdiğini söyleyebiliriz. Eser bu kategoriye denk düşmekle birlikte taşıdığı dinî ve felsefi motifler sebebiyle Farisi miras, dinî ahlak ve erdem ahlakının sentezi olarak değerlendirilmeye daha uygundur.

Bazı ahlak kitapları nefsanî hastalıkların tedavisine odaklanan "tubb-ı ruhani" türü içinde mütalaa edilmeye uygundur. Kindî'nin *Risâle fi'l-Hile li-Defi'l-Ahzân*'ı,³¹ Zekerîyya er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'si³², İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-Ahlâk ve's-Siyer fi Müdâvâti'n-Nüfûs*'u, Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmiddin* ve *Kimyây-ı Saâdet*'i, İbnü'l-Cevzî'nin *Zemmu'l-Hevâ* ve *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'si

²⁶ Mehmet Avçin, "Bir Siyasetnâme Olarak Ahlâk-ı Muhsinî", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7, no. 2 (2012): 145-160.

²⁷ Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 122.

²⁸ Avçin, "Bir Siyasetnâme Olarak Ahlâk-ı Muhsinî", 147.

²⁹ Krş. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayrutlugil (İstanbul: Dergâh Yayınları: 2017).

³⁰ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları: 2015), 5-6, 159-322.

³¹ Bu risale, Türkçeye tercüme edilip yayınlanmıştır: Yakub b. İshak el-Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", *Kindî Felsefi Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya (Klasik Yayınları, İstanbul, 2013), 295-312.

³² Kitap Türkçeye tercüme edilip yayınlanmıştır: Ebu Bekir er-Râzî, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-rûhânî)*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018).

böyledir. İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si ise tıbb-ı ruhanîyi bir bölüm olarak ihtiva eden daha kapsamlı ahlak eserleridir. İslam düşünce tarihinde ilk kapsamlı ahlak kitabının müellifi aslında İbn Miskeveyh'tir. Fakat Tûsî, onun *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ını esas alarak geliştirmiş ve “*Tehzîbü'l-Ahlâk*”, “*Tedbîrü'l-Menzil*” ve “*Siyâsetü'l-Medîne*” şeklinde üç ana bölümden oluşan daha sistematik, felsefi derinliğe sahip bir ahlak kitabı yazmıştır. Bu yüzden Tûsî sonrası ahlak yazarlarının *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi model aldıkları görülmektedir.³³ *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Alâî* bu türün iki seçkin örneğidir. *Ahlâk-ı Alâî* bunun yanında Osmanlı düşünce tarihinde felsefi ve edebi yönü güçlü olan zengin içerikli bir ahlak eseridir.

Erdem ahlak teorisine dayalı olarak yazılmış olan bu eserler ortak bir sistematik ve muhtevaya sahiptirler. Muhteva ancak başvurulan manzumlar ve hikâyelerle farklılaşmaktadır. Bunlar arasından özellikle *Ahlâk-ı Alâî* ile *Kâşifî*'nin ahlak kitabı arasında yapacağımız karşılaştırmamızın daha kapsamlı olacağını düşünüyoruz. Zira *Ahlâk-ı Muhsinî*, erdem ahlakının başarılı örneklerinden *Tehzîbü'l-Ahlâk*, *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'ye nispetle daha çok *Ahlâk-ı Alâî*'ye benzer yönler taşımaktadır. Manzum ve hikâye zenginliği ile devlet yönetimine dair bilgi zenginliği ortak paydayı oluşturmaktadır.

Ahlâk-ı Alâî, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ını, Kindî'nin *el-Hîle li-Def'il-Ahzân*'ını, Fârâbî'nin siyasetle ilgili görüşlerini ve İbn Sînâ'nın ev idaresine dair risalesini büyük ölçüde *Ahlâk-ı Nâsırî*'si vasıtasıyla ihtiva etmektedir. *Ahlâk-ı Nâsırî*'den sonra onu model alarak *Ahlâk-ı Celâlî* yazılmış olsa da Kınalızâde kendi ahlak kitabını birkaç atfın dışında *Ahlâk-ı Celâlî*'ye³⁴ değil, doğrudan *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye başvurarak yazmıştır. *Ahlâk-ı Alâî*'nin farklı kaynakları arasında Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmiddin*'i ve Abdurrahman Câmî'nin eserleri öne çıkmaktadır. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*'de, erdem ahlakı literatüründeki teorik bilgileri nazım, hikâye, dinî nas ve açıklamalarla geliştirmiştir.³⁵

Ahlâk-ı Alâî ile *Ahlâk-ı Muhsinî* arasındaki karşılaştırmada önce bu iki eser arasındaki benzer yönleri bakabiliriz. *Ahlâk-ı Alâî* gibi *Ahlâk-ı Muhsinî* de konuları manzum ve hikâyelerle süslemiş ve güçlendirmiştir. Bu yöntem, edebî kaygının ötesinde pedagojik gerekçeye dayanmaktadır. Çünkü beyitler ve

³³ Sadece *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Alâî* incelendiğinde bile hem sistematığın aynı olduğu hem de sık sık Tûsî'ye ve *Ahlâk-ı Nâsırî*'sine atıf yapıldığı görülecektir. Bu konuda daha kapsamlı bir inceleme ve değerlendirme için bkz. Demirkol, *Nasiredin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*.

³⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 346, krş. Celeleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecri Yayınları, 2019), 168; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 387, krş. Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 185.

³⁵ *Ahlâk-ı Alâî*'nin kaynakları ve özgünlüğüne dair geniş bilgi için bkz. Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005); Murat Demirkol, “Kınalızâde Ali Çelebî'nin Ahlak Felsefesine Katkısı”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* içinde (Sakarya: 2017).

hikâyeler okuyucuyu sürüklemekte ve öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır. 16. Yüzyılın İslam tarihinde sanat ve edebiyatın zirvesi oluşu da bu tutumu zorunlu kılmış olabilir. Her iki eser de konuları tanım, teorik bilgi, ilgili ayet ve hadisler, manzum ve hikâyelerle güçlendirme şeklinde işlemektedir. *Ahlâk-ı Alâî*'de bazen bir konu diğerine oranla daha geniş veya dar ele alınırken ya da dolaylı bir bahse yer verilirken *Ahlâk-ı Muhsinî*'de daha dakik ve standart bir yazım tarzı takip edilmiştir. Sadece kırkinci babın bu standart dışında kaldığı söylenebilir. "Hizmetçi ve Görevlilerin Terbiye ve Adabı" başlıklı bu bölüm aslında diğer herhangi bir konu gibi belli bir erdem veya hasleti inceleme ve açıklamaya tahsis edilmiş olmayıp neredeyse her düzeyden devlet görevlisinin uyması gereken adap ve kuralları ihtiva etmektedir. Bu bölümde yerine göre bağımsız ele alınabilecek birçok fazilet ve rezilet inceleme konusu yapılmıştır.³⁶

İki eser arasındaki farklılıklar, benzerliklerden daha çoktur. En önemli fark, *Ahlâk-ı Alâî*'nin nefis teorisine dayalı erdem ahlakını esas alarak tehzibü'l-ahlâk, tedbîrî'l-menziel ve siyasetü'l-müdün bölümlerinden oluşan kapsamlı bir pratik felsefe kitabı olmasına karşılık *Ahlâk-ı Muhsinî*'de bu sistematikğin bulunmayışıdır. *Ahlâk-ı Muhsinî*'de ele alınan hasletler, *Ahlâk-ı Alâî*'nin birinci bölümünde "Erdemler" başlığı altında ele alınmış, kaynaklandıkları nefsanî kuvveye göre daha düzenli olarak incelenmiştir. *Ahlâk-ı Muhsinî*, erdem ve hasletleri 40 başlık altında tanım ve kısa açıklamanın yanı sıra ayetler, hadisler, manzumlar ve hikâyelerle destekleyerek öğretmeyi amaçlayan didaktik bir pratik ahlak kitabıdır.

Ahlâk-ı Muhsinî'de, *Ahlâk-ı Alâî*'deki ev idaresine karşılık gelen bir muhteva yer almaz. Ancak değişik yerlerde tedbîrî'l-menziel bahislerinden çocuk eğitimi ve anne-baba haklarına riayet etme konularına yer verildiği görülmektedir.³⁷ Devlet yönetimi bahsi, *Ahlâk-ı Alâî*'deki kadar sistematik olmakla birlikte önemli ölçüde karşılanmaktadır. Mesela, *Ahlâk-ı Muhsinî*'de siyasetü'l-müdün bölümünün başında yer alan "sosyallik ihtiyacı" ve "sevgi" bahisleri bulunmazken, padişahın yönetimde riayet etmesi gereken kaideler, devlet görevlilerinin terbiyesi, uymaları gereken adap ve kurallar, dostluk ve düşmanlık konularına yer verilmiştir. *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin "İyilerle Sohbet", "Kötülerin Defi" ve "Hizmetçi ve Görevlilerin Terbiye ve Adabı" adlarını taşıyan son üç babı, *Ahlâk-ı Alâî*'deki "Devlet Yönetimi" bölümünün muhteva-sını kısmen karşılanmaktadır. Buna ilaveten eserin son bölümlerini oluşturan (27) Teenni ve Temmül, (28) Basiret ve Uzak Görüşlülük, (31) Kıskaçlık, (32)

³⁶ Demirkol, "Giriş", 41.

³⁷ Çocuk eğitimi "Hizmetçi ve Görevlilerin Terbiye ve Adabı" adlı 40. Bölümde, anne-baba haklarına riayet ise "Hukuka Riayet" adlı 37. Bölümde ele alınmıştır. Bkz. Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 542-543, 430-434.

Cezalandırma, (33) Teyakkuz ve Haberdarlık, (34) Feraset, (35) Sır Saklama, (36) Fırsatı Ganimet Bilme başlıkları, ne *Ahlâk-ı Alâî*'de ne de diğer erdem ahlaki kitaplarında mevcuttur. *Ahlâk-ı Alâî*'de yerine göre farklı başlıklar altında kısaca yer verilen bu hususlar *Ahlâk-ı Muhsinî*'de bağımsız başlıklar altında genişçe incelenmiştir.

Ahlâk-ı Muhsinî'de erdemsizlikler ve nefis hastalıklarının tedavisini konu alan özel başlıklar bulunmamakla birlikte Kâşifi yalan, gıybet, dedikodu, gammazlık, kin, haset ve cimrilik gibi bazı reziletleri özellikle "Kötülerin Defi" bölümünde incelemiş, zararlarına ve tedavi şekillerine dair kısa açıklamalarda bulunmuştur.³⁸

2. *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin Sistematiği

Ahlâk-ı Muhsinî, öğretici ve eğitim amaçlı bir kitap olmasına uygun olarak felsefi temelli ahlak kitaplarından farklı bir sistematiğe sahip edilmiş görünmektedir. Erdem ahlak teorisine uygun olarak yazılmış kitaplardaki Tehzîbü'l-ahlâk, Tedbîrû'l-menziel ve Siyâsetü'l-medîne şeklindeki üçlü bölümler bu eserde kullanılmamıştır. Bunun yerine ahlaki erdemler ve güzel hasletler kırk başlık altında belli bir yöntem ve üslupla açıklanmış ve öğretilmeye çalışılmıştır. Başlıkların kırk olarak belirlenmesinde rakamın Müslüman zihinlerdeki özel değerinin de etkili olduğunu düşünüyoruz. Hz. Muhammed'in kırk yaşında nübüvvet ve risaletle görevlendirilmiş olması, kırk hadis seçkileri, sayıyı kırka tamamlamanın gerekçesine dair ipucu vermektedir. Otuz dokuzuncu maddenin doğrudan bir erdeme karşılık gelmeyen "kötülerin defi" adını taşıması ve kırkıncı maddenin "devlet görevlilerinin eğitimi ve uymaları gereken adap" hakkında ilk otuz dokuz maddenin mantığına uymayan geniş bir bölüm şeklinde tanzim edilmesi bu konuda bir fikir vermektedir.

Kâşifi, dibacede *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi telif sebebini şöyle açıklamaktadır:

"Fakir ve hakir olan Hüseyin Kâşifi de yanlışlıkla o hazretin yüce sarayında kutsal tavaf ihramını giyerek mutluluğa ve nimetler deryasından nasiplenmeye hazırlandı. Dua ettikten sonra insan türünün özü olan padişahın hal levhalarından parlayan rabbani ahlak parıltılarını araştırma ve inceleme gözüyle seyretti. Dua etmek ve makam istemek suretiyle sultan çocuklarına hayat rehberi olması için o hazrete ait güzel huy ve vasıflardan oluşan birkaç söz yazmak istedi. Böylece *Ahlâk-ı Muhsinî* diye adlandırılan bu kitabı yazmaya başladı. Başarı Allah'tandır."

"Kitaba başlamadan önce zat-ı alilerine şunu arz ederim: İnsanlar doğal olarak medenidirler, yani onların toplum halinde ve birlikte yaşamaktan başka çareleri yoktur. Farklı mizaç ve tabiata sahiptirler. Her mizaç ve tabiatın bir gereği vardır. Bundan dolayı onlar arasında hayatlarını sürdürürken

³⁸ Bkz. Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 494-526.

dikkate alacakları bir kanunun bulunması gerekir. Böylece hiç kimse haksızlığa uğramaz. Bu kanun, ilahi vahiy ile belirlenen şeriattır. Bu kanun koyucuya peygamber denir. Peygamber bu kanun ve kuralı koyunca birinin de onu kendi güç ve kudretiyle koruması ve kimsenin onu çiğnemesine müsaade etmemesi gerekir. Bu kişiye padişah denir. Öyleyse padişahlık, peygamberlik ile aynı konumdadır. Çünkü peygamber şeriat koyucu, padişah ise onun hamisi ve koruyucusudur. Bundan dolayı 'Saltanat ve din ikiz kardeşlerdir.' denmiştir... Bundan dolayı Cenab-ı Hak, kendisine ve peygamberine itaati emrettikten sonra sultanlara itaat etmeyi emretti: 'Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan yöneticilere itaat ediniz.' Bu durumda padişahın şeriat kurallarını şartlarına uygun olarak koruyabilmesi için şeriat sahibinin ahlakıyla donanması gerekir... Padişahın, bazısı kendisi ile Hak arasında, bazısı da kendisi ile halk arasında geçerli olan kırk haslete riayet etmesi gerekir. Bu kırk haslet kırk bölümde ele alınacaktır."³⁹

Bu açıklamalar, Kâşifî'nin bu kitabı başta şehzade ve saray görevlilerinin eğitimini amaçlayarak yazdığını göstermektedir. İnsanların tabiat itibarıyla medeni oldukları vurgusu, ahlakın sosyal hayatın içinde tecelli ettiği gerçeğinin kabul edildiğine işaret etmektedir. *Ahlâk-ı Alâî*'deki "siyâsetü'l-müdün" bahsinin tam olarak karşılanmadığını belirtmiştik. Fakat kırk hasletin önemli bir kısmının yönetici konumundaki kişilerde bulunması gereken vasıflar olduğu dikkate alındığında bir bütün olarak bu kitabın aslında *Ahlâk-ı Alâî*'deki "siyâsetü'l-müdün" bölümünü büyük ölçüde karşıladığı sonucuna varabiliriz.

Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*'de kırk hasleti işleyeceğini beyan etse de aslında kırkinci bapta belli bir erdem veya haslet işlenmemekte, devlet görevlilerinin eğitimi ve uymaları gereken edepler ele alınmaktadır. Dolayısıyla burada, daha önce incelenmiş olan otuz dokuz erdem ve haslete yeri geldikçe değinilmektedir.

Kırk başlık altında incelenen bu erdem ve hasletleri değişik açılardan şöyle sınıflandırmak mümkündür:

1- Allah ile ilişkilerde geçerli erdemler: (1) İbadet, (2) İhlas, (3) Dua, (4) Şükür, (6) Rıza, (7) Tevekkül

2- Bireylerde genel olarak bulunması gereken erdemler: (5) Sabır, (8) Hayâ, (9) İffet, (10) Edep, (11) Yüksek himmet, (12) Azim, (13) Çaba ve gayret, (14) Sebat, (15) Adalet, (16) Affetme, (17) Hilim, (18) Güzel huyluluk ve nezaket, (19) Şefkat ve merhamet, (20) Hayır ve iyilik, (21) Cömertlik ve ihsan, (22) Tevazu ve saygı, (23) Emanet ve diyanet, (24) Ahde vefa, (25) Doğruluk, (27)

³⁹ Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 64-68.

Teenni ve teemmül, (30) Yiğitlik, (31) Kıskançlık, (37) Hukuka riayet, (38) İyilerle dostluk.⁴⁰

3- Siyasi erdemler: (26) İhtiyaçları gidermek, (28) İstişare ve tedbir, (29) Basiret ve uzak görüşlülük, (32) Ceza, (33) Teyakkuz ve haberdarlık, (34) Feraset, (35) Sır saklama, (36) Fırsatı ganimet bilme, (39) Kötülerin defî, (40) Görevlilerin terbiye ve adabı.

Bu erdem ve haslet seçiminin dakik yapılmadığı söylenebilir. Kâşifî'nin ahlak kitaplarında yaygın olarak sıralanıp incelenen bazı erdemleri bilerek listeye almadığı düşünülebilir. Akıl kuvvesinden kaynaklanan hikmet ile onun altı tali erdemleri olan zekâ, çabuk anlama, zihin açıklığı, kolay öğrenme, güzel düşünme, ezberleme ve hatırlama erdemleri böyle olabilir. Zira bunlar halkın yaygın olarak ahlaki çerçevede görmediği zihinsel erdemlerdir.

Ahlâk-ı Muhsinî'de olup da erdem ahlak literatüründeki erdemlere karşılık gelen on dokuz haslet, eserdeki sıralamayla şunlardır: (1) İbadet, (5) Sabır, (7) Tevekkül, (8) Hayâ, (9) İffet, (11) Yüksek himmet, (14) Sebat, (15) Adalet, (16) Affetme, (17) Hilim, (18) Güzel huyluluk ve nezaket, (19) Şefkat ve merhamet, (21) Cömertlik ve ihsan, (22) Tevazu ve saygı, (24) Ahde vefa, (27) Teenni ve teemmül (Vakarın karşılığı), (30) Yiğitlik, (31) Kıskançlık (Hamiyetin karşılığı), (38) İyilerle sohbet/dostluk.

Ahlâk-ı Alâî'de bulunup da *Ahlâk-ı Muhsinî*'de yer verilmeyen diğer erdemler şunlardır: Yüce ruhluluk, cesaret, soğukkanlılık, şehamet, tahammül, yumuşak kalplilik, yiğitliğin alt erdemleridir. Güzel tutum, barışık olma, sükûnet, kanaat, takva, düzenlilik, hürriyet, asalet, paylaşımcılık, bağışlama, feragat, kerem, diğerkâmlık, iffet erdeminin alt erdemleridir. Birlik, sılayırâhim, mükâfat, iyi ilişki, güzel yargı, sevimlilik, adaletin alt erdemleridir.

Bazı erdemlerin farklı terimlerle karşılandığını görmekteyiz. Mesela, *Ahlâk-ı Muhsinî*'de, hamiyet yerine kıskançlık (gayret), teslimiyet yerine rıza, vakar yerine teenni ve teemmül terimleri kullanılmıştır.

Ahlâk-ı Muhsinî'de erdem ve güzel hasletler olarak zikredilen bazı kavramların karşılaştırdığımız ahlak kitaplarında ya yeri yoktur ya da başka bağlamlarda ele alınmıştır. Hukuka riayet, diğer kitaplarda anne ve baba haklarına riayet olarak tedbirü'l-menzil bölümünde kısmen incelenmektedir. Kâşifî bu başlıkta sadece anne-baba haklarına değil, insanın sosyal hayatta ilişkili olduğu birçok insan grubunun haklarına değinmiştir. Akraba, komşu, misafir, dilenci, şefaathçi hakları bunlardan bazılarıdır. Edep kavramı hususi kullanılmamış olsa bile iffet ve hayâ erdemlerinde bu mana mündemiçtir. Hayır ve iyilik, cömertlik kavramı içinde mana olarak mevcuttur. Emanet ve diyanet kavram ikilisinden emanet, adalet kavramı içinde manaca saklıdır. Aslında Kâşifî'nin listeye alıp da diğer kitapların bağımsız başlık altında yer

⁴⁰ Bu erdemlerin erdem ahlaki literatüründeki karşılıkları için bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 89-97.

vermediği emanet ve doğruluk kavramları, *Ahlâk-ı Muhsinî* için bir ayrıcalık sayılabilir. Çünkü bunlar hem halkın dilinde hem de dinî ahlakta önem verilen iki ahlaki erdemdir. Yukarıdaki üçlü tasnifte siyasi erdemler altında sıraladığımız güzel hasletler, daha ziyade yöneticilik sanatı için vazgeçilmez olan hususiyetlerdir. Bunlar, diğer kitaplarda yöneticilik sanatı bağlamında zikredilen özelliklerdir.⁴¹ Yukarıda nefis hastalıklarının tedavisi bağlamında değindiğimiz “kötülerin defi” maddesi, *Ahlâk-ı Alâî*'de insan sınıflarının, özellikle düşmanların incelendiği başlık altında kendisine yer bulabilmektedir. *Ahlâk-ı Muhsinî*'deki kıskançlık (gayret), *Ahlâk-ı Alâî*'deki hamiyet ve sılayırâhim erdemlerini tazammun etmektedir.⁴²

Ahlâk-ı Muhsinî yazarının nefis teorisine dayalı erdem ahlakından etkilenmediğini gösteren bazı karineler vardır. Yiğitlik tanımı buna örnek verilebilir. Kâşifi yiğitliği şöyle tanımlar: “Yiğitlik (şecaat) temel erdemlerdendir. Yiğitlik, korkaklık ile atılganlık arasında orta bir melekedir.”⁴³ Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'de yaptığı yiğitlik tanımı da şöyledir: “Öfke anlamındaki gazap gücünün itidali yiğitliktir. Onun hem ifratı olan tehlikeye atılma hem de tefriti olan korkaklık erdemsizliktir.”⁴⁴

Adalet erdemini incelerken de filozofların anlatımlarına başvurmuştur.

“Filozoflar, adaletin insanlar arasında eşitliği sağlamak olduğunu söylemişlerdir. Yani adil padişah bir topluluğu diğerine musallat etmez. Her topluluğu kendi mertebesinde tutar. Sultanların hizmetçileri dört gruba ayrılır: Birincisi, asker ve komutanlar gibi kılıç ehli olup bunlar ateş konumundadır. İkincisi, vezir ve kâtipler gibi kalem ehli olup bunlar hava konumundadır. Üçüncüsü, tacirler ve zanaatkârlar gibi muamele ehli olup bunlar su hükmündedir. Dördüncüsü, ziraatçılar olup bunlar toprak konumundadır. Bu dört sınıftan birinin diğerleri üzerinde egemenlik kurması halkın mizacını bozar. Bu dört sınıf dışındaki bir grubun da üstünlük kurması halinde saltanatın mizacı harap olur, dünya ve insanların düzeni bozulur.”⁴⁵

3. *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin Özgünlüğü

Ahlâk-ı Muhsinî sistematik ve muhteva itibarıyla *Ahlâk-ı Alâî*'ye nispetle bazı eksiklikler taşımaktadır. Ancak onu *Ahlâk-ı Alâî* ve benzeri ahlak kitaplarından üstün kılan yönler de vardır. Ahlaki erdem veya hasletleri tanımlaması, açıklaması, ilgili ayet ve hadislerle desteklemesi, manzum ve hikâyelerle etkili hale getirmesi bunların başında gelmektedir. Nefis teorisi kaynaklı hiçbir ahlak kitabında bu kadar bilgi ve açıklama görülmez. Kullanılan dilin

⁴¹ Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 426-475.

⁴² Bu erdemleri *Ahlâk-ı Alâî*'de Temel Erdemler ve Alt Erdemler başlığı altında bulmak mümkündür. Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 87-97.

⁴³ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 320.

⁴⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 88.

⁴⁵ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 144.

edebi olduğu kadar sadece ve akıcı olması bu eserin bir başka üstün yönüdür. Yazar, hemen her konuda varsa ünlü şairlerin beyitlerinden iktibas yaparak, yoksa kendi mevcut manzumlarından alıntıylaarak ya da hususi olarak inşa ederek konuların anlatımını şiirlerle güçlendirmiştir. Beyit ve hikâyeler anlatıma letafet katmıştır.

Nefis teorisini esas alan *Mîzânü'l-Amel* her konuyu ayet ve hadislerle güçlendirmesi bakımından *Ahlâk-ı Muhsinî*'ye benzese de erdemleri daha kısa işleme ve manzumlara çok az, hikâyelere ise neredeyse hiç yer vermemesi yönüyle ondan ayrılır.⁴⁶ Bu yöntemi Gazzâlî'nin daha çok *İhyâ'sın*ın ahlakla ilgili "Rub'u'l-Mühlikât" başlıklı üçüncü cildinde görmek mümkündür.⁴⁷ Fakat orada Gazzâlî, erdemleri değil erdemsizlikleri, yani nefsanî hastalıkları ve bunların tedavisini esas almıştır. Bu açıdan *İhyâ'nın* bu bölümü tam bir tıbbî ruhani örneğidir. İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-Ahlâk ve's-Siyer fî Müdâvâti'n-Nüfûs* adlı eseri, erdemleri sürükleyici bir dil ve üslupla anlatması açısından *Ahlâk-ı Muhsinî*'ye kısmen benzemekle birlikte bilgi, dostluk ve sevgi gibi erdemler, alışkanlıklar, kötü huylar ve bunların tedavisi ile sınırlı olması sebebiyle Kâşifî'nin kitabı kadar kapsamlı değildir. Aynı zamanda İbn Hazm, metnini ne Gazzâlî ve Mâverdî gibi dinî naslara boğar, ne Kâşifî ve Kınalızâde gibi manzum ve hikâyelerle süsleme yoluna gider ne de İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi felsefi kavramlarla örer. Bu açıdan *Kitâbü'l-Ahlâk ve's-Siyer* nevi şahsına münhasır bir eser olma özelliği taşır. Ona bu yönüyle en çok benzeyen ahlak kitabının Ebu Bekir er-Râzî'ye ait *et-Tıbbu'r-Rûhânî* olduğunu söyleyebiliriz.

Ahlâk-ı Muhsinî'nin ahlak öğretiminde, literatürdeki diğer eserlerden daha başarılı olduğunu düşünüyoruz. Çok sayıda erdemi incelemesi, anlatımını ayet, hadis, manzum ve hikâyelerle süslemesi, nasihatname ve siyasetnameleri andıracak derecede yöneticilerin ve saray görevlilerinin eğitimine odaklanması da onun bir başka özelliğidir. Sade ama akıcı ve sürükleyici bir dil kullanması onun popüleritesini artırmıştır. Yönetici ve görevlilerin uymaları gereken kural ve edep, İslam düşüncesinde erdem ahlakı literatürünün en kapsamlı ve gelişmiş örneği olan *Ahlâk-ı Alâî*'de bile *Ahlâk-ı Muhsinî*'deki kadar dakik ve ayrıntılı ele alınmamıştır. Mesela, *Ahlâk-ı Muhsinî*'de vezir, emîr, âmil ve nedimin görev tanımları yapılmış, sınırları çizilmiş ve her birinin uyması gereken edep ve kurallar ayrı ayrı ortaya konulmuştur. Buna karşılık *Ahlâk-ı Alâî*'de bunlar hepsi bir arada genel olarak ele alınmıştır. *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin en kapsamlı olan 40. babı, "Hizmetçi ve Görevlilerin Terbiyesi" ve "Hizmetçi ve Görevlilerin Adabı" şeklinde iki alt başlıktan oluşmaktadır. Birinci kısımda kimlerin hangi görev için nasıl seçilip eğitileceği ortaya konulmuşken, ikinci kısımda her makamdaki görevlilerin padişaha ve diğer

⁴⁶ Krş. Ebu Hamid Gazzâlî, *İlahi Saadet Mîzânü'l-Amel* (İstanbul: Hisar Yayınları, 2014).

⁴⁷ Bk. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, ty), 3. cilt.

saray görevlilerine karşı nasıl davranmaları, daha doğrusu hangi edeplere riayet etmeleri gerektiğini ortaya konmuştur.

Bu eserdeki bölümler ve motifler gerek bağımsız olarak gerek öbekler halinde diğer ahlak kitaplarında ve siyasetnamelerde kullanılmıştır. *Ahlâk-ı Muhsinî* bu unsurları uyumlu bir birlik halinde telif etmesi yönüyle başarılı bir çalışma özelliği kazanmıştır. Bölümlerin uzunlukları birbirinden farklıdır. Bazı bölümleri yaklaşık bir sayfada açıklamışken bazı bölümleri onlarca sayfa uzunluğunda tutulmuştur. Cömertlik ve ihsan, hukuka riayet, kötülerin defi, hizmetçi ve görevlilerin terbiye ve adabı bölümleri buna örnek verilebilir.

Kâşifî, ahlak ve siyasetname literatüründe örnek davranış ve uygulamaları çokça nakledilen İskender ve Nûşirvân'a eserinde yoğun bir şekilde yer vermiştir. Dünya kültürüne mal olmuş bu iki hükümdarın yanı sıra özellikle Sultan Mahmud, Tuğrul Bey, Alparslan, Melikşah ve Sencer gibi Türk hükümdarlarının hikâyelerine de çok yer vermiştir. Ayrıca Harun Reşid gibi Abbasi halifelerine, zulmüyle şöhret bulan Haccac'a, Behmen, Behram, Cemşid, Feridun, Büzürgmîhr, Hurşid, Hürmüz, Hüsrev ve Rüstem gibi Fars yönetici, bilge veya komutanlarına, Hâtem-i Tâî ve İbrahim Edhem gibi ahlak abidesi şahsiyetlere; Yakub-ı Leys, Ahmed Sâ mânî, Abdullah Tahir ve Harezmsah gibi Horasan ve Maverâünnehir coğrafyasında hükümdarlık yapmış ünlü padişahların hikâyelerine de sıkça yer vermiştir. Kâşifî sadece siyasi ve askerî şahsiyetlerin değil, filozof ve âlimlerin de görüş ve hikâyelerine yer vermiştir. Platon ve Aristoteles'in görüşlerine yer veren Kâşifî'nin Fârâbî, Ebu Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi Müslüman filozofların ahlak eserlerini görmezden gelmesi de dikkatimizi çekmektedir. Bu hususlar yeni araştırmalarla gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.

Sonuç

Sultan Hüseyin Baykara yönetimindeki 15. yüzyıl Herat'ının ileri gelen âlim ve ediplerinden biri olarak Kâşifî, kendisine verilen ahlak kitabı yazma görevini padişahın isteğine uygun bir şekilde yerine getirmiştir. Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi telif sebebi, onun eseri felsefi ve dinî metinlerdeki gibi yerleşik standarda bağlı olmanın ötesinde kırk başlık altında akıcı bir üslupla yazmasını da gerekçelendirmektedir. *Ahlâk-ı Muhsinî*'de öğretim ve eğitimin merkeze alınması ile eserin tanım, ayet ve hadisler eşliğinde kısa açıklamalarla örülmesi, aralara serpiştirilmiş beyit ve hikâyelerle güçlendirilmesi arasında yöntemsel bir uyum görünmektedir.

Bu araştırmada *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin İslam ahlak düşüncesindeki bazı seçkin eserlerle karşılaştırılması yoluna gidilmiş, böylece eserin eksik ve üstün yönleri, farklı ve özgün boyutları gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır. Dinî ahlak, tasavvufi ahlak ve filozoflara ait erdem ahlak teorisi kapsamında yazılmış bazı ürünlerle yapılan mukayese sonunda bu eserin ahlakta öne çıkan

erdemleri didaktik bir üslupla ele aldığı ve geniş kitleler tarafından beğenilerek okunma teveccühüne mazhar olduğu anlaşılmıştır.

Ahlâk-ı Muhsinî, yazım tarzı kadar sistematik, kaynak ve muhteva yönlerinden de bazı ayrıcalıklara sahiptir. Eserde sadece Müslüman dünyanın örnek şahsiyetlerine başvurulmamış, İskender, Nûşirevân, Hâtem-i Tâî ve Aristoteles gibi İslam öncesi dönemde yaşamış siyasi, ahlaki ve ilmî şahsiyetlere de başvurulmuştur. Eserde İran coğrafyasında hüküm sürmüş çok sayıda hükümdar ve bilgenin hikâye ve görüşlerine müracaat edilmiş olması, yerel kültürü gözetme ve bu coğrafyaya ait değerleri ileriki dönemlere aktarma misyonu taşıması bakımından da ayrı bir önem arz etmektedir. Yazarın hikemiyat türü eserler yanında edebî, dinî ve tarihî kaynaklara da bazen bizzat müellif ve kaynak ismi vererek başvurduğu görülmektedir.

Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi, erdem ahlakındaki ve dinî ahlak terminolojisindeki yaygın kavramların yanı sıra basiret, teyakkuz, feraset, sır saklama, cezalandırma, fırsatı ganimet bilme gibi siyasi amaçlara yönelik pragmatik hasletlere de yer vermiş olması, bu eseri ahlak kitabı ile siyasetname arasında bir yere oturtmaktadır. Eserde tıbb-ı ruhani ya da nefsanî hastalıkların tedavisi gibi bir başlık görülmesi de müellifin bazı yaygın kötü huy ve alışkanlıkların zararlarını ve giderilme yollarını "Kötülerin defî" adlı otuz dokuzuncu bölümde nispeten açıkladığını söylemek mümkündür. Kâşifî bu bölümde kötü insan sınıflarını uzaklaştırılması gerekenler ve engellenmesi gerekenler şeklinde iki grupta ele alıp değerlendirmekle erdem ahlakı kitaplarında karşılaşmadığımız dakik bir ayırım yapmıştır.

Bütün bunların *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi İslam ahlak literatürü içinde özel bir konuma yerleştirdiğini, eserin ahlak felsefesinden ziyade ahlak eğitimi açısından katkı sağladığını söyleyebiliriz. Eserin eskiden olduğu gibi günümüzde de çocukların, gençlerin ve hatta yetişkinlerin ahlak eğitiminde faydalı bir materyal olacağını düşünüyoruz.

Kaynakça

- Algar, Hamid ve Ali Alparslan. "Hüseyin Baykara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. 18: 530-532.
- Altınpay, Hüseyin. *Hocazâde Abdülaziz Efendi Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi Fatih Ktp. 3467 (1A-60B)*. Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2008.
- Avçın, Mehmet. "Bir Siyasetnâme Olarak *Ahlâk-ı Muhsinî*". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 7, no. 2 (2012): 145-160.
- Birişik, Abdulhamit. "Osmanlıca Tefsir Tercümelere ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'si". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17, no. 1 (2004).

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Cevahir, İdris. "Modern Ahlâk Çalışmalarındaki Ahlâk Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*. Edt. Ömer Türker – Kübra Bilgin. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Demirkol, Murat. "Giriş". *Ahlâk-ı Muhsinî: Kâşifi'nin Ahlâk Kitabı (İnceleme-Çeviri-Tıpkıbasım)* içinde, yazar: Hüseyin Vâiz-i Kâşifi. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Demirkol, Murat. "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, ed. M. Selim Saruhan, 121-170. Ankara: Grafik Yayınları, 2013.
- Demirkol, Murat. "Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk Felsefesine Katkısı". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. Sakarya: 2017.
- Demirkol, Murat. *Nasireddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Devvânî, Celeleddin. *Ahlâk-ı Celâlî*. çev. Ejder Okumuş. Ankara, Fecr Yayınları, 2019.
- Dilek, Muhammet. "Hocazâde Abdülaziz Efendi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* Tercümesi (Süleymaniye Ktp. Fatih Bl. No. 3467, vr.166a-277b)". Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2014.
- er-Râzî, Ebu Bekir. *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-rûhânî)*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. M. İskenderoğlu ve A. Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulûmiddin*, çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, ty. 3. cilt.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İlahi Saadet Mîzânü'l-Amel*. İstanbul, Hisar Yayınları: 2014.
- İsfahânî, Rağıb. *Erdemli Yol*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- İbn Hazm. *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*. çev. Mustafa Çağrı. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- İbn Miskeveyh. *Ahlâk Eğitimi (Tehzibü'l-Ahlâk)*. çev. A. Şener vd. Ankara: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- İmamoğlu, Ragıp. *İyilerin Ahlâkı (Ahlaku'l-Muhsinîn)*. Doğu Matbaası, 1965.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Hüseyin Vâiz-i Kâşifi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 16-17. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kâşifi, Hüseyin Vaiz. *Ahlâk-ı Muhsinî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2829 nüshası.

- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. çev. Rüştü Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Kindî, Yakub b. İshak. "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri". *Kindî Felsefi Risaleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.
- Koyuncu, Fatih. *Enîsü'l-Ârifîn Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Levend, Agâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Nizamülmülk. *Siyasetnâme*. çev. Nurettin Bayrutlugil. İstanbul, Dergâh Yayınları: 2017.
- Oktay, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Özçelik, Kenan. "Âşık Çelebi Terceme-i Ravzatü'ş-Şüheda (İnceleme-Metin)". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015.
- Şahinoğlu. M. Nazif. "Ahlâk-ı Muhsinî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 17. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Tûsî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

TARİKATLARIN DİNÎ GRUPLAR TİPOLOJİSİNDEKİ YERİ VE SOSYAL FONKSİYONLARI*

İsmail Kaya

Dr., Düzce Turgut Özal Anadolu Lisesi

ikayatr@gmail.com

Orcid: 0000-0001-6920-7358

Öz

Din sosyolojisinin temel ilgi alanlarından birisini dinî gruplar oluşturmaktadır. Dinî grupları, sosyal grupların bir alt başlığı olarak ele almak mümkündür. Dinî gruplarla ilgili olarak oluşturulan tipolojiler ise, dinî gruplar arasındaki farkları belirterek yapılan tasniflerdir. Max Weber, dinî grup incelemelerinde bir tipoloji geliştiren ilk sosyologdur. Weber'in tipolojisinde iki yapı ortaya çıkmaktadır. Bunlar farklı şekillerde tanımlanabilen kilise ve mezheptir. Özellikle Weber'in dinî gruplar tasnifi Batı ile sınırlı kalmış, bu yüzden dinî grup tipolojileri genellikle kilise kavramını merkeze almıştır. Bu açıdan sosyolojik olarak kilise, kendisini gerçeğin tek temsilcisi olarak kabul eden dinî örgütler için kullanılagelmiştir. Böyle bir yaklaşım temel kabul edildiği için İslamiyet ve diğer dinleri açıklamada, geliştirilen tipolojiler yetersiz kalmıştır. Bu yüzden yakın dönemde yeni dinî grup tipolojileri geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede kilise ve mezhebin dışında kült, denomination, yeni dinî hareketler (YDH), tarikat ve cemaat gibi kavramlar geliştirilmiştir. Bu makalede dinî gruplarla ilgili tipolojiler incelenmiş ve tarikatlar sosyal fonksiyonları bakımından ele alınmıştır. Eğitim, ekonomi ve siyaset açısından sağladıkları katkılar da bu çerçevede değerlendirilmiştir. Sonuç itibarıyla tarikatların toplumsal yaşam koşullarına karşı bir cevap oluşturduklarını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dinî Grup, Dinî Grup Tipolojileri, Tarikat, Sosyal Fonksiyon

PLACE AND SOCIAL FUNCTIONS OF ORDERS IN THE TYPOLOGY OF RELIGIOUS GROUPS

Summary

Religious groups constitute one of the main areas of interest in the sociology of religion. It is possible to treat religious groups as a subtitle of social groups. Typologies created in relation to religious groups, on the other hand,

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 23 Temmuz/July 2020; **Kabul/Accepted:** 14 Ağustos/August 2020; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atıf/Cite as:** Kaya, İsmail. "Tarikatların Dinî Gruplar Tipolojisindeki Yeri ve Sosyal Fonksiyonları". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036937>. Bu makale, "Osmanlılarda Devlet - Dinî Gruplar İlişkisinde Bir Model Olarak Meclis-i Meşayih" isimli Doktora tezimizden üretilmiştir.

are classifications made by specifying differences between religious groups. In this context, concepts such as cult, denomination, New Religious Movements (NRM), order and congregation were developed separately from the church and sect. In this article, typologies related to religious groups were examined and orders were discussed in terms of their social functions. Their contributions in terms of education, economy and politics were also evaluated within this framework. As a result, it is possible to say that orders create a response to social living conditions.

Religious groups come across as the basic social form of interaction between religion and society. Religious groups, which form a special form of social groups, differ from other group structures in terms of content and function. Sociologically, the concept of religious groups refers to religious formations that differ within a society.

Religious groups that exist in the social layer can sometimes take on a completely different form due to issues such as the geography in which they live, the State, previous admissions, and the influence of established culture. For this reason, the classification of religious groups has become important, and in the Sociology of religion, religious groups are divided into two according to classical typology: natural religious groups and purely religious groups. In addition, two structures appeared in Weber's typology, which subjected religious groups to a typological classification for the first time, which are churches and sects. Apart from the church and sect, in the context of recent typologies denomination, cults, new religious movements (NRM), congregations and orders are also prominent.

Religious warning, protest and protest movements, or religious movements caused by various differences of opinion on religious issues or other internal and external reasons, may allow the formation of new religious groups and congregations. In this context, orders aim to follow that path by reaching the right path and attract supporters to their side. Orders are groups that do not separate from the main religious structure in order to live religious life more sincerely, stricter and more intimately, but in a basic sense direct criticism of this structure. While orders emerged in their early periods as a way of staying away from society in an individual sense, over time they became collective and took the form of congregations with their theoretical, practical and growth capacity.

Socioeconomic, political and cultural reasons can also be considered to play an important role in the spread of orders on the social base. For example, during the 13th century, the Mongol invasion was effective in increasing the number of orders in Anatolia. As a result of the looting and looting that came with the invasion, it seems that the hope of the people who were left

unprotected and unclaimed depends on the indoctrination of the order and sheikhs. From this point of view, orders play an important role in maintaining and maintaining social identity during periods of social crisis. In such cases, orders provide an ontological sense of trust to their followers.

Orders have an important function in preserving common values in situations such as migration and modernization. In parallel with rapid industrialization and dizzying changes, various problems are encountered, especially in large cities, such as business, housing, relations with official institutions. In the face of these problems, orders were not content with being a religious organization, they created an intermediate form of relationship, working as a social security mechanism, preventing individuals from being thrown away in social mobility such as immigration. By presenting a worldview to its members, instilling a mentality and defining religious and worldly principles about how they can continue everyday life, orders undertake a socialization function in society from a sociological point of view.

Orders are religious subgroups that have played the role of a socializing agent in Turkish social life throughout history. The orders, which played an active role in the entry of Islam into Anatolia, also performed important functions throughout the Seljuk and Ottoman history. As a matter of fact, although dervish lodge and orders are banned in modern Turkey, these groups have been able to maintain their functions by changing their identity. Large commercial companies, educational and charitable institutions, important media organizations, even some political formations have been able to perform a very functional task in social life.

As a result, it can be said that orders have over time taken on almost every aspect of social, economic, cultural and religious life.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Group, Religious Group Typologies, Order, Social Function

Giriş

Araştırmamızın konusu, sosyolojik çerçevede ele alınan dinî bir grup türü olarak tarikatlardır. Tarikatların toplum hayatında ne gibi fonksiyonlar icra ettikleri ve bunu hangi araçlarla yerine getirdikleri çalışmamızın ana problemini oluşturmaktadır. Bu problemin araştırılması, sosyolojik anlamda grup ve dinî grup kavramlarını yakından incelemeyi gerektirmektedir. Zira problem bu sosyolojik zeminde tartışılacaktır. Birbirleriyle etkileşim halinde olan ve en az iki kişiden meydana gelen topluluklara grup denmektedir. Dinî grup ise sosyal grubun özel bir türü olarak Tanrı ile insan arasında örüntüleşmiş ilişkileri paylaşan bireyler tarafından meydana getirilen sosyal yapıdır. Dinî grupların ve özelde tarikatın hem sosyolojik hem de dinî boyutlu olması meseleyi din sosyolojisinin önemli bir problemi haline getirmektedir. Bu

nedenle çalışmamızda dinî grupların sosyolojik temelleri de ele alınacaktır. Böylece dinî grupların çeşitleri, örgütlenme biçimleri ve farklı tipolojileri ortaya konulmuş olacaktır. Tarikatların dinî gruplar içindeki yerini ve özelliğini tespit etme gayesi, bizi dinî grupları doğal dinî grupları ve dinden doğan gruplar şeklinde sınıflandırarak incelemeye ve bu doğrultuda hem klasik dinî grupların hem de çağdaş dinî grupların sosyolojik tasniflerini incelemeye sevk etmiştir.

Makalede, geleneksel dinî grup tipolojileri ele alındıktan sonra cemaat, mezhep ve tarikat kavramları bağlamında sosyolojik tabanda dinî grup kategorilerine değinilecek ve ana dinî gruba yönelik itirazların sonucunda ortaya çıkan tarikatlar sosyolojik olarak analiz edilecektir. Tarikatların sosyal açıdan üstlendiği fonksiyonlar çalışmamızın ana eksenini oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda çalışmamızın kapsam ve sınırlılıklarını da belirlemektedir. Tarikatları bütün yönlerden mutlak olarak incelemek bu araştırmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle biz, çalışmayı tarikatların sosyal fonksiyonlarıyla sınırlandırdık. Bir diğer sınırlılık, tarikatların fonksiyonlarını sosyal hayatta yasal olarak tanındığı Cumhuriyet öncesi dönemdeki görünüşleriyle ele almaktır. Bundan dolayı tarikatları modern görünüm ve işlevleriyle inceleme yönüne gitmedik.

Tarikat, İslam toplumları ile sınırlı olmayan evrensel bir olgu olduğu için meseleyi olabildiğince bütün dinî toplulukları kapsayacak şekilde inceledik. Ancak etkilerini daha iyi ifade edebilmek için Müslüman toplumdaki tecrübelerle daha çok yer verdik. Çalışmada tarikatla yakın bağıntısı sebebiyle mistisizm ve tasavvufa da değineceğiz. Böylece dünya genelindeki mistik hareketler ile İslami tasavvufun kurumlaşmış şekli olan tarikatların benzer ve farklı yönlerini tespit etmeye çalışacağız. Hem Zengin'in hem de Filiz'in belirttiği gibi mistik hareketler ile tarikatlar arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Örneğin tarikatlar dinî kökenli iken, mistisizmde felsefi boyut ağır basmaktadır. Mistisizmde bir pasiflik göze çarparken tarikatlar çok aktif olmak yapılarıdır. Mistikler toplumsal hayatta yer almazlar ama tarikat mensupları hayatın içindedirler. Tarikatta bir şeyh ve intisap söz konusu iken mistisizmde bu unsurlar yer almaz. Tarikatlarda belirli vird ve zikirler varken mistisizmde bunlara rastlanmaz. Tarikat müntesibi öze dönükken mistikler dışa dönüktür.¹

Makale çalışmamızın önemini ortaya koymak açısından bu alanda yapılmış bazı çalışmalara değinmek istiyoruz. Dinî gruplarla ilgili olarak yapılmış

¹ Ahmet Yaşar Zengin, "Tasavvuf ve Mistisizm", *İslami Araştırmalar Dergisi* 12, no. 3-4 (1999): 367-370; Şahin Filiz, "Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar", *Diyanet İlmî Dergi* 30, no.1 (1994): 103-123.

bazı çalışmalar şunlardır: Özcan Güngör'ün "Türkiye'de Dinî Gruplar"², Adem Efe'nin "Dinî Gruplar Sosyolojisi"³, Hüseyin Bal'ın "Din Sosyolojisi Din Olgusu, Dinî Gruplar, Yöntem"⁴ ve Celaleddin Çelik'in "Türkiye'de Dinî Grupların Sosyolojisi"⁵. Makale düzeyinde ise Ünver Günay'ın "Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye'sinde Dinî Gruplar"⁶, Ahmet Faruk Kılıç'ın "Din Sosyolojisinde Dinî Grup Tipolojileri"⁷, Nuri Tınaz'ın "A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies"⁸ ve Abdülbaki Kinsün'ün "Dinî Gruplar Sosyolojisi"⁹ adlı çalışmaları örnek verilebilir. Tarikatları dinî ve tasavvufî yönleriyle inceleyen birçok çalışma bulunmakla birlikte çalışmamızın amacına nispeten yakın olan iki çalışmadan bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi Ahmet Cahid Haksever'e ait olan "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar: Bektâşilik ve Nakşibendilik Örneği"¹⁰ adlı makale, diğeri ise Dzemal Cehajic'e ait olan "Nakşibendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Sosyo-Politik Durumları"¹¹ adlı makaledir. Ancak bu makalelerin çalışmamızdaki amaç, problem ve içerik ile birbir örtüşmediğini söyleyebiliriz.

Araştırmamız literatüre dayalı olduğu için bu konuda yapılmış olan çalışmalarını inceleyeceğiz, yapılmış tasnifleri karşılaştıracakız, ortaya atılan görüş ve tezleri analiz ederek problemimizi açıklığa kavuşturma yeterliliği açısından değerlendirecek ve yorumlayacağız. Aynı konuda ileri sürülen farklı görüşleri karşılaştırmalı olarak analiz edeceğiz ve muhtemel sonuçları

² Özcan Güngör, *Türkiye'de Dinî Gruplar* (Ankara, Son Çağ Yayıncılık, 2019).

³ Adem Efe, *Dinî Gruplar Sosyolojisi*, (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013).

⁴ Hüseyin Bal, *Din Sosyolojisi Din Olgusu, Dinî Gruplar, Yöntem* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 149

⁵ Celaleddin Çelik, *Türkiye'de Dinî Grupların Sosyolojisi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2011).

⁶ Ünver Günay, "Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye'sinde Dinî Gruplar", *Toplum Bilimleri Dergisi* 4, no.7 (2010): 7-52.

⁷ Ahmet Faruk Kılıç, "Din Sosyolojisinde Dinî Grup Tipolojileri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5, no. 13 (2007): 37-58, erişim: 02 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/en/pub/ded/issue/29188/312521>.

⁸ Nuri Tınaz, "A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, no. 13 (2005): 63-108, erişim: 25 Haziran 2020, http://isad.isam.org.tr/ydata/sayi13/isad013_tinaz.pdf.

⁹ Abdülbaki Kinsün, "Dinî Gruplar Sosyolojisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, no. 8 (2016): 210-227, erişim: 26 Haziran 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/277696>

¹⁰ Ahmet Cahit Haksever, "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar: Bektâşilik ve Nakşibendilik Örneği", *Ekev Akademi Dergisi – Sosyal Bilimler* 13, no. 38 (2009): 39-60, erişim: 06 Ağustos 2020, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01777/2009_38/2009_38_HAKSEVERAC.pdf.

¹¹ Dzemal Cehajic, "Nakşibendî Tarikatının Bosna Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Genel Politik Durumları", çev. Halil İbrahim Şimşek, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 2, no. 5 (1999): 377-386, erişim: 06 Ağustos 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51609>.

değerlendireceğiz. Bütün bunlardan hareketle tarikatların çok çeşitli sosyal fonksiyonlar icra ettiği varsayımımızın ne derece doğrulandığını ya da yanlışlandığını anlamaya çalışacağız.

1. Sosyolojik Olarak Dinî Grup

Sosyolojik anlamda grupları inceleyebilmek için öncelikli olarak sosyal yapı kavramına bakmak gerekir. Sosyal yapı, Sosyoloji Sözlüğünde: “*Toplumsal davranışlarda yinelenen kalıplar ya da daha özgül kapsamda, bir toplumsal sistemin veya toplumun farklı öğeleri arasındaki düzenli ilişkiler için esnek biçimde kullanılan bir terim*”¹² olarak tanımlanmaktadır. Buna göre bir toplumdaki farklı akrabalık, dinî, siyasi, ekonomik kurumlar o toplumun yapısını meydana getirirler.¹³ Sosyal yapı; hem en küçük hem de en büyük sosyal grup seviyesinde bir toplumsal grubun örgütlenme şekli ve bu örgütlenme şekliyle meydana gelen ilişkiler ağının kalıplaşmış bütünüdür biçiminde tanımlanabilir. Bu çerçevede toplumsal hayatta bulunan sosyal örgütler, teşkilatlar, gruplar, statü ve roller, değer ve normlar sosyal yapının unsurları olarak düşünülebilir.¹⁴

Grup sözcüğü, 18. yüzyıldan sonra sosyal bir anlam kazanarak tüm dillerde kullanılmıştır.¹⁵ Bir topluluğun grup olarak nitelendirilebilmesi için ortak bir hedef doğrultusunda bir arada bulunmaları ve etkileşim halinde varlıklarını sürdürmeleri gerekir.¹⁶ Buna bağlı olarak grup, birbiriyle etkileşim halinde olan iki veya daha çok bireyden oluşan bir topluluk olarak tanımlanabilir.¹⁷

Fichter’e grup şu özellikleri taşımaktadır:

1- Grup hem üyeleri hem de dışardaki gözlemciler tarafından tanınabilir melidir.

2- Gruplar toplumsal yapılardır.

¹² Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay ve Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 804.

¹³ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011), 332.

¹⁴ Adem Efe, *Dinî Gruplar Sosyolojisi*, 22-23; Niyazi Akyüz, “Doğal Dinî Gruplar (Aile – Klan – Köy – Şehir – Milli Din)”, *Dinî Gruplar Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2016), 62; Faruk Evrenk, “Dinî Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Haritası (Isparta Örneği)”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 6, no. 11 (2012): 292, erişim: 05 Temmuz 2020, http://toplumbilimleri.com/?mod=makale_tr_ozet&makale_id=206.

¹⁵ Zülfiyar Durmuş, “Kur’an-ı Kerim’de Sosyal Gruplar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, no. 3 (2003): 18, erişim: 26 Haziran 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4522/62218>.

¹⁶ Müzeyyen Gönüllü, “Grup ve Grup Yapısı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2, no. 1 (2001): 191, erişim: 28 Haziran 2020, <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/99.pdf>.

¹⁷ Özcan Güngör, *Türkiye’de Dinî Gruplar*; Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2008), 257; Gülay Cezayirli, “Dinî Grup ve Toplumsal Grup”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, no. 1 (1997): 365, erişim: 01 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40666/489666>.

- 3- Grupta yer alan her bir üye kendi sosyal rolünü oynar.
- 4- Grubun sürekliliği açısından karşılıklı ilişkiler önem taşır.
- 5- Her grup içerisinde rollerin oynandığı yolları etkileyen davranış normları bulunur.
- 6- Grubun müntesipleri ortak ilgi/çıkar ve değerleri paylaşır.
- 7- Grup davranışlarının ulaşmaya çalıştığı toplumsal amaçlar bulunmalıdır.
- 8- Bir grubun görece de olsa sürekliliği olmalıdır.¹⁸

İnsan dış dünyaya ve ötekilere grubun kendisine kazandırdığı bakış açısı ile bakar ve yaşanan durumları öylece yorumlayarak anlamlandırır.¹⁹ Grup, bir düzene sahiptir ve süreklilik arz eder. İhtiyaçların karşılanması için bir araya gelen gruplarda, grup üyelerinin takip edecekleri standartlar belirli-dir.²⁰

Grubun ortaya çıkabilmesi için; grup mensupları arasında farkındalığın gelişmesi, ortak ilgi ve değer paylaşımı, grup mensuplarının arasında davranışların öngörülebilmesi, davranışların ortak değer ve normlar çerçevesinde düzenlenmesi, bireylerin ortak hedeflere ulaşması için aidiyet ve iş birliğinin sağlanması ve grupla bütünleşilmesi²¹ gerekmektedir.

Sosyal grubun özel bir şekli olan dinî gruplar ise Tanrı ve insan arasındaki örüntüleşmiş bir ilişkiyi paylaşan kişilerce oluşturulmuştur. Sosyal bilimcilerin benzer dinî değerleri paylaşan ve ortak dinî davranış örüntülerini yerine getiren kişiler üzerinde odaklanmalarıyla²² ifade edilen dinî gruplar oldukça uzun bir tarihe sahiptir.²³ Bu çerçeveden bakıldığında dinî grup ifadesi, genel anlamda, dinsel amaç, kaygı ve yönelimlerden ortaya çıkan grup biçimleri şeklinde düşünülebilir. Zira sosyal grupların temel özelliklerini ve fonksiyonlarını dinî gruplarda da görmek mümkündür.²⁴

¹⁸ Güngör, *Türkiye’de Dinî Gruplar*; Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji Temeller Kavramlar Kurumlar* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2009), 153-157; Abdülhamit Budak, “Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)” (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2014), 7; İbrahim Bozacı ve Yunus Bahadır Güler, “Dinî Grup Bağlılığı ile Tüketici Tercihleri İlişkilerinin İncelenmesi: Kırıkkale İlinde Gerçekleştirilen Bir Alan Araştırması”, *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 3, no. 3 (2015): 165, erişim: 03 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/intjscs/issue/8669/108250>.

¹⁹ Celaleddin Çelik, “Dinî Gruplar Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyığıt (Konya: Palet Yayınları, 2014), 279.

²⁰ Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 244.

²¹ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Atilla Kitabevi, 2001), 52-54.

²² Güngör, *Türkiye’de Dinî Gruplar*.

²³ Abdülbaki Kınısün, “Dinî Gruplar Sosyolojisi”, 219.

²⁴ Cemal Özel, “Seküler Zihin, Devlet ve Dinî Gruplar: Seküler Kesimin Dinî Grup Algısı Üzerine Bir Araştırma”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 8, no. 16 (2014): 12, erişim: 27 Haziran 2020, <http://toplumbilimleri.com/?mod=tammetin&makaleadi=&makaleurl=4d59110d-203e-4534-b355->

Dinî gruplar din ve toplum arasındaki etkileşimin temel sosyal formu olarak karşımıza çıkarlar. Toplumsal grupların özel bir biçimini meydana getiren dinî gruplar içerik ve işlev açısından diğer grup yapılarından farklılaşırlar. Sosyolojik olarak dinî gruplar kavramı bir toplum içinde farklılaşan dinî oluşumları ifade eder.²⁵

Dinî grup aynı düşünce ve eğilimler içerisinde genel sosyal sistemde birbirinden farklılaşan, farklılaştığı noktalar ile somut bir örgütlenme biçimine sahip, din dili, hareketlilik ve örneklik yönüyle ana yapıyla arasına sınır çizen toplumsal grupları dile getirmek için kullanılmaktadır. Dinî gruplarda süreklilik içinde amaçlı, örgütlü ve kurallı ilişkilere yer verilmekte ve bu durumun meydana getirdiği uzmanlaşma göze çarpmaktadır.²⁶

Aynı dine inanan kimseler bir birlik, topluluk ve grup meydana getirirler.²⁷ Bu açıdan kavramın, yoğun bir manevi hayat sürme isteğinin bir araya getirdiği insan toplulukları şeklindeki genel tanımı daha anlamlıdır. Başka bir ifadeyle, insanların din eksenli olarak dinî norm ve değerlerin, kendine özgü bir biçimde şekillendirdiği ve karşılıklı rollerini yerine getirmek üzere bir araya gelmesinden oluşan insan topluluklarına dinî grup denilmektedir.²⁸ Dinler varlıklarını grup özelliği taşıdığı ilk oluşum dönemlerindeki çekirdek yapılanmaya borçludur. Bu bağlamda dinî gruplar üç boyuta sahiptir. Bunlar; bilişsel, davranışsal ve maddî boyuttur. Dinî grubun bilişsel boyutunu grubun mitolojisi, teolojisi ve ideolojisi oluşturur. Davranışsal boyutunu ibadetleri, törenleri ve dinî hayata ilişkin eylemleri meydana getirir. Maddî boyut ise kullanılan ve bir mana yüklenen mekân, araç ve nesnelere.²⁹

Hemen hemen bütün dinlerin ortaya çıkışında, ilk cemaatin bir alt dinî grup olarak şekillendiği görülebilir. Dinî liderin ölümüyle grubun parçalanma veya dağılma tehlikesi ilk çekirdek kadronun çabalarıyla engellenir. Dinî grubun devamlılığını sürdürmek için ölen liderin karizmatik şahsiyetinin yerine dinî inanç, ritüel ve öğretilerin kurumsallaşması süreci başlar.

da60189f41011.pdf&key=379; Niyazi Akyüz, "Dinlerin Teşekkülünde Dinî Liderlerin Karizması", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 1, no. 3 (1999): 44, erişim: 03 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4440/61172>.

²⁵ Çelik, "Dinî Gruplar Sosyolojisi", 280.

²⁶ Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 112; Mehmet Ali Büyükkara, "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 7, no. 7 (2007): 108, erişim: 30 Haziran 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/16722/173893>.

²⁷ Ünver Günay, "Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye'sinde Dinî Gruplar", 14-15.

²⁸ Hüseyin Arslan, "Dinî Gruplar ve Siyaset: Yeni Asya Grubu Örneği" (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2011), 17.

²⁹ Hüseyin Bal, *Din Sosyolojisi Din Olgusu, Dinî Gruplar, Yöntem*, 149.

Grubun artık varlığını sürdürmesinde liderin bırakmış olduğu inanç, eylem ve geleneklerle gelişen kurumsal bağlar etkili olmaya başlar.³⁰

Zaman içerisinde gerek toplumsal grubun genişlemesi ve farklılaşması, gerekse de farklı dinî ve kültürel yapılarla yaşanan karşılaşmalar dinî kurum-sallaşmanın diğer sebepleri arasında gösterilebilir.³¹ Dinî kurumsallaşması ve güçlenerek farklı coğrafya ve kültürlerle karşılaşması sonucunda ortaya çıkan felsefi, sosyal, ekonomik ve kültürel şartlar bazı sorunlara yol açar. Dolayısıyla anlama ve yorum farklılıklarına dayanan içsel ve teolojik olmakla birlikte birçok dış etkene de dayanan ana gövdeye yönelik dinî itiraz, ikaz, tartışma ve protestolardan kaynaklanan çeşitli zühd ve takva grupları, tarikat ve mezhepler ortaya çıkar.³²

Aslında dinî kendisi bir itirazın sonucudur. Genellikle din, inanç ve ah-lak konularında eksikliklerin bulunduğu, hak ve adaletin görülmediği sosyal yapılara karşı bir tepki olarak doğar ve bu sorunlara çözüm önerileri sunar. Bu bağlamda bir din içerisindeki dinî grup da o dinî algılayışın belli yönlerine, yorumlama ve uygulama yetersizliklerine karşı bir protesto ve yeni bir çözüm yolu olarak doğar.³³

Dinî örgütlenmenin teşkilat yapısı üzerine şekillenen tartışmalar da dinî itiraza dönüşebilmektedir. Özellikle dinlerin yönetim ihtiyacı, yönetim içeri-sinde bir kurumsallaşmaya neden olmaktadır. Ancak dinî bürokratik yapı-lanması, bazı idari sorunlara davetiye çıkarır. Bu sebeple, dinî hiyerarşiler dü-zeni ortaya çıkar.³⁴

Toplumsal tabakada varlığını sürdüren dinî gruplar, yaşadıkları coğ-rafya, devlet, önceki kabuller, yerleşik kültürün etkisi gibi hususlardan dolayı bazen bambaşka bir şekle bürünebilmektedir.³⁵ Bu yüzden dinî grupları sınıf-landırma durumu önem kazanmış ve Din Sosyolojisinde dinî gruplar klasik-leşmiş tipolojiye göre ikiye ayrılmıştır: Tabii Dinî Gruplar ve Sırf Dinî Grup-lar.³⁶

1.1. Doğal/Tabii/Özdeş Dinî Gruplar

Doğal veya tabii dinî gruplar, dinî antik zamanlarda kabile ve aile gibi kan birlikteliğine bağlı doğal gruplar içinde oluşmuştur. Aile, klan ve kabile

³⁰ Çelik, "Dinî Gruplar Sosyolojisi", 281-282.

³¹ Niyazi Akyüz, "Toplumsal Gruplaşma ve Din", *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Ak-yüz ve İhsan Çapçioğlu (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008), 271.

³² Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014), 154.

³³ Mustafa Aydın, *Sistemik Din Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 175.

³⁴ Celaleddin Çelik, *Türkiye'de Dinî Grupların Sosyolojisi*, 15.

³⁵ Özcan Güngör, "Aleviliğin Caferilikle İlişkinin Sosyolojik İçerik Analizi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, no. 71 (2014): 84, erişim: 25 Haziran 2020, http://isam-veri.org/pdfdrq/D01093/2014_71/2014_71_GUNGORO.pdf.

³⁶ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013), 65.

mensuplarının karşılıklı ilişkilerini biyolojik, fiziksel ve sosyal faktörler belirler; köy, kasaba ve site halkları coğrafi etkenlerle birbirlerine bağlanmışlardır. Farklı çaba ve çalışmalar bu temele yeni kuvvetler katarak onu güçlü ve etkili kılmaktadır.³⁷

Doğal grubun gücünü artıran ana faktörlerden birisi din bağlılığıdır. Gerçekte doğal bir grubun dinî tavrını belirleyen iki faktör vardır: Kutsalı anlatan kişisel bir tecrübe ve gelenek.³⁸ Doğal dinî gruplar; aile³⁹, klan/sop⁴⁰, köy ve şehirler⁴¹ ve milli topluluklardır.⁴² Ayrıca yaş ve cinsiyet grupları da⁴³ dile getirilebilir.

1.2. Dinden Doğan Gruplar/Sırf Dinî Gruplar

Sırf dinî gruplar ilerleyen dönemlerde dinden kaynaklanan ya da dine bağlı olarak oluşan gruplardır. Bu gruplara örnek olarak cemaatler, kiliseler, tarikatlar ve mezhepler verilebilir. Doğal grup ile dinî grubun eşit kabul edildiği doğal dinî gruplara bireyler dünyaya geldikten sonra doğal olarak katılım gösterirken sırf dinî gruplara ise ya seçim ya da karar yoluyla dâhil olabilmektedirler.⁴⁴ Dinden doğan guruplara, çok tanrılı halk dinleri içinde de rastlanabilir. Çok tanrılı halk dinlerinde bu tip guruplar başlıca iki şekilde karşımıza çıkar ki bunlar; gizli cemiyetler ve sır cemiyetleridir.⁴⁵

2. Dinî Grup Tipolojileri

Dinî grup tasnifleri, din sosyolojisinin önemli konularından birisini oluşturmaktadır. Bu yüzden ideal tiplerin aynı şemada sınıflandırılması gerekmektedir.⁴⁶ Bu bağlamda dinî grupları tipolojik bir sınıflandırmaya ilk kez

³⁷ Mehmet Taplamacıoğlu, *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 28; Kurt, *Din Sosyolojisi*, 147.

³⁸ Mehmet Taplamacıoğlu, "Din ve Toplum İlişkileri ve Dinî Gruplar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, no. 1 (1965): 14, erişim: 03 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/586190>.

³⁹ Hüseyin Bal, "Dinî Grupların Anlamı, Sınıflandırılması ve Alevi-Bektaşî Gruplar", *Zeitschrift für die Welt der Türken (ZfWT)* 3, no. 3 (2011): 26, erişim: 27 Haziran 2020, <https://www.diewelt-dertuerken.org/index.php/ZfWT/article/viewArticle/245>.

⁴⁰ Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi Din Kültür ve Toplum İlişkileri*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Literatürk Yayınları, 2012), 43; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 267.

⁴¹ Zeki Arslantürk ve Niyazi Akyüz, *Din Sosyolojisi II Sosyal Dinamik Bünye Analizleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 191.

⁴² Çelik, *Türkiye'de Dinî Grupların Sosyolojisi*, 9.

⁴³ Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, "Dinî Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dinî Hareketler", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 514.

⁴⁴ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 23.

⁴⁵ Joachim Wach, "Toplumun Sırf Dinî Teşkilatlanması", çev. M. Rami Ayas, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 19 (1971): 185, erişim: 05 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40726/490735>.

⁴⁶ Ahmet Faruk Kılıç, "Din Sosyolojisinde Dinî Grup Tipolojileri", 39.

tabi tutan Weber'in tipolojisinde iki yapı ortaya çıkar ki bunlar kilise ve mezheptir.

2.1. Kilise ve Sekt

Weber, mezhep ve kilise arasındaki değişkenleri, üç temel sacayağı üzerinde belirlemektedir. Bunlar; üyelik, yönetim biçimi ve siyasal karakterdir. Üyelik açısından kilise, tüm kamu bireylerini kapsayan ve çoğunlukla bir sosyal bünyede dünyaya gelen bireylerin kaçınılmaz bir şekilde üyesi oldukları bir kurum iken mezhepler, bilinçli ve gönüllü olan demokratik bir yapıya dayanmaktadır.⁴⁷ Yönetim açısından kilise, ruhbanlar eliyle idare olunan hiyerarşik bir teşkilatlanma iken; mezhep, bireysel karizmanın şekillendirdiği birbirine eşit bireylerden meydana gelen bir organizasyondur. Politik yönden kilise, siyasetin dışında değildir ve insanlar iç içedir, mezhepler ise, çoğunlukla siyaset karşıtıdır.

Weber, karizma analizine dayanarak kilise ve sekt arasında bir ayrım yapar.⁴⁸ Sekt daha çok kilise dışında kalan dinî hareket ve teşkilatları tanımlamak amacıyla kullanılan bir kavramdır. Bu bağlamda iki boyut ön plana çıkmaktadır: Birincisi, mevcut bir mezhepten koparak ortaya çıkan sektler itibari dinî gruplar olarak tanımlanabilir. İkincisi, sekt terimi, ait oldukları dinsel geleniğin çok yoğun bir biçimine sahip gruplar için kullanılabilir. Sekt ve toplum arasında şüpheye dayalı bir ilişki vardır; sektler toplumu ahlaki ve dinî yozlaşmaya açık ve tehlikeli olarak addederken toplumda ise sektlere sapkın ve problemlili dinî gruplar gözüyle bakılabilmektedir.⁴⁹

Örgütsel açıdan sektler, kiliselerden daha az formel bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, kilise üyeleri pasif olma eğilimindeyken sekt üyeleri genellikle ibadet esnasında oldukça kendiliğinden ve duygusaldır. Bu yüzden sektler, özellikle kişisel dönüşüm ve yeniden doğuş kavramlarına büyük bir önem vermektedir. Kendisini sosyal olarak dışlanmış olarak gören insanlara kişisel tatmin ve kurtuluş vaadinde bulunmaktadır.⁵⁰ Sektler içsel bir mükemmelliği hedefleyen küçük gruplardır ve üyeleri arasında doğrudan kişisel dostluklar bulunabilir.⁵¹

⁴⁷ Inger Furseth ve Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapçoğlu ve Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013), 246; John J. Macionis, *Sociology* (Pearson Education Limited, 2018), 517.

⁴⁸ Nuri Tınaz, "A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies", 66.

⁴⁹ William Sims Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements* (New York: Routledge, Inc. 1997), 23.

⁵⁰ John J. Macionis & Ken Plummer, *Sociology A Global Introduction* (Pearson Prentice Hall, 2008), 615.

⁵¹ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion Theoretical and Comparative Perspectives* (New York and London: Routledge, 2002), 231.

2.2. Mezhep

Genel anlamıyla mezhep, siyasi, sosyokültürel ve ekonomik şartların değişimiyle ilintili olarak dinin idraki ve yaşama uyarlanmasında meydana gelen yorum ve görüş farklarının kurumsallaşmasıdır. Mezhep, inanç gruplarının “yaşadıkları dünyaya verdikleri bir cevaptır”.⁵² Yani mezhep, dinî örgütlenmenin toplumsal ve tarihi şartlara göre değişen bir tipini de ortaya koymaktadır. Aslında Hıristiyanlıktaki mezheplerin farklı dinler gibi düşünülmesine rağmen, İslam Dünya’sında siyasi ve itikadi mezhepler biçiminde gruplandırılması, bu yapısal değişikliklerden dolayıdır.⁵³

Batılı din bilimi insanlarının yaklaşımına göre mezhep; kendi bağlılarını, sosyal yapıdaki düşük katmanlardan oluşturan, doktrin, dinsel otorite ve pratiklere muhalefet ederek yeni bir dinî ve ahlaki düzen meydana getiren protesto ve itiraz hareketleridir.⁵⁴ Batı Dünyasında mezheplerin oluşum dönemi, kilisenin, devletle ilişki düzeyini üst seviyede tutarak hâkim zümrelere destek vermesine karşı itiraz eden bir anlayışla belirmektedir. Mezhep bağlamında karizma, dinî grubun lideri etrafında biçim alırken, kilisede ise karizma, dinî makama ve onu temsil eden görevlilerle anılmaktadır.⁵⁵ Mezheplerin belirli bir gelişimle din veya kilise haline geçmeleri de muhtemeldir.⁵⁶ Buradan hareketle mezhep; ilk olarak sistematik ve organize yapıdan kopmayı, büyük grubun anlam evreninden ayrılmayı ve çeşitli kavramları kısmi olarak kendi kavramları şeklinde benimsemeyi dile getirmektedir. İkinci olarak da bir mezhebin diğer mezheplerle yeknesak bir yapı meydana getirmesi anlamına gelmektedir.⁵⁷

2.3. Denomination

Mezhep manasında kullanılan, fakat ikinci nesil mezhepler olarak da tanımlanabilecek olan denomination, özellikle toplum katmanlarının orta gruplarına seslenen ve dünyevi hedefleriyle farklılık gösteren mezhep tarzındaki yapılardır. Bu çerçevede, daha dünyevi bir karakter taşıyan denominationlarda, ahlaki tavır ve dinî hassasiyetlerin daha esnek olduğu görülmektedir. Denominationların, dışarıda inanç gruplarına karşı, çoğulculuk eğilimi gösterdikleri öngörülmektedir.⁵⁸

Denomination, kilise ve sekin bazı özelliklerini gösterir. Bu durum nedeniyle, denomination, kilise ve sekt arasında ayırt edici bir aracı tip olarak

⁵² Kılıç, “Din Sosyolojisinde Dinî Grup Tipolojileri”, 51.

⁵³ Çelik, “Dinî Gruplar Sosyolojisi”, 286-287.

⁵⁴ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 158.

⁵⁵ Kılıç, “Din Sosyolojisinde Dinî Grup Tipolojileri”, 45.

⁵⁶ Çelik, *Türkiye’de Dinî Grupların Sosyolojisi*, 17.

⁵⁷ Niyazi Akyüz, “Dinlerin Teşkilatlanması”, *Dinî Gruplar Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2016), 206.

⁵⁸ Çelik, *Türkiye’de Dinî Grupların Sosyolojisi*, 18.

görülebilir.⁵⁹ Denominationda ruhbanlar bir yardımcı ve danışman konumundadır. Burada ruhbanlar ilahiyat kadar psikoloji eğitimi de alır ve kendilerine doğaüstü güçler atfedilmez. Denomination üyeleri, kendi inançlarını yerine getirirken diğer inançların yaşama hakkına da saygı duyarlar.⁶⁰ Bu anlamda denominationları devletten bağımsız ve dinî çoğulculuğu kabul eden yapılar olarak ele almak⁶¹ mümkündür. Herhangi bir denominationun üyesi kendi doktrinine sahip olmanın yanı sıra, başkalarının da farklı inançlara sahip olma hakkı olduğunu kabul eder.⁶²

Denomination, büyük bir dinî alt grubudur ve genellikle yasal bir dinî topluluk olarak kabul edilir. Geleneksel ve sosyal olarak baskın dinî doktrin ve değişen sosyoekonomik koşulların bir ürünü olarak örgütlenmiş yapı olarak da denominationlar tanımlanabilir.⁶³ Bu yapılarda gönüllük esas olmakla birlikte resmî kabul prosedürleri bulunur ve nadir de olsa yapıdan ihraç etme söz konusudur. Bu gruplara üyelikte büyük ölçüde sınıf bilinci önem taşımaktadır.⁶⁴ Bir sekte aksine, denomination dünyadan ödün vermeyen bir etiğe sahiptir. Bireysellik ve kişisel sorumluluk çok değerli hedeflerdir ve farklı dinî gruplar arasında bir arada var olma durumu söz konusudur.⁶⁵

2.4. Kült

Kültler, Batı Dünyasında İkinci Dünya Savaşı'nın ardından meydana gelen sosyokültürel faaliyetlerle ilintili olarak gündeme gelen yeni dinsel organizasyonları tanımlamaktadır.⁶⁶ Kültler, karmaşıklaşmış şehirlerde yaygınlaşmakta, ritüel anlayışında esneklik gösterebilmekte ve kült bağları farklı dinî grup ve kültürlerin törenlerine de katılabilmektedir.⁶⁷ Kültler özellikle tipik olarak yeni bir yaşam tarzı hakkında çekici bir mesaj sunan karizmatik çekiciliği yüksek insanların etkileyici mesajları çerçevesinde şekillenmektedir.⁶⁸

⁵⁹ Tınaz, "A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies", 79.

⁶⁰ Kılıç, "Din Sosyolojisinde Dinî Grup Tipolojileri", 45-46.

⁶¹ Macionis & Plummer, *Sociology A Global Introduction*, 882.

⁶² Macionis, *Sociology*, 516.

⁶³ Hamilton, *The Sociology of Religion Theoretical and Comparative Perspectives*, 232.

⁶⁴ E. Russell Richey, "Denominations and Denominationalism: Past, Present, and Future", *Word & World* 25, no. 1 (2005): 17, erişim: 04 Temmuz 2020, https://wordandworld.luthersem.edu/content/pdfs/25-1_Denominations/25-1_Richey.pdf.

⁶⁵ Tınaz, "A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies", 70.

⁶⁶ Suzanne Newcombe, "Cults: History, Beliefs, Practices", *Handbook of Religion with Traditions, Teachings and Practices*, ed. Terry C. Muck T - Harold A. Netland - Gerald Mcdermott (Baker Academic, 2014), 572.

⁶⁷ Çelik, *Türkiye'de Dinî Grupların Sosyolojisi*, 18.

⁶⁸ Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapçioğlu ve Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2009), 117.

Kültler özellikle kişisel ve toplumsal krizlere yeni kültürel tepki biçiminde ortaya çıkar ve yaşanan krizlerden çok sayıda kişi olumsuz yönde etkilendiği için bu dönemlerde gruplarına katılım açısından başarılı olurlar.⁶⁹ Kült büyük oranda dinî bir yapı olmasına rağmen toplumun kültürel gelenekleri dışında bulunur. Örneğin sektler geleneksel bir dinî içinden ortaya çıkarken kült tamamen başka bir şeyi temsil etmektedir.⁷⁰

Kültler gönüllü dernekler gibidir. Üye olmak istemeyenlerin dinî yaşamlarını ve davranışlarını düzenlemek için hiçbir iddiada bulunmaz. Üyelik aslında kalifiye kişilerle sınırlıdır ve içsel bir mükemmelliği hedeflemektedir.⁷¹ Dolayısıyla kültler toplumun bütünü değil bir kısmını kapsamına almaktadır.

2.5. Yeni Dinî Hareketler (YDH)

Din sosyologları, yakın tarihsel geçmişte ortaya çıkan yeni inanç grupları için daha objektif ve sosyolojik bir içerik barındıran “Yeni Dinî Hareketler (YDH)” kavramını kullanmaya başlamıştır.⁷² Bu hareketlerin doğuşunda şehirleşme ve sanayileşme önemli rol oynamıştır.⁷³ Modern dünyada YDH’leri anlamak ve açıklamak üzere Batı’da hatırı sayılır bir literatürün ortaya çıktığı, bu çerçevede birçok kuram ve model geliştirildiği ve dahası Sosyoloji disiplini içerisinde “Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi” adıyla yeni bir alt disiplinin ortaya çıktığı görülmektedir.⁷⁴

Bu tip gruplara katılmak; mahrumiyet içerisinde bulunan ve engellenmiş kişilere hem fiziksel hem de manevi ve psikolojik destek, güven, huzur ve

⁶⁹ William S. Bainbridge & Rodney Stark, “Cult Formation: Three Compatible Models”, *Sociological Analysis* 40, no. 4 (1979): 285, erişim: 05 Temmuz 2020, <https://academic.oup.com/socrel/article-abstract/40/4/283/1612715?redirectedFrom=PDF>.

⁷⁰ Macionis & Plummer, *Sociology A Global Introduction*, 618-616.

⁷¹ Hamilton, *The Sociology of Religion Theoretical and Comparative Perspectives*, 230-231.

⁷² Mehmet Ali Kirman, “Yeni Dinî Hareketler: Tanım ve Kapsam”, *Yeni Dinî Hareketler Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 14.

⁷³ Mehmet Ali Kirman, “Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, no. 4 (2003): 27, erişim: 28 Haziran 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4521/62210>; Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 154; Orhan Türkoğlu, “Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler ve “Cemaatlaşma””, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, no. 2 (1999): 67, erişim: 06 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40652/489363>.

⁷⁴ Süleyman Turan, “Yeni Dinî Hareketlerle İlgili Türkiye’deki ve Batı’daki Literatür”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6, no. 27 (2013): 562, erişim: 30 Haziran 2020, http://www.sosyal-arastirmalar.com/cilt6/cilt6sayi27_pdf/turan_suleyman.pdf.

itminan sağlamakla beraber onların dinî ve felsefi ilgi ve arayışlarını da doyurucu bir şekilde karşılamaktadır.⁷⁵

Bu gruplar ayırt edici bazı özelliklere sahiptir. Bunlar, Batı toplumlarında ortaya çıkan çok sayıdaki hareket ve oluşumun bir parçasıdır. Genellikle gelenek dışı nitelikler taşır. İlk üyeler bu grupların ortaya çıkmasında etkili olmuş ve gençleri cezbetmiştir. Bu gruplar toplumsal hareket özelliği taşır, geleneksel ve yaygın dinî kurum veya inançlara göre aykırı niteliktedir. Ayrıca manevi aydınlanma ve kişisel gelişim arayışında olduklarını ve doğüstü güçler, varlıklar veya bilgi ile iletişim kurduklarını iddia ederler. Üyelerini, yeni norm ve kimliklerin dayatıldığı toplumsal bir öğrenme sürecine tabi tutarlar. Kendilerine göre ahlaki bazı normları olduğu için üyeleri arasında normatif bir etkileşim tarzı görülür. Dinî akli yaklaşımla izah etmeyi kabul etmezler. Karizmatik ve otoriter bir lidere sahiptirler. Milenyum vurgusunu yoğun biçimde ele alırlar. Yeni üye kazanabilmek için misyoner eğilim gösterirler. Ana akımların dışındadır ve ana akımların karşısında yer alırlar. Yerel kültürden uzaklaşanları etkilerler. Kamusal imajları sorunludur. Bu gruplar mistik tecrübeye önem verirler. İnanç yönünden senkretik veya eklektik bir yapıya sahiptirler. Seküler bir dil kullanırlar.⁷⁶

2.6. Cemaat

Cemaat, özellikle Ferdinand Tönnies'in "*Gemeinschaft – Gesellschaft (Cemaat ve Cemiyet)*" sınıflandırmasıyla ortaya çıkmış ve ideal bir tip olarak kullanılmıştır. Cemaat kavramını ilk kez dile getiren Sir Henry Summer Maine'dir. Maine, 1875'te yazdığı, *Village Communities East and West* adlı eserinde bu yapıdan bahsetmektedir.⁷⁷ Cemaati; belirli bir bölgeye yerleşmiş ve ortak amaçlarını aynı araçlarla gideren ve aralarında karşılıklı ilişkileri olan toplumsal bir grup şeklinde ifade edebiliriz.

Bu bağlamda cemaat, bir tarafta modernliğe cevap verirken, diğer tarafta ise modern yaşam koşullarına katılımı kolaylaştırmaktadır. Bu yönüyle cemaatler günümüze özgü fenomenlerdir ve bunların da meşruiyet çerçevesi,

⁷⁵ Ali Coşkun, "Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 20 (2001): 118-119, erişim: 04 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162618>.

⁷⁶ Özlem Uluç, *Yeni Dinî Hareketler* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2013), 119; Mehmet Ali Kirman, *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010), 63-64; İhsan Çapcıoğlu, "Yeni Dinî Hareketler", *Dinî Gruplar Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzak-tan Eğitim Yayınları, 2016), 331-336.

⁷⁷ Adem Efe, "Türkiye'de Dinî Grupların Çevre ve Çevre Sorunlarına İlişkin Görüşleri (İskenderpaşa Cemaati Örneği)", *VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi* (Aydın, 2009), 654.

şehre uyum, çağdaş yaşama katılım, merkezde bulunma düşüncesi veya merkezi etki altına alma çabalarına dayanmaktadır.⁷⁸

Özellikle günümüz tarikatları, klasik tarikat sistematiğinden farklı bir biçimde örgütlendikleri için “cemaat” şeklinde de tanımlanmaktadırlar.⁷⁹ Tarikatların farklı birçok alanda boy göstermeye ve adlarından söz ettirmeye çalışmaları da⁸⁰ bu durumu göstermektedir. Nitekim tarikatların kendilerini sosyal faktör ve ilişkiler çerçevesinde yeniden konumlandırmalarının bir sonucu olarak; tarikat ve cemaat şeklinde iki tipoloji meydana gelmiştir.⁸¹

2.7. Tarikat

Tarikatlar dinî grup tipolojisinde önemli bir yere sahiptir. “Gidilecek yol, izlenecek usul, hal ve gidiş” anlamındaki tarikat kelimesi,⁸² “Allah’a ulaşmak isteyenlere özel âdet, hal ve davranış” anlamına gelmektedir. Sözlük anlamı olarak “yol” şeklinde dile getirilen ve farz olan, ruhsata mahal bırakmayan kural ve törenleri anlatan “tarik” kavramı tasavvuf literatüründe genellikle tarikatla aynı manada ele alınmakta, ayrıca Allah’a ulaşan yolların “yıldızların sayısınca” veya “yaratıkların nefesleri adedince” olduğu dile getirilmektedir.⁸³ Tarikat, tasavvufta “Allah’a giden yol” şeklinde anlaşılmış; “Menzilleri kat etmek ve makamlarda yükselmekle Allah Teâlâ’ya giden yola girenlere özgü olan sîret”⁸⁴ ve “Olgun bir insan olabilmek ve mâsivânın hâkimiyetinden kurtulabilmek için yetkili bir şeyhin denetiminde kalp ile kat edilen yol.” şeklinde tarif edilmiştir.⁸⁵

Tarikat kelimesi halk dilinde de sözlük anlamına yakın bir şekilde kullanılmakta ve yol anlamına gelmekle beraber tasavvuftaki asıl anlamı farklıdır. Bu yol genel ve avami olmayıp; ulvi, kutsi ve hususidir.⁸⁶ Bu açıdan bakıldığında İslam kültüründe tarikat ile tasavvuf arasında sıkı bir bağ vardır.

⁷⁸ Adem Doğan, “Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, no. 38 (2016): 327, erişim: 01 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sutad/issue/17838/187031>.

⁷⁹ Çelik, “Dinî Gruplar Sosyolojisi”, 293-294.

⁸⁰ Ünver Günay ve A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999), 274.

⁸¹ Halil Peçe, “Dinî Çeşitliliğin Artması: Dinî Grupları Sınıflandırma Sorunu Bağlamında Tarikat-Cemaat Ayrımı”, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi* (Isparta, 2016), 3: 199.

⁸² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004), 627.

⁸³ Reşat Öngören, “Tarikat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40:95.

⁸⁴ es-Seyyid eş-Şerif Cürçani, *Tarifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 144.

⁸⁵ Mustafa Kara, “Tanzimat’ta Cumhuriyet’e Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 4:978

⁸⁶ C. Server Revnakoğlu, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü* (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2003), 37.

Diğer dinî gruplardan farklı olarak tarikatların zamanla neredeyse siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve dinî hayatın hemen her yönüyle ilgili roller üstlendikleri görülebilir. Bu rollerin belli başlıları; okuma-yazma öğretimi ile matematik ve dinî bilgilerin verildiği bir okul; âlimlerin zaman zaman tarih, hukuk gibi ilmi ve dinî konuları tartışarak karar aldıkları bir meclis; seyyah, ziyaretçi ve hacıların konakladığı bir han; hasta, sakat ve çaresizlerin başvurduğu bir darülaceze ve hastane; fukaranın yiyecek, içecek ve giyecek bulduğu bir imarethane; haber alınıp haber ulaştırılan bir sivil haberleşme merkezi ve zengin bir kütüphane şeklinde sıralanabilir.

Dinî grup tipolojilerini gösteren ve H. M. Johnson tarafından geliştirilen bir tablo aşağıdaki gibidir:⁸⁷

Tablo: Dinî Grupların İdeal Tipleri

Değişkenler	Kilise	Sekt	Denomination	Kült
Üyeliğin Zorunluluğu	Zorunlu	İsteğe bağlı	İsteğe bağlı	İsteğe bağlı
Üyeliğin Herkese Açıklığı	Nispeten açık	Sınırlı	Nispeten açık	Açık
Diğer Dinî Gruplara Karşı Tutum	Hoşgörüsüz	Hoşgörüsüz	Hoşgörülü	Hoşgörülü
Kendine Döndürmeye	Çalışır	Bazen çalışır	Bazen çalışır	Bazen çalışır
İç Organizesi	Otokratik, hiyerarşik	Genelde demokratik, kısmen hiyerarşik	Demokratik, bazen hiyerarşik	Baskın bir lider ağırlıklı
Din Adamlarının Durumu	Din adamları ile diğerleri arasında önemli bir fark var. Kurtuluş için din adamı şart.	Din adamları ile diğerleri arasında hafif fark var.	Kilise ve sekt arası bir konumda. Kurtuluş için din adamı şart değil.	Hafif bir fark var. Kurtuluş için din adamı genelde şart değil.

Dikkat edileceği gibi batıda geliştirilmiş olan dinî gruplarla ilgili yukarıda verilen tabloda tarikatlar yer almamaktadır. Diğer dinî gruplarla, dinî grup olmak anlamında ortak bir paydaya sahip olan tarikatlar üstlendikleri pek çok

⁸⁷ Güngör, *Türkiye'de Dinî Gruplar*.

siyasal, sosyal, ekonomik, askeri ve kültürel fonksiyonlarla diğer grup yapılarından farklı bir görünüm ortaya koymaktadır.

3. Sosyolojik Açıdan Tarikatların Sosyal Fonksiyonları

Dinî gruplar sınıflandırmasıyla öncelikle Max Weber ve Weber'in meslektaşı Ernst Troeltsch ilgilenmiştir. Weber ve Troeltsch, kilise ile tarikatların birbirinden farklı olduğunu vurgulamıştır. Onlara göre kilise, iyi kurulmuş sağlam bir dinsel yapı iken, tarikat, daha küçük ve genellikle bir kiliseye karşı protesto hareketi olarak gündeme gelmektedir. Bu yaklaşım özellikle Batı dünyası açısından bir boyutu dile getirirken, İslam Dinî açısından bazı farklılıklar göstermektedir.

Dinî uyarı, itiraz ve protesto hareketleri veya dinî konulardaki çeşitli görüş ayrılıkları ya da başka iç ve dış sebeplerden kaynaklanan dinî hareketler yeni dinî grup ve cemaatlerin teşekkülüne imkân verebilmektedir. Nitekim bu yeni dinî grupların birçok çeşidinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira yeni dinî cemaat, grup veya alt grup gevşek bir yapı ve teşkilata sahip bir züht ve takva hareketi özelliğini gösterebileceği gibi, nispeten daha düzenli bir yapı ve organizasyona sahip bir ihvan birliği, bir tarikat, bir mezhep veya bağımsız bir dinî grup veya alt grup şeklinde de ortaya çıkabilmektedir.⁸⁸ İslam Dinî açısından ise Müslüman topluluğun hızla yayılmasına paralel olarak yaşanan gelişmeler, çeşitli etki ve siyasal çekişmeler ile yöneticilerin baskısı züht anlayışının ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur.⁸⁹

Ana dinî bünyeden ayrılmayı düşünmeyen, dinî esasların daha içten, daha yoğun ve daha dindarca bir züht ve takva ile yaşanmasını hedef edinen ve bağlı oldukları dinî bütün mensuplarını hareketlerine dâhil etmeyi arzulayan gevşek yapılı dinî grup hareketleri bu türe dâhildir. Bu çerçevede tarikatlar doğru yola ulaşarak o yolu takip etmeyi ve yanlarına taraftar çekmeyi hedeflemektedirler.⁹⁰ Tarikatlar dinsel hayatı daha içten, daha sıkı ve daha zahidane bir biçimde yaşamak amacıyla ana dinî yapıdan ayrılmayan ancak temel anlamda bu yapıya eleştiri yönlendiren gruplardır.⁹¹ Tarikatlar ilk dönemlerinde toplumdan bireysel manada uzak kalma biçimi olarak ortaya çıkmışken, zamanla teorik, pratik ve büyüme kapasitesiyle kolektifleşmiş ve cemaat şeklini almıştır.⁹²

Tarikat yapıları manevi kardeşlik gruplarından daha kapalı, dinî olarak ortak bir takva hayatına yönelen kişiler tarafından oluşturulmuştur. Üyelerinin yalnızca kendilerine bağlı olmasını istemekte ve sürekli kişisel sadakat

⁸⁸ Günay, "Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye'sinde Dinî Gruplar", 29-30

⁸⁹ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları), 15.

⁹⁰ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 592-593.

⁹¹ Çelik, *Türkiye'de Dinî Grupların Sosyolojisi*, 19.

⁹² Subaşı, *Din Sosyolojisi*, 128; Çelik, "Dinî Gruplar Sosyolojisi", 290-291.

üzerinde durmaktadır. Bu yapılarda özel kıyafet, özel ayinler, değişmez ika-
met, beraber yenen yemekler ve ortak faaliyetler, tarikat üyelerini birleştiren
temel unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Dünyevi işlerden, mal-mülk sahipli-
ğinden ve kendi grupları dışındakilerden uzak dururlar. Dinî-manevi kardeş-
lik düşüncesi doğal bağlılıkların yerini alır. Yerel ve genel kurallara uyum de-
receleri, tarikatdaki statüyü belirler.⁹³

Tarikatlarda dikkat çeken ilk faktör, kutsal ile kutsal olmayanın birbirin-
den net bir biçimde ayrılmış olmasıdır. Tarikat, müridinî kutsal olmayan dün-
yaya bağlayan bağlardan kurtulma hedefinin dışında bir güç sahibi olma
amacını da içinde barındırmaktadır. Bu faaliyetle mürit bir taraftan dünyadan
koparken diğer yandan dünyadan ayrılmayı seçmiş bir gruba mensup olmak-
tadır.⁹⁴

Tarikatın temsil ettiği grupların içyapısında bir çelişiklik durumu söz ko-
nusudur. Tarikat bir yönüyle bireyin iradesi ve bilinci üzerine kurulurken di-
ğer yönüyle bireysel dindarlık geniş ölçüde bireyin ortadan kalkmasıyla so-
nuçlanmaktadır.⁹⁵ Bununla birlikte tarikat hayatı aslında bir murakabe haya-
tıdır.⁹⁶

Toplumsal tabanda sistematik bir şekilde örgütlenmiş tarikatlara hemen
hemen bütün müesses dinlerde rastlamak mümkündür.⁹⁷ Bu dinlerde tarikat
bağlılarından istenen durumlar da benzerlik göstermektedir. Bunlar; tarikata
bağlılık ve üstlenilen sorumlulukların yerine getirilmesi olarak düşünülebilir.
Bir başka benzerlik olarak da, her ne kadar tarikata giriş gönüllülük esasına
dayansa da, yerine getirilmesi zorunlu bütün sorumlulukların kabul edildi-
ğini beyan eden bir yeminin icrası gösterilebilir.⁹⁸

Tasavvufun, kalbi keşifleri öne çıkaran bir fikir ve hayat biçimi olması
onu ilk durumda bireysel bir pozisyon olarak ortaya koymaktadır. Ancak ta-
savvuf bireysel olmanın yanı sıra toplumsal yaşamı da etkilemektedir.⁹⁹ Zaten
toplumsal yapının içerisinde kendisini yaygın olarak gösteren tasavvuf ve
tarikatların din ve sanat tarzlarıyla beraber, günlük davranış şekillerine, kül-
türe, siyasi, ekonomik, ilmi ve askeri hayata etki etmemesi düşünülemez.¹⁰⁰
Buna ek olarak, tarikat merkezleri yalnızca tasavvuf düşüncesinin işlendiği

⁹³ Akyüz, "Dinlerin Teşekkülünde Dinî Liderlerin Karizması", 198.

⁹⁴ Mensching, *Din Sosyolojisi Din Kültür ve Toplum İlişkileri*, 216-217.

⁹⁵ Arslantürk ve Akyüz, *Din Sosyolojisi II Sosyal Dinamik Bünye Analizleri*, 314-315.

⁹⁶ Akyüz ve Çapçioğlu, "Dinî Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dinî Hareketler", 522.

⁹⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, 310.

⁹⁸ Gülşen Karataş, "Tarikatlara Yönelmenin Sosyokültürel ve Psikolojik Nedenleri" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004), 9.

⁹⁹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 277.

¹⁰⁰ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 351.

mekânlar olarak kalmamış, özelliğine göre birer eğitim kurumu veya kültür ve sanat merkezi olarak da fonksiyon icra etmişlerdir.

Tarikatların toplumsal tabanda yaygınlık göstererek kökleşmesinde sosyoekonomik, siyasal ve kültürel sebeplerin de önemli roller üstlendiği düşünülebilir. Mesela 13. yüzyılda Anadolu'da tarikat sayısının artışında Moğol istilası etkili olmuştur. İstila ile gelen yağma ve talanlar sonucunda korumasız ve sahipsiz kalan halkın umudunu tarikat ve şeyhlerin telkinlerine bağladığı görülmektedir.¹⁰¹ Bu açıdan tarikatlar sosyal kriz dönemlerinde toplumsal kimliğin korunması ve devam ettirilmesinde önemli roller üstlenmektedir. Tarikatlar böyle durumlarda müntesiplerine ontolojik bir güven duygusu sağlamaktadır.

Sosyal bir fenomen olan din, bireye bazı roller yükler. Bu rollerin toplumsal birliktelikten soyutlanmış olması durumu oldukça nadirdir. Bilakis, roller çeşitli karşıt roller ile uyumlu bir bağlamda gelişir. Böylece bireyler kendilerini bizzat bir rol sistemi (meşruiyet) içerisinde bulmuş olurlar. Sonuç olarak bireyler, rolleri konusunda emin olurlar ve yaşadıkları toplumda kendilerini evlerindeymiş gibi rahat ve güvende hissederler. Bu noktada tarikatlar müntesiplerine bu güven duygusunu aşlamaktadır.¹⁰²

Tarikatlar, göç ve modernleşme gibi durumlarda ortak değerlerin korunmasında önemli bir işleve sahiptir. Yaşanan hızlı endüstrileşme ve baş döndürücü değişmeye paralel olarak, özellikle büyük kentlerde iş, konut, resmî kurumlarla ilişkiler gibi konularda çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunlar karşısında tarikatlar, dinsel bir örgüt olmakla yetinmemiş, göç gibi sosyal hareketliliklerde bireylerin savrulmasını engellemekle adeta bir sosyal güvenlik mekanizması gibi çalışarak bir ara ilişki şekli meydana getirmiştir.¹⁰³

Toprağından kopup gelmiş, aidiyet ve güven duygusundan mahrum kalmış kitlelere tam da bu esnada kapılarını açan tarikatlar, yaşanmakta olan ontolojik güven sorunlarına olanakları çerçevesinde çözüm aramaktadırlar. Böylece tarikatlar yaşanan yabancılaşma ve yalnızlaşma gibi sorunlara da çözüm vaat ederek mensuplarının dinî tecrübelerini kendine has yöntem ve tekniklerle disipline etmiş ve bir çeşit kurumsallaştırma faaliyeti göstermiştir. Mensuplarına bir dünya görüşü sunmak, zihniyet aşılama ve gündelik yaşamı nasıl devam ettirebileceklerine dair dinî ve dünyevi ilkeler belirleyerek tarikatlar, toplumda sosyolojik açıdan bir sosyalizasyon fonksiyonu üstlenmektedir.¹⁰⁴

¹⁰¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 308.

¹⁰² Ahmet Aktaş, "Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014), 21-22.

¹⁰³ Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler* (İstanbul: Hil Yayın, 1990), 89.

¹⁰⁴ Şahin, "Kadirilik", 221.

Cumhuriyetin ilk yıllarında kanunen yasaklanmasına rağmen günümüz Türkiye'sinde tarikatların varlığını fiili olarak sürdürüyor olması; tasavvufî dinî yorumun Türk toplumunun dinî anlama ve yaşama biçiminde önemli olmasına ve etkili bir biçimde varlığını sürdürmesine bağlıdır. Tarikatın bir otorite etrafında kesin bir itaat ve bağlılığı esas alan yapısı ve dinî daha sıkı ve içten yaşama düşüncesi etrafında birleşmektedir. Özellikle toplumun sosyo-ekonomik ve kültürel seviyesi düşük kısımlarında dinî hayatın canlılığı tarikatlar tarafından sürdürülmektedir.¹⁰⁵

Tarikatlar hem sohbetler hem de müntesipleriyle din veya diğer konularda yapılan dersler sayesinde toplumun eğitim ve öğretim ihtiyacını karşılamaktadır. Bu eğitim kimi zaman formal kimi zaman da informal şekilde gerçekleşir. Dersler, tarikat mensuplarından birinin herhangi bir konuda malumat istemesiyle verildiği gibi, doğrudan şeyhin kendi inisiyatifleriyle de verilebilmektedir. Her iki durumda da orada bulunanlar bu faaliyetlerden faydalanabilmektedir. Bu anlamda tarikat olgusu, topluca yapılan dua ve ibadetler, hutbe, vaaz ve sohbet gibi iletişim kanalları dinî içerikli uygulamalar olmalarının dışında bir eğitim tarzı ve faaliyetidir.¹⁰⁶

Tarikat müntesiplerinin mükellefiyetleri, genelde, dine bağlı olan alelade insanların sorumluluklarından ağırdır. Tarikatlar daha yoğun bir dinî hayatı anlatır. Tarikatlar cemaat içerisinde hastalara bakmak, dinin yayılmasına hizmet etmek, okullar kurmak, dinî metinlerle ilgili ilmi çalışmalar yapmak gibi bazı görevleri de üstlenebilmektedirler. Doğu'da ve Batı'da ilk yüksekokulların kurulmasının tarikatların tarihiyle ilgili olduğu görülmektedir.¹⁰⁷

Tarikatlar, tarih boyunca Türk sosyal hayatında sosyalleştirici bir ajan rolü oynamış olan dinî alt gruplardır. İslamiyet'in Anadolu'ya girişinde etkin rol oynayan tarikatlar, Selçuklu ve Osmanlı tarihi boyunca da önemli işlevleri yerine getirmiştir. Nitekim günümüz Türkiye'sinde her ne kadar tekke ve tarikatlar yasaklanmış olsa da bu gruplar işlevlerini kimlik değiştirmek suretiyle sürdürebilmiştir. Elleri bulundurdukları büyük ticari şirketler, eğitim ve yardımlaşma kurumları, önemli medya kuruluşları hatta politik bazı oluşumlarıyla toplumsal hayatta oldukça fonksiyonel bir görevi yerine getirebilmişlerdir.¹⁰⁸

Bu açıklamalara ilaveten tarikatların icra ettikleri işlevleri aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

1- Fethedilen yerlerin İslamlaşması ve o bölge halkının gönlünün İslam'a açılması

¹⁰⁵ Aktaş, "Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)", 22.

¹⁰⁶ Aktaş, "Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)", 23.

¹⁰⁷ Karataş, "Tarikatlara Yönelmenin Sosyokültürel ve Psikolojik Nedenleri", 9-10.

¹⁰⁸ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 112.

- 2- İşgale uğrayan İslam memleketlerinde tarikat mensuplarının direniş cephelerinin oluşturulması ve dervişlerin savaşa katılması
- 3- Gezgin dervişler vasıtasıyla İslam'ın yayılması
- 4- Tarikat mensuplarının iç savaş ve çekişmelerde arabuluculuk yapıp iç huzuru sağlaması, bölünme ve parçalanmayı engellemesi
- 5- Ahilik ve fütüvvet teşkilatlarının temel düşüncesini oluşturması
- 6- Birlik ve beraberliği güçlendirmesi
- 7- Güzel sanatlara katkı sağlaması
- 8- Sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı yaygınlaştırması
- 9- Eğitim ve öğretim faaliyetleri yürütmesi
- 10- Sosyal güvenlik ve aidiyet duygusunun tatminini sağlaması
- 11- Ticari hayatın düzene sokulması
- 12- Yaygın bir eğitim kurumu olarak gönül eğitimi vermesi
- 13- Tarikat mekânlarının şehre gelen ziyaretçiler için misafirhane olması
- 14- Tarikat mekânlarının bazı ruhi ve bedeni rahatsızlıkların giderildiği şifa evi işlevi görmesi.¹⁰⁹

Tarikatların toplumsal yapı içerisinde pozitif fonksiyonları bulunduğu gibi negatif fonksiyonları da bulunmaktadır. Tarikatların müntesiplerinden kimi zaman koşulsuz şartsız itaat istemesi, eleştirel düşünceye olanak vermemesi, tarikat mensuplarının edilgen bir görünüm kazanmasına yol açabilmektedir. Ayrıca kapalı grup psikolojisi neticesinde ferdi hüviyetin geri plana itilip grup bilincinin ön planda tutulması bireyin ontolojik olarak zayıflaması sonucunu doğurabilmektedir. Bazı tarikat mensuplarının sadece kendi önderlerinin aktardıkları bilgileri yeterli görmeleri eğitim sahasında önemli geri kalmışlıklara sebebiyet verebilmektedir. Tarikat ve cemaatlerde, gruba bağlılığın göstergesi olarak, grup mensuplarında bağlılık bilinci göze çarpmaktadır. Bu bilince sahip olan üye, yalnızca kendi grubunun doğru, samimi, başarılı ve üstün olduğunu düşünür. Bu çerçevede birey, tabii olarak diğer gruplara karşı olumsuz bir tutum sergileyebilmektedir. Bunun sonucu olarak da tarikat üyeleri mensup oldukları yapıyı hakikatin tek temsilcisi olarak görebilmektedir.¹¹⁰

¹⁰⁹ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 239; İbrahim Baz, "Tasavvufun Tesir Halkası", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 302; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 278-282; Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 49-52; Aktaş, "Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikati Örneği)", 24.

¹¹⁰ Aktaş, "Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikati Örneği)", 24-25; Mehmet Safet Sarıkaya, "Dinî Zihniyetimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri", *Araştırmalar – İnsan Bilimleri Araştırmaları – Dergisi* 3, no. 5-6 (2001): 45-60, erişim: 02 Temmuz 2020, <http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/Dinî-Zihniyet.pdf>.

Sonuç

Çalışmamıza bağlı olarak tarîkatın sosyolojik grup karakteri taşıyan dinî gruplar içinde önemli bir yer işgal ettiği sonucuna ulaştık. Dinî gruplar, tarihsel süreçte aileden millete, mezhepten ümmete kadar çok geniş insan topluluklarını içine almaktadır. Din Sosyolojisi açısından dinî grupların, doğal dinî gruplar ve dinden doğan dinî gruplar şeklinde iki kısımda incelendiği görülmüştür. Bu açıdan dinî grup, dinin bulunduğu her toplumun yadsınamaz bir gerçeğidir. Çalışma sürecinde bu grupların aynı zamanda toplumsal yaşam koşullarına karşı birer cevap oluşturduklarını tespit ettik. Bu bakımdan insanın sosyal ve kültürel hayatının vazgeçilmez ögesi olan dinin, sosyalin kurulmasında birtakım etkinliklerde bulunması da doğaldır. Nitekim tarihsel örnekler üzerinde yapılan genel incelemeler dinî grupların ortaya çıktıkları dönemlerin tarihi ve sosyal şartlarını taşıdıklarını göstermektedir.

Dinî gruplarla ilgili literatürü incelediğimizde kilise ve mezhebe ilaveten dinî grup tipolojilerine zaman içerisinde yenilerinin de eklenmiş olduğunu tespit ettik. Yeni tipolojiler çerçevesinde dinî gruplar; Denomination, Kült, Yeni Dinî Hareketler, Tarîkat ve Cemaat olarak gruplandırılmıştır. Araştırma konumuzu oluşturan tarikatların temelde ana dinî gruba yöneltilen itirazların sosyolojik bir sonucu olduğu anlaşılmıştır. Tarikat tipi yapılanmalar evrensel dinlerde genel olarak rastlanan bir olgudur. Bu yapıların ana dinî gruptaki bazı gelişmelere karşı dinî daha sıkı ve yoğun yaşama isteğinin kaynaklık ettiği protestolar sonucunda ortaya çıktığı görülmüştür.

Çalışmamızda tarikatların zamanla neredeyse sosyal, ekonomik, kültürel ve dinî hayatın her yönüyle ilgili roller üstlendikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu rollerin önde gelenleri, okuma-yazma, matematik ve dinî bilgilerin verildiği okul; âlimlerin zaman zaman tarih, hukuk gibi ilmi ve dinî konuları tartışarak karar aldıkları bir meclis; seyyah, ziyaretçi ve hacıların konakladığı bir han; hasta, sakat ve çaresizlerin başvurduğu darülaceze ve hastane; fukaranın yiyecek, içecek ve giyecek bulduğu imarethane; haber alınıp haber ulaştırılan sivil haberleşme merkezi ve zengin bir kütüphane şeklinde sıralanabilir. Tarikatların bu işlevleri ya doğrudan ya da iktidar ve servet sahiplerini yönlendirmek suretiyle dolaylı olarak icra ettiklerini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Aktaş, Ahmet. "Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)". Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.
- Akyüz, Niyazi. "Dinlerin Teşekkülünde Dinî Liderlerin Karizması". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 1, no. 3 (1999): 43-64. Erişim: 03 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4440/61172>.

- Akyüz, Niyazi. "Toplumsal Gruplaşma ve Din". *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, 251-313. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008.
- Akyüz, Niyazi. "Dinlerin Teşkilatlanması". *Dinî Gruplar Sosyolojisi* içinde, ed. Niyazi Akyüz, 169- 214. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2016.
- Akyüz, Niyazi. "Doğal Dinî Gruplar (Aile – Klan – Köy – Şehir – Milli Din)". *Dinî Gruplar Sosyolojisi* içinde, ed. Niyazi Akyüz, 59-96. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2016.
- Akyüz, Niyazi ve İhsan Çapçioğlu. "Dinî Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dinî Hareketler". *Din Sosyolojisi El Kitabı* içinde, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, 507-538. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arslan, Hüseyin. "Dinî Gruplar ve Siyaset: Yeni Asya Grubu Örneği". Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2011.
- Arslantürk, Zeki ve Niyazi Akyüz. *Din Sosyolojisi II Sosyal Dinamik Bünye Analizleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Atacan, Fulya. *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayın, 1990.
- Aydın, Mustafa. *Sistemik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Bainbridge, William Sims. *The Sociology of Religious Movements*. New York: Routledge, Inc. 1997.
- Bainbridge, William Sims & Rodney Stark. "Cult Formation: Three Compatible Models". *Sociological Analysis* 40, no: 4 (1979): 283-295. Erişim: 05 Temmuz 2020, <https://academic.oup.com/socrel/article-abstract/40/4/283/1612715?redirectedFrom=PDF>.
- Bal, Hüseyin. "Dinî Grupların Anlamı, Sınıflandırılması ve Alevi-Bektaşî Gruplar". *Zeitschrift für die Welt der Türken (ZfWT)* 3, no. 3 (2011): 25-47. Erişim: 27 Haziran 2020, <https://www.dieweltdertuerken.org/index.php/ZfWT/article/viewArticle/245>.
- Bal, Hüseyin. *Din Sosyolojisi Din Olgusu, Dinî Gruplar, Yöntem*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Baz, İbrahim. "Tasavvufun Tesir Halkası". *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse, 296-303. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Bozacı, İbrahim ve Yunus Bahadır Güler. "Dinî Grup Bağlılığı ile Tüketici Tercihleri İlişkilerinin İncelenmesi: Kırıkkale İlinde Gerçekleştirilen Bir Alan Araştırması". *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 3, no. 3 (2015): 163-176. Erişim: 03 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/intjscs/issue/8669/108250>.

- Bozkurt, Veysel. *Değişen Dünyada Sosyoloji Temeller Kavramlar Kurumlar*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2009.
- Budak, Abdülhamit. "Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)". Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 7, no. 7 (2007): 107-136. Erişim: 30 Haziran 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/16722/173893>.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004.
- Cehajic, Dzamal. "Nakşibendi Tarikatının Bosna Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Genel Politik Durumları". Çev. Halil İbrahim Şimşek. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 2, no. 5 (1999): 377-386. Erişim: 06 Ağustos 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51609>
- Cezayirli, Gülay. "Dinî Grup ve Toplumsal Grup". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, no. 1 (1997): 365-375. Erişim: 01 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40666/489666>.
- Coşkun, Ali. "Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 20 (2001): 115-143. Erişim: 04 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162618>.
- Cürcani, es-Seyyid eş-Şerif. *Tarifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çapçioğlu, İhsan. "Yeni Dinî Hareketler". *Dinî Gruplar Sosyolojisi* içinde, ed. Niyazi Akyüz, 325-340. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2016.
- Çelik, Celaleddin. *Türkiye'de Dinî Grupların Sosyolojisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2011.
- Çelik, Celaleddin. "Dinî Gruplar Sosyolojisi". *Din Sosyolojisi* içinde, ed. Mehmet Bayyığıt, 277-302. Konya: Palet Yayınları, 2014.
- Doğan, Adem. "Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, no. 38 (2016): 325-351. Erişim: 01 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sutad/issue/17838/187031>.
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, no.3 (2003): 17-46. Erişim: 26 Haziran 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4522/62218>

- Efe, Adem. "Türkiye'de Dinî Grupların Çevre ve Çevre Sorunlarına İlişkin Görüşleri (İskenderpaşa Cemaati Örneği)". *VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi*. 653-674. Aydın, 2009.
- Efe, Adem. *Dinî Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Evrenk, Faruk. "Dinî Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Haritası (Isparta Örneği)". *Toplum Bilimleri Dergisi* 6, no. 11 (2012): 291-296. Erişim: 05 Temmuz 2020, http://toplumbilimleri.com/?mod=makale_tr_ozet&makale_id=206.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?* çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Atilla Kitabevi, 2001.
- Filiz, Şahin. "Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar". *Diyanet İlmi Dergi* 30, no.1 (1994): 103-123.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Furseth, Inger ve Pal Repstad. *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. çev. İhsan Çapçoğlu ve Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. haz. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Gönüllü, Müzeyyen. "Grup ve Grup Yapısı". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2, no. 1 (2001): 191-201. Erişim: 28 Haziran 2020, <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/99.pdf>.
- Günay, Ünver. "Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye'sinde Dinî Gruplar". *Toplum Bilimleri Dergisi* 4, no. 7 (2010): 7-52.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Günay, Ünver ve A. Vehbi Ecer. *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Güngör, Özcan. "Aleviliğin Caferilikle İlişkinin Sosyolojik İçerik Analizi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, no. 71 (2014): 83-109. Erişim: 25 Haziran 2020, http://isam-vari.org/pdfdr/D01093/2014_71/2014_71_GUNGORO.pdf.
- Güngör, Özcan. *Türkiye'de Dinî Gruplar*. Ankara: Son Çağ Yayıncılık, 2019.
- Haksever, Ahmet Cahit. "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar: Bektâşilik ve Nakşibendilik Örneği". *Ekev Akademi Dergisi – Sosyal Bilimler* 13, no. 38 (2009): 39-60. Erişim: 06 Ağustos 2020, http://ktp.isam.org.tr/pdfdr/D01777/2009_38/2009_38_HAKSEVERAC.pdf.
- Hamilton, Malcolm. *The Sociology of Religion Theoretical and Comparative Perspectives*. New York and London: Routledge, 2002.

- Kara, Mustafa. "Tanzimat'ta Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 4: 977-994. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Kara, Mustafa. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Karataş, Gülşen. "Tarikatlara Yönelmenin Sosyokültürel ve Psikolojik Nedenleri". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.
- Kılıç, Ahmet Faruk. "Din Sosyolojisinde Dinî Grup Tipolojileri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5, no. 13 (2007): 37-58. Erişim: 02 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/en/pub/ded/issue/29188/312521>.
- Kinsün, Abdülbaki. "Dinî Gruplar Sosyolojisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, no. 8 (2016): 210-227. Erişim: 26 Haziran 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/277696>.
- Kirman, Mehmet Ali. "Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, no. 4 (2003): 27-43. Erişim: 28 Haziran 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4521/62210>.
- Kirman, Mehmet Ali. *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Kirman, Mehmet Ali. "Yeni Dinî Hareketler: Tanım ve Kapsam". *Yeni Dinî Hareketler Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla* içinde, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar, 13-26. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Macionis, John J. *Sociology*. Pearson Education Limited, 2018.
- Macionis, John J. & Ken Plummer. *Sociology A Global Introduction*. Pearson Prentice Hall, 2008.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mensching, Gustav. *Din Sosyolojisi Din Kültür ve Toplum İlişkileri*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Literatürk Yayınları, 2012.
- Newcombe, Suzanne. "Cults: History, Beliefs, Practices". *Handbook of Religion with Traditions, Teachings and Practices* içinde, ed. Terry C. Muck - Harold A. Netland - Gerald Mcdermott, 568-572. Baker Academic, 2014.
- Öngören, Reşat. "Tarikat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 95-105. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

- Özel, Cemal. "Seküler Zihin, Devlet ve Dinî Gruplar: Seküler Kesimin Dinî Grup Algısı Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8, no.16 (2014): 7-27. Erişim: 27 Haziran 2020, <http://toplumbilimleri.com/?mod=tammetin&makaleadi=&makaleurl=4d59110d-203e-4534-b355->.
- Özkalp, Enver. *Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2008.
- Peçe, Halil. "Dinî Çeşitliliğin Artması: Dinî Grupları Sınıflandırma Sorunu Bağlamında Tarikat-Cemaat Ayrımı". *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi*. 3: 189-200. Isparta, 2016.
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server. *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2003.
- Richey, E. Russell. "Denominations and Denominationalism: Past, Present, and Future". *Word & World* 25, no. 1 (2005): 15-22. Erişim: 04 Temmuz 2020, https://wordandworld.luthersem.edu/content/pdfs/25-1_Denominations/25-1_Richey.pdf.
- Sarikaya Mehmet Saffet. "Dinî Zihniyetimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri". *Arayışlar – İnsan Bilimleri Araştırmaları – Dergisi* 3, no. 5-6 (2001): 45-60. Erişim: 02 Temmuz 2020, <http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/Dinî-Zihniyet.pdf>.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Din ve Toplum İlişkileri ve Dinî Gruplar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, no. 1 (1965): 13-20. Erişim: 03 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/586190>.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Tekin, Mustafa. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Tınaz, Nuri. "A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, no. 13 (2005): 63-108. Erişim: 25 Haziran 2020, http://isad.isam.org.tr/vdata/sayi13/isad013_tinaz.pdf.
- Turan, Süleyman. "Yeni Dinî Hareketlerle İlgili Türkiye'deki ve Batı'daki Literatür". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6, no. 27 (2013): 561-596. Erişim: 30 Haziran 2020, http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt6/cilt6sayi27_pdf/turan_suleyman.pdf.
- Türkdoğan, Orhan. "Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler ve "Cemaatlaşma"". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, no. 2 (1999): 65-90. Erişim: 06 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40652/489363>.

- Uluç, Özlem. *Yeni Dinî Hareketler*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2013.
- Wach, Joachim. "Toplumun Sırf Dinî Teşkilatlanması". çev. M. Rami Ayas. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 19 (1971): 175-192. Erişim: 05 Temmuz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40726/490735>.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Zengin, Ahmet Yaşar. "Tasavvuf ve Mistisizm". *İslami Araştırmalar Dergisi* 12, no. 3-4 (1999): 367-370.
- Zuckerman, Phil. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2009.

ZUHRUF SURESİ 81. AYET BAĞLAMINDA İŞKÂLİ GİDERMEDE MANTIKÎ YORUMUN ETKİSİ*

Servet Demirbaş

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü, AYBÜ Öğretim Görevlisi

sdemirbas@ybu.edu.tr

Orcid: 000-0001-6415-2140

Öz

Bu makale, Kur'an-ı Kerim'de anlamca kapalı olduğu ya da kendisinde ihtilafların bulunduğu düşünülen bazı ayetlerdeki işkâlin, Müşkilü'l-Kur'an ilmi çerçevesinde, dilbilimsel ve mantıkî yaklaşımla nasıl çözüme kavuşturulduğunu irdelemeyi amaçlamaktadır. Bunu da Zuhruf süresinin 43/81. ayeti örneğinde değerlendirecektir. Kur'an hem nazım hem de mana olarak Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla indirildiği için, aslında onun lafzında ve manasında her hangi bir işkâl, uyumsuzluk ve ihtilafların bulunmadığı aşikârdır. Fakat zaman zaman bazı ayetlerde ihtilafların ve kapalılıkların olduğundan hareket edilerek işkâl iddia edilmiştir. Müfessirler ve Müşkilü'l-Kur'an konusunda eser kaleme alan müellifler bu tür ayetleri tahlil etmek için bazı yöntemler geliştirmişler, bu çerçevede genellikle rivayete dayalı verilerle ya da dilbilimsel yorumlarla işkâli çözümlenmeye çalışmışlardır. Zamanla tefsir, kelam ve fıkıh gibi İslamî ilimlerde yorum vasıtası olarak kullanılan mantık ilmi de bu tür ayetleri yorumlamada ve müşküllerin çözümünde bir başvuru aracı olarak kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müşkilü'l-Kur'an, İşkâl, Dilbilim, Mantık

**THE EFFECT OF LOGICAL INTERPRETATION (MANTIQQ) ON
THE SOLVING OF THE ISHKĀL (PROBLEM): IN THE CONTEXT OF
SŪRA AL—ZUKHRUF, 81**

Summary

One of the complex issues of tafsir and Qur'anic sciences is the verses thought to be *mushkil*. The science of *Mushkil al-Qur'an* is closely interested in such verses. According to the muslim belief, there is no real contradiction, mischief and *ishkāl* in the Qur'an as it is the word of God. However, due to the expressive structure of the Qur'an itself or some deficiencies caused by the addressees themselves, some verses can be thought to be controversial and *mushkil* at first glance. In order to eliminate these conflicts and to answer the

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 30 Temmuz/July 2020; **Kabul/Accepted:** 14 Eylül/September 2020; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atf/Cite as:** Demirbaş, Servet. "Zuhruf Suresi 81. Ayet Bağlamında İşkâli Gidermede Mantıkî Yorumun Etkisi". *Danışname Besheri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036941>

questions in minds, many works have been written about the problems of the Qur'an from the first periods and solutions have been sought. It is a relative judgment to express an opinion on whether or not there is an *ishkâl* in the word or meaning of a verse. This issue varies according to the scientific understanding and competence of the commentator. A verse that some commentators regard as *mushkil* is not considered as *mushkil* according to other commentators. Therefore, there is no complete alliance in the number of *mushkil* verses and what causes the *ishkâl*.

The studies carried out in order to resolve the meaning of the *mushkil* verses by analysing them can be evaluated in three categories. The first one is the works that deal with only the *mushkil* verses. The first systematic work that has reached us from these is the *Ta'wîl Mushkil al-Qur'ân* of Ibn Qutayba (d. 276/889). Secondly, among the works written on *Ulûm al-Qur'ân*, under the title of *bâb*, the works include *Mushkil al-Qur'ân*. As we have pointed out above, the most important of these are al-Zarkashî's (d. 794/1392) *al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân* and al-Suyûtî's (d. 911/1505) *al-Îtkân fî Ulûm al-Qur'ân*. These are the most important resources in this field. The third one is sources of exegesis. While interpreting the *Qur'ân*, the commentators paid special attention to the *mushkil* verses and made comments on this subject.

The first period commentators and the authors of the *Mushkil al-Qur'ân* preferred the following method in order to solve the points that caused the problem: they mostly relied on reports or made linguistic explanations. In verse 81 of 43/Sûrat al-Zukhruf, al-Ṭabarî (d. 310/923) mentions in his work *Jâmi' al-bayân 'an ta'wîl ây al-Qur'ân* the solutions based on the reports and linguistic analyzes developed by the first period interpreters. The commentators who came after him reported the narrations brought together by al-Ṭabarî by summarizing or putting them in different arrangements.

Among the methods developed by the first period commentators to analyze the *ishkâl*, they did not prefer the rational and logical interpretation. However, after the science of logic found itself among the Islamic sciences, it used by some as a means of interpretation in tafsîr as well as sciences such as kalâm and fiqh, although some opposed it with a defensive attitude. In this context, he made serious contribution to the solution of the problems of the *Mushkil al-Qur'ân*.

Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210) comes first among the commentators who use the science of logic as a part of the method of interpretation in his works. He used the rules of logic very effectively in his interpretation, especially in theological and philosophical interpretations. He, by making use of the data of the science of logic in order to remove the obscurity in some verses alleged to be apparent, revealed that the problems in the Qur'ân cannot be

solved only by reports and linguistic interpretations, and that the logic of rational sciences can also contribute to this issue.

Al-Rāzī preferred logical interpretations in contrast to the linguistic interpretations used by his predecessor commentators in order to remove the indecency in the verse in question. He criticized the predecessor commentators who said that the verse should be removed from its apparent meaning and interpreted because it does not completely eliminate the possibility of misunderstanding if the verse is translated into its apparent meaning. He proved that the verse in question could be resolved by taking advantage of the interpretation possibilities offered by the science of logic, without taking other meanings from its apparent meaning. In this path opened by al-Rāzī, some commentators after him followed his logical interpretation and sought to combine linguistic and logical interpretations.

In this respect, it can be said that the science of *Mushkil'l-Qur'ān* needs to be reevaluated. In my opinion, it will be very important to include rational and logical interpretations in the analysis of the *ishkāl*. The comparison of the linguistic and logical interpretations we have conveyed from the commentaries in the abolition of the *ishkāl* in the context of verse 81 of Sūrat al-Zukhruf shows the importance of this issue. At the end of our analysis, we have concluded that the verse has a more convincing meaning when the logical method of analysis is used. Therefore, it is clear that such reasoning will be useful in such *mushkil* verses.

Keywords: Exegesis, *Mushkil al-Quran*, *Ishkāl*, Linguistics, Logic

Giriş

İslam düşüncesinde bir inanç esası olarak kabul edildiği üzere, Allah Teâlâ zatı itibarıyla her türlü noksanlıktan münezzehe olup bütün kemâlât ile vasıflandığı gibi zatıyla kaim olan sıfatları da zatı gibi her türlü noksanlıktan ve kusurdan arıdır, uzaktır. Buna bağlı olarak Kur'an-ı Kerim de -Allah'ın kelam sıfatının bir tezahürü olması itibarıyla- her türlü eksiklikten, çelişkiden ve kusurdan uzaktır. Bu husus Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: “Eğer bu (Kur'an) Allah'tan başkasından gelmiş olsaydı, onda çok ihtilaflar bulacaklardı.”¹

Kur'an'ın bize verdiği haberlere göre nüzul döneminde bazı Yahudi ve müşrikler Hz. Peygamber'in risaletinde şüpheler uyandırmak için asılsız iddialar ileri sürerek Kur'an'da çelişki bulunduğu vehmini yerleştirmeye çalışmışlardır.² Bu haberleri siyer ve tarih kaynakları da teyit etmektedir. Öte yandan İslam tarihi boyunca devam ettiği anlaşılan bu olumsuz tutum günümüzde de farklı yöntemlerle sürdürülmektedir. Kur'an'da var olduğu sanılan

¹ Nisa 4/82.

² En'âm 6/33; Nahl 16/101.

müşkilleri çözmek için çalışma yapanların öncülerinden İbn Kuteybe (ö. 276/889) meşhur eseri *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*'da bu hususu şöyle açıklamıştır:

“Bir takım mülhidler Allah'ın Kitabı'nı hedef haline getirip onda kusur bulmak için eleştirerek asılsız iddialar ortaya attılar. Bozgunculuk çıkarmak için kendi arzuları doğrultusunda zayıf görüşler ve tutarsız fikirlerle Kur'an'daki müteşabih ayetleri yorumlamaya koyuldular. Ayetleri kendi bağlamlarından kopararak aslî mecrasından ayırdılar. Sonra da Kur'an'da bazı çelişkilerin, anlaşılması mümkün olmayan şeylerin, dilsel hataların olduğunu ileri sürerek insanları etkilemeye ve kalplerine şüphe sokmaya çalıştılar.”³

Konuyla ilgili en önemli gelişme ise Müslüman bünyede meydana gelmiştir. Bunu şöyle izah edebiliriz: Nüzul döneminden sonra farklı kültürlerle ve milletlerle iç içe bir sosyal hayatın yaşanmaya başlanmasına paralel olarak Arap dilinin inceliklerinden ve özelliklerinden uzaklaşmaya başlanmasıyla, Kur'an'a muhatap olan insanlar bazı ayetlerde kendi ilmî noksanlıkları sebebiyle işkâl ve ihtilaf olduğu zannına kapıldılar. Kur'an'da asla bir çelişki ve problem olmadığı halde ayetlerin iç ve dış bağlamını anlayamadıklarından, Arap dilindeki mecâz, kinâye, teşbih, ta'riz ve benzeri delalet yollarını bilemediklerinden, Kur'an'ın ihtiva ettiği fesahat ve belagat nüktelerini iyi kavrayamadıklarından ve ayetler arasındaki münasebetleri tespit edemediklerinden dolayı Kur'an'da işkâlin varlığı zehabına kapılmışlardır.⁴ Öte yandan İslam toplumu içinde ortaya çıkan dini-siyasi akımlar ayetleri kendi paradigmalarına uygun şekilde anlama çabalarında yer yer bazı ayetlerde tezat ya da müşkil bulunduğu zannına kapılmışlardır. İbn Kuteybe, Kur'an'da işkâl olduğu hevesine kapılanların müteşâbih ayetleri sorguladıklarını, içinde farklı mecaz türleri, kinayeli anlatım, takdim, (kelimeyi öne geçirmek) tehir, (kelimeyi sona bırakmak) hazif ve tekrarlar olan ayetlere sarılarak zihinleri bulandırmak istediklerini söylemiştir.⁵

Yukarıdaki tespitler ışığında Müşkilü'l-Kur'an ilminin doğuşundaki en önemli sebeplerin şunlar olduğunu söyleyebiliriz. a) İslam dışı unsurların farklı yöntemlerle ilimden yoksun Müslümanların kalbine şüphe düşürmek için Kur'an'da tezat ve ihtilafların olduğunu iddia etmeleridir. b) Kur'an ilimlerine, Arapçanın inceliklerine ve onun retorik yapısına vakıf olamayanların ayetlerin gerçek anlamını kavrayamamalarıdır. c) İslam toplumu içinde

³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, b. Kuteybe *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-turâs, 1973), 22.

⁴ M. Halil Çiçek, *Müşkilü'l-Kur'an'ı Yeniden Değerlendirmek* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 51-52-53.

⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 32.

teşekkül eden dini ve siyasi akımların kendi görüşlerini Kur'an'a onaylatma çabalarıdır.

Kur'an'da var olduğu sanılan işkâli çözüme kavuşturma hususundaki çalışmalar sahabe döneminde başlamış,⁶ bu çözümleme çabası hicrî III. asırdan itibaren sistemli bir ilim dalı haline gelmiştir. Müfessirler ve Müşkilü'l-Kur'an müellifleri ilk bakışta kendisinde işkâl olduğu sanılan ayetleri genellikle rivayete dayanan verilerle ya da dilbilimsel yorumlarla gidermeye çalışmışlardır. Fakat tercüme yoluyla İslam ilim dünyasında kendisine yer bulan, zaman içinde cumhur tarafından hüsnü kabul ile telakkî olunan mantık ilmi, düşünce üretirken insan zihnini hataya düşmekten korumayı hedef ediniş, çelişkiden uzak tutarlı düşünce oluşturmada bir alet görevi üstlendiği için tefsir, kelim ve fıkıh gibi İslamî ilimlerde yoruma katkı sunan bir araç olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda özellikle dirayet tefsirlerinde de ayetleri yorumlamada ve müşkillerin çözümünde kendisinden istifade edilmiştir. Bu makalede Zuhur suresi 81.ayet bağlamında mantık ilminin Kur'an müşküllerini çözümlemede ne gibi katkılar sağladığı dilbilimsel çözüm yollarıyla karşılaştırılmalı olarak incelenecektir.

1. Müşkilü'l-Kur'an Kavramı

Müşkilü'l-Kur'an terimi iki kelimededen oluşan bir izafet terkidir. Müşkil kelimesi *مشكل* fiilinin (*أشكل*) *ef'ale* kalıbından ismi fâil sığasıdır. Lügat anlamı olarak "benzerlikten dolayı meydana gelen karışıklık",⁷ "insan zihnini karıştıran şey", "şüpheli ve karmaşık olan şey" ve "bir şeyin kendisine benzer olan şeylerle karışması sebebiyle anlaşılmasız ve ayırt edilemez halde bulunması" anlamlarına gelmektedir.⁸ Türkçede de Arapçadan menkul -harf değişimine uğrayarak- sıkça kullanılan "müşkül" kelimesi zor, güç, çetin, çözümü karmaşık olan şey anlamında kullanılmaktadır.⁹

Müşkil kelimesi terim olarak hadis ilminde ve fıkıh usulünde farklı manalarda kullanılmış olsa da¹⁰ Kur'an ilimleri literatüründe, Kur'an'ın kendine ait nazım örgüsü sebebiyle i'rab, kıraat farklılıkları, takdim-tehir ve benzeri belagat özellikleri ile mecâz, kinâye ve teşbih gibi ifade farklılıkları sebebiyle ilk bakışta anlaşılmasında birtakım güçlüklerin olması nedeniyle ileri sürülen problemleri ifade etmektedir. "Müşkilü'l-Kur'an" terimi de bu problemleri

⁶ Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadis, 2006), 2: 73-74.

⁷ Rağib el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2010), 463.

⁸ Muhammed b. Yakub Firuzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005), 1: 1019.

⁹ Heyet, Türkçe Sözlük, "Müşkül" (İstanbul: TDK Yayınları, 2011), 1763.

¹⁰ Fıkıh usulünde "müşkil", lafızla murad edilen manayı açıkça belirleyen ayırt edici bir karine ve işaret bulunmadığından dolayı benzerleriyle karıştırılan, manası zahir olmayan lafız olarak tanımlanmıştır. Abdullatîf İbn Melek, *Şerhu'l-menâr fi'l-usûl li ibni'l-melek*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ty.), 103-104.

çözümüne kavuşturmak ve zihinlerde oluşabilecek vehimleri bertaraf edecek çözümleri üreten ilim dalı olarak oluşturulmuştur.¹¹

Bu ilim, tarihi süreç içinde en kapsayıcı tanımlamalardan gittikçe çerçevesi daralan tanımlara doğru farklı süreçlerden geçerek nihaî noktaya ulaşmıştır. Bu ilmin öncülerinden İbn Kuteybe, müşkil kavramını Kur'an'da ayetlerin anlaşılmasına engel olabilecek bütün işkâl ve kapalılık yönlerini kapsayacak şekilde şöyle tanımlamıştır: “Başka şeylerle benzeşmesinden ya da başka şeylerin şekline girmesinden dolayı manasında kapalılık olan, ilk bakışta manası zahir olmayan lafızlardır.”¹² İbn Kuteybe manasında kapalılık olan her lafzı müteşâbih olarak niteledikten sonra, müşkil ile müteşâbih arasında bir ilişki kurarak en geniş anlamda “manasında kapalılık olan her lafzı” müşkil kavramının içine almıştır.¹³ Kitabının mukaddimesinde ayetlerde işkâl sebepleri olabilecek durumları, kıraat ihtilafı, i'raktan kaynaklanan lahn iddiaları, müteşâbih lafızlar, mecâz, istiâre, kinâye, ta'riz, hazif, tekrar ve benzeri şeyler olarak saydıktan sonra her bir problemi bağımsız başlıklar altında dilbilimsel yorumlarla açıklamaya çalışmıştır.¹⁴

Ulûmu'l-Kur'an müelliflerinden Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*'da bu konuyu “*Marifetü mühimu'l-ihtilâf*” yani anlamında ihtilaf vehmi bulunan ayetlerin bilinmesi başlığı altında incelemiştir. Kur'an'ın her türlü ihtilafı arınmış olduğunu söyleyen Zerkeşî bu ilmi, ayetler arasında teâruz yani anlam açısından birbirine karşı olmayı düşündüren durum olarak tanımlamıştır.¹⁵ Görüldüğü gibi Zerkeşî, müşkili İbn Kuteybe'nin kapsayıcı tanımına nazaran daha dar çerçevede ele alarak sadece ayetlerin birbirine anlam açısından karşı olmalarıyla/teâruz sınırlandırmıştır. Bu hususta Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Müşkilü'l-Kur'an ilmine yaptığı tanım da önemlidir. *el-İtkân*'da kırk sekizinci başlık olarak işlediği müşkil konusunu, “*Fî müşkilihî ve mühimi'l-ihtilâfi vet-tenâkuz*” yani “Kur'an'da müşkil olarak görünen ve aralarında ihtilaf ve çelişkiyi çağrıştıran ayetler” başlığı altında ele almıştır. Süyûtî'de bu ilmi Zerkeşî'nin tanımı gibi dar bir çerçevede değerlendirerek sadece “ayetler arasında çelişki/teâruz zannını veren şey” olarak tanımlamıştır.¹⁶

Müşkilü'l-Kur'an ilmi hakkında yapılan tanımları özetleyecek olursak, gerçekte Kur'an ayetlerinde hakiki manada her hangi bir işkâl, ihtilaf ve çelişki asla söz konusu değildir. Fakat Kur'an'a muhatap olan insanların kendilerinden kaynaklanan eksiklikleri ya da Kur'an'a olan hasmane tutumları

¹¹ Yakup Çiçek, “Müşkilü'l-Kur'an”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*10 (1995): 80-94.

¹² İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 102.

¹³ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 102.

¹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 25-32.

¹⁵ Burhâneddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm, (Kahire: Mektebetü dâri't-turâs, ty.), 2: 45.

¹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 71.

sebebiyle bazı ayetlerde işkâlden, ihtilaftan ve çelişkiden söz etmişlerdir. Farklı sebeplerle insanların zihinlerinde oluşan bu tür ihtilafların çözümünü kendileri için bir vecibe olarak gören müfessirler ve ulûmü'l-Kur'an müellifleri "Müşkilü'l-Kur'ân" genel başlığı altında iddia edilen problemleri çözüme kavuşturmak için çalışmalar yapmışlardır.

2. Müşkilü'l-Kur'an Edebiyatı

"Müşkilü'l-Kur'ân" ilmi etrafında oluşan edebiyatın, iddia edilen problemlerin çözümü için oluştuğu malumdur. Yukarıda işaret ettiğimiz etkenlerden dolayı bazı ayetlerin anlaşılması müşkil duruma geldi. İşte bu ihtilafları ve var olduğu sanılan çelişkileri çözüme kavuşturmak için çeşitli eserler yazıldı.

Bu alanda yapılan çalışmaları üç kategoride değerlendirmek mümkündür. Birincisi müstakil olarak sadece müşkil ayetleri konu edinen eserlerdir. Bize ulaşan sistemli ilk eser İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*'ıdır. Bundan önce İbn Uyeyne'nin (ö. 198/814) *Cevâbâtü'l-Kur'ân*'ı, Kutrub'un (ö. 210/825) *er-Redd ale'l-mülhidîn fi teşâbühi'l-Kur'ân*'ı ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Redd ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye* isimli eserleri, isimlerinden de anlaşıldığı gibi Kur'an'a dil uzatanlara karşı reddiye olarak yazılmıştır.¹⁷

Müşkilü'l-Kur'an hakkında yazılan diğer müstakil eserlerden İbn Fûrek'in (ö. 406/1015), *Müşkilü'l-Kur'ân*'ı, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İskâfî'nin (ö. 431/1039) *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl fi beyâni'l-âyâti'l-müteşâbihât fi Kitâbi'llâhi'l-Azîz*'i, Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî'nin (ö. 500/1106) *el-Burhân fi tevcihi müteşâbihi'l-Kur'ân limâ fihî mine'l-hücceti ve'l-beyân*'ı, İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262), *Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân*'ı, klasik dönemin öne çıkan eserleridir. Çağdaş dönemde de bu sahada müstakil eserler yazılmıştır. Muhammed Abduh'un (ö. 1905), *Müşkilâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve tefsîrû sûreti'l-Fâtiha*'sı, Muhammed Enver el-Keşmîrî'nin (ö. 1933), *Müşkilâtü'l-Kur'ân*'ı, Muhammed Emîn eş-Şinkîtî'nin (ö. 1974), *Def'u ihâmi'l-ızdırâb 'an âyâti'l-Kitâb* isimli eserleri bu türdendir.¹⁸

İkincisi, ulûmü'l-Kur'an'a dair yazılan eserler içerisinde bab başlığı altında Müşkilü'l-Kur'an'a yer veren eserlerdir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bunların en önemlileri, Zerkeşî'nin *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı, ve Süyûtî'nin *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* eserleri bu alanın en önemli kaynaklarından. Bunlardan önce Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) *el-Akl ve fehmü'l-Kur'an*'da açık ifadelerle "müşkil" başlığını kullanmasa da mahiyet olarak

¹⁷ Adem Yerinde, "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007): 33.

¹⁸ Müşkilü'l-Kur'an ilmi hakkında yazılan müstakil eserlerin kronolojik sıralaması için bkz. Murat Dinler, "Müşkilü'l-Kur'ân" *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (Bahar, 2018): 340-348.

Müşkilü'l-Kur'an konularının içinde değerlendirildiği muhkem-müteşabih,¹⁹ nesih gibi konulara yer vermiştir.²⁰ Yine aynı şekilde Rağıb el-İsfahânî (ö. 503/1109) *Mukaddimetü câmi't-tefâsîr* isimli eserinde müşkil kavramını kullanmaksızın müşterek lafızlar,²¹ ilk bakışta manası anlaşılmayan lafızlar,²² genel olarak ihtilafa sebep olan hususlar²³ gibi başlıklar altında bu konuları işlemiştir.²⁴

Üçüncüsü, tefsir kaynaklarıdır. İster rivayet ağırlıklı tefsirler olsun ister dirayet ağırlıklı tefsirler olsun müfessirler insan gücü nispetinde Allah Teâlâ'nın muradını keşfetmek için Kur'an'ı tefsir ederlerken hakkında işkâl söylentileri bulunan ve manasını anlamakta zorluk çekilen ayetler üzerinde durarak işkâl problemini çözecek bilgilere ve yorumlara yer vermişlerdir. Tefsirlerde müşkil ayetlerin çözümlenmesi hususunda serdedilen bilgiler bazen uzunca izahlara dayanırken bazen de kısa ve özlü bir şekilde yer almıştır. Rivayet ağırlıklı tefsirlerde işkâli çözümlene yolları daha çok dilbilimsel verilere ve rivayetlere dayandırılırken, dirayet tefsirlerinde dilbilimsel verilerin yanı sıra aklî istidlallere ve bazen de mantık ilminin verilerine dayandırılmaktadır.

3. Kur'an'da Zahirî İşkâlin Sebepleri ve Çözüm Yöntemleri

Bir ayetin lafzında ya da manasında zahirî bir işkâlin olması ya da olmaması göreceli bir durumdur. Bu husus müfessirin ilmî anlayışı ve kabiliyeti nispetinde değişiklik gösterir. Bazı müfessirlerin müşkil dediği bir ayet diğer müfessirlere göre müşkil kapsamında değerlendirilmemektedir. Bu itibarla Kur'an'da müşkil ayetlerin sayısında ve işkâle yol açan sebeplerin neler olduğunda tam bir ittifak söz konusu değildir.²⁵

Kur'an'daki zahirî işkâlin sebeplerinden bir kısmı Kur'an'ın kendi yapısından kaynaklanırken bir kısmı da Kur'an'a muhatap olan insanların bakış açısından kaynaklanmaktadır. Kur'an mübînlik²⁶ ve muyesserlik²⁷ vasıflarına sahip olarak manası aşikâr ve kolaylaştırılmış olsa da muhataplarını derinden etkilemek ve onları tefekkür ve tedebbüre sevk etmek için bazı ayetlerde ve

¹⁹ Haris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmi'l-Kur'an*, tah. Hüseyin el-Kuvvetli, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971), 225-231.

²⁰ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmi'l-Kur'an*, 232-268.

²¹ Rağıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmi't-tefâsîr*, tah. Ahmed Hasan Ferhat, (Kuveyt: Dâru'd-da've, 1984), 31-33.

²² Rağıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmi't-tefâsîr*, 39.

²³ Rağıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmi't-tefâsîr*, 40-41.

²⁴ Murat Sülün, "Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, no. 3 (Ekim 2000): 333.

²⁵ Abdullah b. Hamed el-Mansûr, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerim* (Demmâm: Dâru'l-İbni'l-cevzî, 1426/2005), 335-337.

²⁶ Zuhurf 43/2.

²⁷ Kamer 54/17.

kelimelerde derin araştırmayı ve bütüncül bakış açısını gerektiren kapalılıklar ve zahiri müşkilleri bulunmaktadır. Kur'an'da işkâle sebep olabilecek hususlar, ihtilaf, ibham, icmal, teâruz ve hafâ gibi özelliklerin yanı sıra Kur'an'ın üslubundan kaynaklanan mecâz, kinâye, hazif, takdim ve tehir gibi retorik ağırlıklı hususlar öne çıkmaktadır.²⁸

Müfessirler Kur'an'da işkâle sebep olan durumları beş ana başlık halinde özetlemişlerdir. Bunlar, insanın yaratılışındaki merhaleleri anlatan ayetlerde olduğu gibi, ayetlerde haber verilen şeyin farklı merhalelerden meydana gelmesi,²⁹ çelişki zannı olan ayetlerin aslında konu ve mekanlarının farklı olması,³⁰ aynı ayette geçen fiilin farklı fâillere isnat edilmesi,³¹ ayette birden çok anlamı barındıran müşterek lafızların bulunması,³² kıraat farklılıkları, Arap dilinin en belirleyici özelliklerinden biri olan bazı edatların diğer bazı edatların yerinde kullanılması ve benzeri durumlar³³ işkâle yol açan sebepler olarak gösterilmiştir. Sayılan bu sebepler Kur'an'ın kendine ait dil özelliklerinden kaynaklanırken, Kur'an'a muhatap olan kimselerden de kaynaklanan sebepler söz konusudur. Bunların en başında Arap dilinin ve Kur'an'ın dil özelliklerini bilememek, Kur'an'ın bütünlüğüne riayet etmeden parçacı bir yaklaşımla problemleri çözmeye çalışmak ve ayetleri bağlamlarından kopararak nüzul sebeplerini tespit etmeden ya da siyak ve sibaka riayet etmeden değerlendirmek gelmektedir.³⁴

Yukarda özetlemeye çalıştığımız işkâl sebepleri nedeniyle var olduğu sanılan ihtilafları ve işkâlleri çözüme kavuşturmak için geliştirilen çözüm yollarının en önemlileri te'vîl, tahsis ve nesihtir. Genel olarak inanç ve ahlak konularıyla ilgili ayetlerdeki işkâli bertaraf etmek için öncelikle dilbilimsel ve aklî te'vîllerin yanı sıra uzlaştırma yoluna gidilirken, hukukî konularda var olduğu sanılan işkâli kaldırmak için de daha çok tahsîs ve nesih yoluna gidilmiştir.³⁵

4. Zuhruf Suresi 81. Ayette Var Olduğu Düşünülen İşkâl

Makalenin bu bölümünde öncelikle Zuhruf suresi 81. ayetin Müşkilü'l-Kur'an eserlerinde müşkil sayılan ayetler arasında yer alıp almadığı tespit edilecek. Eğer işkâlin varlığından söz edilmiş ise, var olduğu düşünülen

²⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkilü'l-Kur'ân*, 103-135-210-211-232-233-256; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 176-179; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 123-125.

²⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2: 54-55.

³⁰ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2: 55.

³¹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2: 59.

³² Zerkeşi, *el-Burhân*, 2: 60.

³³ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 734.

³⁴ Sülün, "Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an", 339-340.

³⁵ Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 164-167.

ışkâlin nasıl çözüme kavuşturulduğuna bakılacaktır. *قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ* "(Ey Muhammed!) De ki: "Eğer Rahman'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum."³⁶ İbn Kuteybe bu ayeti müşkil ayetler kategorisinde sayarak kendisindeki işkâli kaldırmak için şöyle bir yorum geliştirmiştir: "Müşrikler Allah'a çocuk isnat ettiler ve bu isnatlarından hiç vazgeçmediler. Allah Teâlâ'da Hz. Peygamber'e hitaben "Ey Muhammed! Müşriklere de ki sizin iddia ettiğinize göre, eğer Rahman olan Allah'ın bir çocuğu olsaydı -ki yoktur- ben ona ilk kulluk edenlerdenim; ilk muvahhitlerdenim. Allah'ın tevhidini birliğini kabul eden ona ibadet eder. Ona çocuk isnat eden, ona kulluk edemez."³⁷ Görüldüğü gibi İbn Kuteybe bu ayetteki işkâli daha çok nüzul sebebini öne çıkararak ve cevap cümlesinde yer alan (العابدين) lafzını (المؤخدين) manasına hamledip, dilbilimsel te'vil yöntemini kullanarak çözüm üretmeye çalışmıştır. Ayetteki lafızları zahiri manalarından çıkararak farklı manalara hametmiştir.

Mahmûd b. Ebî'l-Hasen en-Nîsâbûrî (ö. 553/1159) *Bâhiru'l-burhân fi me'ânî müşkilâti'l-Kur'an* isimli eserinde söz konusu ayeti müşkil ayetler arasında görmüştür. Ayetteki işkâli bertaraf etmek için dilbilimsel izahlar getirmiştir. Şöyle ki, *قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ* fiilinin iştikakından hareketle çözüm yolunu tercih etmiştir. Ayetteki *يَعْبُدُ* - *يَعْبُدُ* fiilinden yani sülâsi mücerredin birinci kalıbından türetilmiş olursa, kulluk etmek, ibadet etmek manasına olur. Fakat sülâsi mücerredin dördüncü kalıbı olan *يَعْبُدُ* - *يَعْبُدُ* fiilinden türetilmiş ismi fâil olarak değerlendirilirse, tenezzül etmemek ve büyüklüklenerek reddetmek manasına olur. Nîsâbûrî, ayetteki müşterek lafız olan *يَعْبُدُ* fiilini -kullanımı nadir olsa da- ikinci manaya hamletmiştir. Bu durumda ayetin manasının: "De ki: Eğer Rahman'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluğa tenezzül etmeyenlerin ve ona kulluğu reddedenlerin ilki ben olurum." şeklinde olduğunu söylemiştir. Bu manayı Arap şiirinden örneklerle desteklemeye çalışmıştır.³⁸ Görüldüğü gibi Nîsâbûrî, ayetteki işkâle sebep olan kapalılığı dilbilimin sağladığı yorum yöntemiyle aşmaya çalışmıştır.

Hallü müşkilâti'l-Kur'an isimli eserin sahibi Halîl Yâsîn el-Âmilî (ö. 1955) inceleme konumuz olan ayeti müşkil ayetler arasında sayarak, söz konusu işkâli soru cevap yöntemiyle çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. "Allah'ın bir çocuğu olması takdiri üzerine Allah Teâla, Peygamberine ibadet etmeyi nasıl emir ediyor? Bu mümkün görünmeyen bir durumdur. Çünkü çocuk edinen ibadete layık olmaz." sorusunu sorduktan sonra, bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: Ayetin manası, "Şayet Allah'ın bir çocuk edindiğine delalet eden

³⁶ Zuhruf 43/81.

³⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, 373.

³⁸ Mahmûd b. Ebî'l-Hasen en-Nîsâbûrî, *Bâhiru'l-burhân fi meânî müşkilâti'l-Kur'an*, tah. Suâd binti Salih, (Mekke: Câmiaü Ümmü'l-Kurâ, 1998), 1299-1300.

her hangi bir delil olsaydı, elbet ben bu çocuğun varlığını haber verirdim ve o çocuğa hizmet ederdim.” şeklindedir. Fakat Allah’ın çocuk edindiğine delalet eden her hangi bir delil söz konusu değildir. Bu ayet, Allah hakkında çocuk edinme iddiasını tamamen reddetmek için muhal/gerçekleşmesi imkânsız olan şey, başka bir muhale yani -bil-farz ve’t-takdîr Allah’ın çocuğuna tazim göstermeye- bağlanmıştır.³⁹ el-Âmilî, söz konusu işkâli bertaraf etmek için geliştirdiği bu yorumda cevap cümlesi olan *فَلَمَّا أَوَّلَ الْعَابِدِينَ*de mukadder bir mef’ul takdir edilip bununla da Allah değil ona isnat edilen çocuk kastedilmiştir. Bu izah yöntemi de dikkat çeken bir durumdur.

Görüldüğü gibi bazı Müşkilü'l-Kur’an eserlerinde müşkil ayetler arasında yer alan Zuhruf suresi 81.ayette söz konusu işkâlin çözümü için müellifler daha ziyade rivayete içerikli sebebi nüzul ve dilbilimsel yorumlara dayalı çözüm yolları kullanmışlardır. Müşkilü'l-Kur’an eserlerinde işkâlin çözüme yer verilen bazı yorumlara temas ettikten sonra şimdi de tefsirlerde mezkûr ayet için geliştirilen dilbilimsel ve mantikî yorumlara yer vereceğiz.

4.1. Dilbilimsel Yaklaşımlarla İşkâli Çözme Şekilleri

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) Zuhruf suresi 81. ayetteki işkâlin sebebinin edatın farklı anlamda kullanılmasından kaynaklanan probleme ve ayette çok anlamlı lafzın varlığına bağlamıştır. Bunların sebep olduğu işkâli çözmek için öncelikle ayetin nüzul sebebine değindikten sonra, dilbilimsel yoruma yönelerek ayetin başındaki şart edatının (أَنَّ) olumsuzluk edatı olan (مَا) anlamında olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan *فَلَمَّا أَوَّلَ الْعَابِدِينَ* cümlesindeki çok anlamlı lafız olan *الْعَابِدِينَ* lafzını *الْمُؤَدِّينَ* anlamında olduğunu bildirerek ayetin ifade ettiği mananın “Ey Muhammed! Allah’a çocuk isnat eden müşriklere de ki, Rahman çocuk edinmedi. Ben (Mekke’de) onu birleyenlerin ilkiyim.”⁴⁰ Mukâtil, ayetteki işkâli çözüme kavuşturmak için öncelikle ayetin dış bağlamı olan sebebi nüzulden yararlanmıştır. İkinci olarak dilbilime dayalı yorum yöntemine yönelmiştir. İşkâle sebep olan en önemli etkenlerden biri olan “edatların bir kısmının diğer bit kısmı yerinde mecazî olarak kullanılması” hususuna dikkatleri çekmiştir. Ayetin başındaki şart edatı olan (أَنَّ) kendi vaz bulunduğu manada kullanılmadığını, aksine mecaz olarak olumsuzluk edatı olan (مَا) anlamında kullanıldığını söylemiştir. Son olarak ta müşterek lafzın muhtemel anlamlarından birini tercih ederek çıkış yolu aramıştır.

Mukâtil’in benzeri bir çözüme odaklanan Ebû Ubeyde (ö. 209/824) *Mecâzu'l-Kur’an*’da söz konusu ayete getirdiği yorum şöyledir: Şart edatı olan (أَنَّ) olumsuzluk edatı olan (مَا) manasıdır. Bu durumda ayette şart söz konusu olamayacağından cevap da olmayacağı için ikinci cümlenin başındaki

³⁹ Şeyh Halîl Yâsîn el-Âmilî, *Hallü Müşkilâti'l-Kur’ân*, (Lübnan: by, 1955), 153.

⁴⁰ Mukâtil b. Süleymân Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tah. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3: 198.

(ف) cevap fâ'sı olmayıp mecazen atıf harfi olan (و) manasındadır. Bu durumda ayetin manası “*De ki, Rahman'ın çocuğu yoktur ve ben ona ibadet edenlerin ilkiyim.*”⁴¹ Ebû Ubeyde'de ayetteki anlamı vuzuha kavuşturabilmek için edatların kendi öz manalarından çıkarılarak mecâzî olarak başka manalarda kullanıldığından hareketle dilbilimsel yorumdan yararlanmışır.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) muhalled eseri *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri âyi'l-Kur'ân*'da söz konusu ayetle ilgili seleften nakledilen bütün rivayetleri ve yorumları bir araya getirdikten sonra işkâlin çözümüne katkı sunmak için naklettiği görüşler içinden tercihte bulunmuştur. Kendisinden sonra gelen müfessirler Taberî'nin bir araya getirdiği rivayetleri özetleyerek ya da farklı tertiplere sokarak nakletmişlerdir. Taberî'nin bu çalışması Zuhurf suresi 81. ayetteki işkâlin çözümünde rivayetlerden ve dilbilimsel yorumlardan istifade edilmesi hususunda en önemli kaynaklardan birini teşkil etmektedir.

Taberî bu ayetin tefsirinde farklı görüşlerin olduğunu söyledikten sonra, öncelikle tabiîn müfessirlerinden Mucâhid'in (ö. 103/721) görüşüne yer vermiştir. Mücâhid bu ayetteki işkâli çözümlmek için mahzuf takdirlerine başvurarak ayetin aslında olmayan bazı kelimelerin ilave edilmesiyle doğru manaya ulaşmanın mümkün olacağını söylemiştir. Kur'an'ın en büyük özelliklerinden biri de az lafızla çok manalar ifade etmek manasına olan îcâz üslubuyla gelmiş olmasıdır. Kur'an'ın ihtiva ettiği îcâz bazen bir ayet içinde bir ya da daha fazla cümlelerin hazif edilmesiyle/kaldırılmasıyla veya cümlelerin ana unsurlarının dışında kalan mef'ul, mevsuf gibi aslî olmayan öğelerinin hafızıyla/atılmasıyla gerçekleşir ki buna belagat ilminde *îcâz-ı hazif* denir. Bu îcâz bazen de hiçbir hazif olmadan ayetin ifade ettiği anlam genişliğinden meydana gelir ki buna da *îcâz-ı kasr* denir.⁴² Mücâhid bu ayette hazif olduğunu söyleyerek işkâli kaldırmak için dilbilimin sağladığı yorumdan yararlanmışır. Buna göre ayetin manası şöyle olur: “*Ey Muhammed! De ki, ey Müşrikler! Sizin iddia ettiğiniz ve inandığınız gibi eğer Rahman'ın çocuğu olsaydı, sizi yalancılara hususunda Allah'a inananların ilki benim ve sizin iddialarınızı inkâr edenlerdendir. Siz istediğinizi söyleyin*” Mücâhidin bu yorumunda, ayette birden çok kelimenin takdir edilmesiyle anlamdaki kapalılık ve karışıklık vuzuha kavuşturulmuştur. Ayet zahirinden başka manalara hamledilmiştir.

Taberî, diğer bir farklı görüş olarak İbn Abbas'ın (ö. 68/687) yorumuna yer vermektedir. Ona göre ayetin başındaki şart edatı olan (ان) kendi manasında değil olumsuzluk edatı olan(ما) anlamındadır. İkinci cümledeki (عابدين) de (شاهدين) manasındadır. Bu durumda ayetin manası “*De ki Rahman'ın bir*

⁴¹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Mısır: Mektebetü'l-hâncı, ty), 2: 206.

⁴² Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ty), 93-94; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 137-138.

çocuğu yoktur. Buna şahit olanların ilki benim." İbn Abbas ayeti zahirinin dışında başka bir manaya hamletmek suretiyle dilsel yorum getirmeyi tercih etmiştir. O da ayetteki işkâli edatın farklı manada kullanımına ve müşterek lafız varlığına bağlamıştır.

Diğer bir görüş Katâde'den (ö. 117/735) nakledilmektedir. Katâde bu ayetteki (ان) edatının şart için olmayıp, bütün zamanları içine alan kapsayıcı bir inkâr manasında olumsuzluk harfi olduğunu belirtmiştir. O da problemin edatın kullanımından kaynaklandığını söylemiştir. Bu durumda ayetin manası "*De ki, Rahman'ın ne geçmişte ne şimdi ne de gelecekte asla çocuğu olmadı, olmayacak, olması da onun şanına yakışmaz.*"

Ayetteki şart edatının olumsuzluk ifade ettiğine Zeyid b. Eslem'in (ö. 136/754) de kâil olduğunu söyleyen Taberî, Süddî'den (ö. 127/745) gelen rivayette ayetteki şart edatı olan (ان) anlamı farklı olan diğer bir şart edatı (لو) manasında olduğunu nakletmiştir. Bilindiği gibi şart edatı olan (لو) şart cümlesi gerçekleşmediği için cevap cümlesinin de gerçekleşmemesini ifade eder. Buna göre ayetin manası şöyle olur: "*Şayet Rahman'ın bir çocuğu olmuş olsaydı, o zaman ben o (çocuğa) hizmet edenlerin ilki olurum. Fakat Onun bir çocuğu yoktur.*" Görüldüğü gibi ayetteki işkâlin çözümü için yine edat üzerinde yapılan yorum etkili olmuştur.

Ayetteki işkâlin bertaraf edilmesinde Taberî'nin naklettiği dilbilimsel çözüm yollarından biri de İmam Malik'in önde gelen talebelerinden İbn Vehb'in (ö. 197/813) yaptığı yorumdur. İbn Vehb bu ayetin ikinci cümlesinde yer alan (العابدين) kelimesinin çok anlamlı bir lafız olup burada Allah'a kulluk manasında değil, inkâr etmek, tenezzül etmemek ve büyüklenerek bir şeyi reddetmek manasına olduğunu söylemiştir. Bu takdirde ayetin manası "*De ki, Eğer Rahman'ın çocuğu olursa bunu ilk inkâr ve reddedenlerden olurum.*"⁴³ Bu yoruma göre, عبء fiilinden türemiş ismi fail olan العابدين lafzıyla aklın ilk önce intikal ettiği kulluk etmek anlamı değil az kullanılan ve akla hemen intikal etmeyen uzak anlamı kastedilerek işkâlin çözümüne yol aramıştır.

Taberî, bütün bu görüşleri naklettikten sonra bunlar içerisinden Süddî'nin görüşünü, yani ayetteki (ان) edatının (لو) manasında kullanılan şart edatı olması yorumunun tercihe şayan olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴ Taberî de şart edatının mecazen başka bir şart edatı yerinde kullanılmasını tercih ederken, söz konusu ayetteki müşkili kaldırmak için kendinden önceki müfessirlerin yolunu takip ederek dilbilimsel te'vili çıkış yolu olarak görmüştür.

Ayetteki işkâli kaldırmak için selef müfessirlerinden nakledilen yorumlara baktığımız zaman dilbilimsel yorumlara dayandırıldığı gözükmektedir.

⁴³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Tefsîri Âyi'l-Kur'ân*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-hicr, 2001), 20: 654-655-656-657.

⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 20: 659.

Taberî'den sonra gelen müfessirler genellikle onun bir araya getirdiği görüşlerden yararlanmışlardır. Müfessirler ya onun bir araya topladığı görüşlerden birini tercih ederek üzerinde farklı yorumlar geliştirmişler ya da bu görüşlerin tamamını özet halinde sıralamışlardır. Örneğin İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) bu ayetin tefsirinde Taberî'nin naklettiği görüşler içinden sadece İbn Abbas'tan gelen rivayeti tercih ederken,⁴⁵ Ebu'l-Hasen el-Mâverdi (ö. 450/1058) en-Nüket ve'l-Uyûn'da Taberî'nin naklettiği görüşlerin tamamını altı madde halinde özetlemiştir.⁴⁶

Bu ayetteki işkâlin çözümünde dilbilimsel olarak farklı bir yorumu Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'inde görmekteyiz. O bu ayetteki işkâli belâgat ilminin verilerini kullanarak çözümlene yolunu tercih etmiştir. Mukatazâ-i hâl yani kelamın makamı ve muhatapların durumu, şartı -"Eğer Rahman'ın bir çocuğu olsaydı"- kökünden söküp atacak derecede açık deliller bulundurduğundan, -Allah'ın çocuk edinmesinin- ancak farz-ı muhal yani imkânsız olduğunu ispat için ayette şart edatı sözü muhale bağlamak için kullanılmıştır. Zemahşerî'ye göre bu ayet olasılık, faraziye ve temsil nazariyesi üzerine varit olmuştur. Bundaki maksat Allah hakkında çocuk iddiasını mübalağalı bir şekilde reddetmektir. Tevhit konusunda Allah'ın kadîm olduğu bütün deliller ile sabit olduğu için, bu ayeti okuyanın zihninde bu konuda her hangi bir şüphe oluşmaz. Bu durumda ayetin manası şöyle olur: "Olmaması mümkün değil ama bi'l-farz ve't-takdir (farz-ı muhal) eğer Rahman'ın bir çocuğu olmuş olsaydı, o (çocuğa) saygı ve tazim gösterenlerin ilki ben olurum."

Zemahşerî, bu ayette cevap cümlesinin - *çocuğa saygı gösterenlerin ilki ben olurum*- varlığının şart cümlesinin -*Allah'ın çocuğu olması*- varlığına bağlandığını, bu durumda şart cümlesinin varlığı imkânsız ve muhal olduğu için muhale bağlanan cevap cümlesinin de muhal ve imkânsızlığını ifade ettiğini söyleyerek ayetteki işkâli belâgat ilminin verileriyle bertaraf etmeye çalışmıştır.⁴⁷ Dikkat edilirse bu yorumda ayet zahirinden çıkarılarak farklı anlamlara ham edilmemiştir. Zemahşerî'nin bu yorumunu tefsirde onun takipçileri olan el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't- tenzîl*'inde ve en-Neseî'nin (ö. 10/1310) *Medârikü't-tenzîl*'inde de gözlemlemekteyiz.

4.2. Mantık İlmi Verileriyle İşkâli Çözme Yöntemleri

Mantık ilmi tercümeler yoluyla İslam ilim ve kültür dünyasına aktarıldıktan sonra, Ebû Saîd es-Sîrâfî, (ö. 368/979) İbn Salâh, (ö. 643/1245) Nevevî (ö. 676/1277) İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Suyûtî gibi ilim erbabı tarafından

⁴⁵ Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tah. Es'ad Muhammed et-Tabîb, (Mekke: Mektebetü Neẓâl-Mustafa, 1997), 10: 3286.

⁴⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, ty), 240-241.

⁴⁷ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvî fi vucûhi't-te'v'il*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2009), 996-997.

savunmacı bir yaklaşımla nassa dayalı beyânî düşünce ve bilgi sisteminin yabancı medeniyetlere dayanan bilgi sistemiyle değerlendirilmesinin yanlış olacağı fikrinden hareketle mantık ve felsefeye karşı olumsuz tavırlar sergilemişlerdir. Fakat diğer taraftan Fârâbî, (ö. 339/950) İbn Sinâ, (ö. 428/1037) İbn Hazm, (ö. 456/1064) Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi ilim ehlinin çalışmaları sayesinde mantık ilmi büyük ilgi uyandırmış, hicri beşinci asırdan itibaren kelim, fıkıh ve tefsir gibi İslamî ilimlerde yorumlama yöntemi olarak kullanılmaya başlamıştır. Özellikle Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* isimli fıkıh usulü esrenin mukaddimesinde “mantık ilmini bilmeyenin bilgisine güvenilmez”⁴⁸ sözü mantık ilminin İslamî ilimler sahasında gelişmesine ve kullanılmasına büyük katkılar sunmuştur.

İslam filozofları tarafından kaleme alınan mantık eserlerinin kısa zamanda bütün İslam coğrafyasında yayılmasıyla birlikte, mantık ilmi medreselerde okutulan ilimlerin bir parçası olmuş, zamanla hemen bütün ilmî disiplinlerin kullandığı bir alet, zihni düşünce üretirken hatalardan koruyan bir sanat, doğru ve yanlış birbirinden ayıran bir mizan haline gelerek, kavramların tanımlanmasında sınırlarının tespitinde kurallarının belirlenmesinde ve sağlıklı akıl yürütmede esas alınan üst bir disiplin olmuştur.⁴⁹

Mantık ilmini tefsirinde yorum yönteminin bir parçası olarak kullanan müfessirlerin başında Fahreddîn er-Râzî gelmektedir. O özellikle kelimî ve felsefî yorumlarda mantık kurallarını tefsirinde çok etkili kullanmıştır. Üzerinde zahirî işkâl olduğu iddia edilen bazı ayetlerdeki kapalılığı kaldırmak için zaman zaman mantık ilminin verilerinden istifade ederek, Kur'an'daki müşkillerin sadece rivayete dayalı veriler ve dilbilimsel yorumlarla çözülebileceğini, akli ilimlerden olan mantığın da bu hususta katkı sunabileceğini ortaya koymuştur.

Râzî, Zuhuruf suresi 81. ayetteki işkâli kaldırmak için kendinden önceki selef müfessirlerinin kullandığı dilbilimsel yorumların aksine mantikî yorumları tercih etmiştir. “*De ki, Rahman'ın çocuğu olsaydı, ben ona kulluk edenlerin ilki olurdum.*” ayeti zahirî manasına hamledildiği takdirde Allah'ın çocuğu olabileceği şüphesini tamamen ortadan kaldırmadığı için ayetin mutlaka zahirî manasından çıkarılıp te'vil edilmesi gerektiğini söyleyen selef müfessirlerini bu konuda eleştirerek, söz konusu ayetin zahirî anlamından çıkarılarak başka anlamlara hamledilerek dilbilime dayalı te'vil yoluna gidilmesini gerektirecek herhangi bir sebebin bulunmadığını ifade etmiştir. Ona göre ayet, zahirî

⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tah. Hamza b. Züheyr Hafız, (Medîne: ty) 1: 30.

⁴⁹ Harun Bekiroğlu, “Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfal Süresinin 23. Âyetini Tefsiri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, no. 27 (2015/1), 56-57.

manasından başka manalara hamledilmeden mantık ilminin sunduğu yorum imkânlarından faydalanılarak çözüme kavuşturulabilir.

Şöyle ki, bu ayetteki ifadeler mantık ilmi açısından kazıyye-i şartıyye yani bitişik şartlı önermedir. Birincisinin başına şart edatı olan (ان) diğerrinin başına da cevap (ف) sı bulunan iki öncülden oluşmuştur. Böylelikle ayetteki bitişik şartlı önerme iki haber cümlesinden bir araya gelmiştir.

Mantık ilminde bitişik şartlı önermeler anlam açısından sadece şartın cevabı müstelzim olmasını/gerekliliğini ifade eder. Yoksa şartın ve cevabın birbirinden bağımsız olarak anlam açısından ve dış dünyadaki olgulara uygunluğuna göre hak ya da batıl olmasını ifade etmez. Şartlı önermenin her iki tarafında bunu ihsas ettirecek bir durum söz konusu olamaz.

Mantık ilminde şartlı önermelerdeki öncüller (*mukaddem ve tâlî*) bazı durumlarda her ikisi birden doğru ya da her ikisi birden batıl öncüllerden oluşabildiği gibi, doğru şart, batıl cevap veya batıl şart, doğru cevaptan da meydana gelebilir. Böylelikle dört ihtimal ortaya çıkmış olur. Bu dört ihtimalli bitişik şartlı önermelerden dördüncüsü yani şartın doğru cevabın batıl önermelerden oluşması durumu imkânsızdır. Çünkü doğru olan şart cümlesi yanlış netice veremez. Bu durum aklen imkân dışıdır. Fakat diğer ihtimaller imkân dâhilindedir.

Bu mantıkî bilgileri aktardıktan sonra bitişik şartlı önermelerin dört kısmından her birini örneklerle açıklayan Râzî, bunları şu şekilde sıralıyor:

1- “Eğer insan hayvan olursa, cisim olur.” Bu bitişik şartlı önerme, iki doğru öncülden meydana gelmiştir. Önermenin her iki tarafı da (*mukaddem ve tâlî*) dış dünyadaki olgulara uygun, gerçek ve sadık öncüllerden oluşan bitişik şartlı önerme olmuştur. Bunlardan birincisi “İnsan canlıdır.” öncülü, diğeri de “İnsan cisimdir.” öncülüdür. Her iki hükümde dış dünyadaki olgulara uygunluk gösterdiği için doğrudur. İki doğru öncülden oluşan bitişik şartlı önerme de doğru bir hüküm ifade etmiştir.

2- “Eğer beş çift sayı ise, eşit olarak ikiye bölünür.” Bu bitişik şartlı önerme bir bütün olarak değerlendirildiğinde sonuçta doğru bir önermedir. Fakat öncülleri birbirine bağlayan şart edatı alındıktan sonra öncüllerinin her ikisi de teker teker değerlendirildiğinde gerçekte uyuşmayan dış dünyadaki olgulara uygun düşmeyen batıl öncüller olduğu görülür. Bunlar “Beş çift bir sayıdır.” öncülüyle “Beş eşit olarak iki parçaya bölünür.” öncülüdür. Bunlardan ilki şartlı önermenin mukaddemi ikincisi de tâlisidir. Her iki öncül bağımsız olarak değerlendirildiğinde batıldır. Fakat her ikisinin batıl olması bir bütün olarak bitişik şartlı önermenin sıhhatine ve doğruluğuna her hangi bir engel teşkil etmemektedir.

3- “Eğer insan taş olursa, cisim olur.” Görüldüğü gibi bu bitişik şartlı önerme “İnsan taştır.” şart cümlesiyle, /*mukaddem* “İnsan cisimdir.” cevap

cümlesinden/tâlî oluşmuştur. Bu bitişik şartlı önermenin şart tarafı gerçeğe ve dış dünyadaki hakikate uygun olmadığı için batıl, cevap tarafı da dış dünyadaki olguya uygun olduğu için doğrudur. Bu durum şartlı önermenin bir bütün olarak sıhhatine engel değildir. Çünkü bu tür önermelerde şart cümlesi farazî olarak değerlendirilir. Faraziyeler üzerinden hareketle bazı durumlarda batıl olan şart, doğru olan cevabı gerektirebilir. Bunda her hangi bir engel yoktur.

4- Yukarıda da ifade edildiği gibi şartlı önermelerin doğru şart ile batıl cevaptan teşekkül ettirilmeleri gerçekleşmesi muhal olan bir durum olduğu için, bu kısmın örneği yoktur. Çünkü bu durum hakkın batılı gerektirmesi sonucunu intaç eder ki, bu aklen imkânsızdır.

Râzî mantıktaki şartlı önermelerin bütün ihtimallerini açıkladıktan sonra ayetteki işkâlin çözümüne yönelerek şöyle demiştir: *“De ki, Eğer Rahman’ın bir çocuğu olsaydı ben ona kulluk edenlerin ilki olurdum.”* ayeti, iki öncülde oluşmuş doğru bitişik şartlı önermedir. Bu önerme, batıl olan şarttan ve batıl olan cevaptan meydana gelmiştir. Çünkü bitişik şartlı önermenin öncüllerini bir araya getiren şart edatı kaldırılıp her iki cümle birbirinden bağımsız olarak değerlendirildiğinde *“Allah’ın çocuğu vardır.”* cümlesi hakikatle uyuşmayan yanlış ve batıl bir öncül olduğu gibi, *“Ben o (çocuğa) kulluk edenlerin ilkiyim.”* cümlesi de yine hakikatle uyuşmayan yanlış ve batıl olur. Batıl olan iki cümlenin şart edatıyla birbirine bağlanıp, şart ve cevaptan oluşan bitişik şartlı önerme olduğu zaman, öncülleri batıl olsa da bir bütün olarak manası doğru olan bitişik şartlı önerme olur.

Bu ayette şartlı önerme formunda ifade edilmek istenen anlamın *“Eğer beş çift sayı ise, eşit olarak ikiye bölünür.”* bitişik şartlı önermesiyle açıklanan anlam gibi olduğunu söyleyen Râzî, her iki öncül doğru olmasa da batıl olan öncüllerden meydana gelen bitişik şartlı önermenin ifade ettiği anlam bir bütün olarak doğrudur.

“Eğer beş çift sayı ise, eşit olarak ikiye bölünür.” şartlı önermesinde olduğu gibi, ayette zahirî manasından başka anlamlara hamledilmeden anlamlandırıldığında her hangi bir sıkıntının olmayacağını söyleyen Râzî, ayetin ifade ettiği mananın *“Şayet Rahman olan Allah’ın bir çocuğu olsaydı, o (çocuğa) saygı ve hürmet gösterenlerin ilki ben olurdum.”* şeklinde açıklamıştır.⁵⁰

Aynı durumun Enbiya suresi 22. ayette de geçerli olduğunu söyleyen Râzî, söz konusu ayetteki mantikî yorumu da şöyle izah etmiştir: *“Eğer yerde ve göklerde Allah’tan başka ilahlar olsaydı, yer ve gökler elbette bozulur, fesada giderdi.”* ayeti bitişik şartlı önermedir. Bu önermede şart cümlesi *“yerde ve göklerde ilahlar vardır.”* öncülüdür. Cevap cümlesi de *“yer ve gökler elbet bozulup fesada gitmiştir.”* öncülüdür. Görüldüğü gibi her iki öncülde gerçeğe

⁵⁰ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabi, 1997), 9: 645-646.

uygun olmayan batıl öncüllerdir. Fakat iki batıl öncülden oluşan bitişik şartlı önerme bir bütün olarak değerlendirildiği takdirde şartın cevabı gerekli kılması doğru sonuç vermiştir. Ayetin zahirinden çıkarılıp te'vîl yoluyla başka yönler hamedilmesine gerek yoktur.⁵¹

Görüldüğü gibi Râzî, Zuhruf suresi 81. ayetinde uyguladığı gibi Kur'an'da bazı ayetlerdeki işkâli, kaldırmak için ayeti zahirinden çıkaracak dilbilimsel te'villerin yerine mantık ilminin verilerini kullanarak aklî istidlallerle söz konusu işkâli açıklama yolunu benimsemiştir. Bu durum mantık ilminin tefsir başta olmak üzere İslamî ilimlerin anlaşılmasında nasıl bir katkı sunduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu ayetteki işkâlin çözümünde Râzî'nin kullandığı mantıkî yorum yöntemini kendisinden sonra dirayet metodunu kullanan birçok müfessirde de gözlemlemek mümkündür.

Nizâmeddîn en-Nîsâbü'rî, (ö. 730/1329) *Garâibu'l-Kur'an ve ragâibu'l-furkân*'da Râzî'nin söz konusu ayet hakkında yaptığı mantıkî yorumu özetledikten sonra ayeti zahirinden çıkararak farklı suretlerde dilbilimsel yorumlara tabi tutan müfessirleri "aklî istidlâlden mahrum dirayet bilmeyen zahirî müfessirler, bu ayetteki işkâlin kaldırılmasında bir takım zorlama yorumlar zikretmişlerdir." diyerek eleştirmiştir.⁵²

Bu ayette söz konusu işkâli çözümlenmek için mantıkî yorum geliştiren müfessirlerden biri de Âlûsî'dir. (ö. 1270/1854) Bu ayetin en belîğ ikna yöntemlerinden olan mezheb-i kelâmî⁵³ ve kesin kıyas türlerinden burhânî kıyas⁵⁴ yoluyla Allah Teâlâ'ya çocuk isnadını reddetmek için indirildiğini söylemiştir. Ayet kıyas-ı istisnâî yani bitişik şartlı önermelerden oluşan seçmeli kıyas formunda gelerek lazımların intifasından melzûmun intifasına istidlal olunmuştur. Ayetin ihtiva ettiği kıyası oluşturan öncüllerden bir kısmı ayette yer alırken diğer bir kısmı da mukadder olarak gelmiştir. Bu durum da ayetteki kıyas formu şöyle tertip edilebilir: "Eğer Rahman'ın çocuğu olursa ona (çocuk) kulluk edenlerin ilki ben olurum. Fakat Rahman'ın bir çocuğu yoktur. Öyleyse ben ona kulluk etmem." Görüldüğü gibi söz konusu kıyasta sugrâ yani küçük öncül ve netice ayette açıkça yerini alırken, kübrâ yani büyük öncül mukadder olarak

⁵¹ Râzî, *Mefâfihu'l-gayb*, 9: 646.

⁵² Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'an ve ragâibu'l-furkân*, tah. eş-Şeyh Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1996), 6: 99.

⁵³ Mezheb-i Kelâmî: "Mantık ilmindeki kıyas türleri olan istisnâî kıyas, iktirânî kıyas istikrâ/tümevarım ve temsil/anoloji yöntemlerini kullanarak matlup olan şeye dâir hüccet getirmektir." Behâüddîn es-Subkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, tah. 'Ayid el-Hamid Hündâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2003), 2: 264.

⁵⁴ Burhânî kıyas: Kesin bilgi (yakînî bilgi) elde etmek için, delaleti kesin olan öncüllerden (yakîniyyât) oluşan kıyastır. Esrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî, *İsâgûcî* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ty), 14-15.

gelmiştir.⁵⁵ Âlûsî, ayeti zahirinden çıkarıp başka manalara yönlendirecek dilbilimsel yorum yerine mantıkî çözümünü tercih etmiştir.

İbn Aşûr (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'de öncelikle ayetin nazmunun kapalı, çözümünü güç ve müşkil olduğunu, çok derin manalar ve nükteler barındırdığını, müşriklerin Allah hakkında iddia ettikleri çocuk edinme hususunu aklî istidlal yöntemiyle reddettiğini söylemiştir. Ayetin ihtivâ ettiği delil bitişik şartlı önermeden oluşmaktadır. Bu önermede koşullu bir gereklilik söz konusudur. Şart cümlesi "Eğer Rahman'ın çocuğu olursa" farazîdir. Farazî olan şarta bağlanan cevap cümlesi de farazî olur. Bu şartlı önermenin birinci öncülü/mukaddem batıl olduğu gibi buna bağlanan ikinci öncül/tâlî de batıldır. Yani şart "Eğer Rahman'ın çocuğu olursa" hakikate uymayan batıl bir öncül olunca buna bağlanan ceza da "ona (çocuk) kulluk edenlerin ilki ben olurum." batıldır. Böylelikle ayet zahirinden başka bir anlama nakledilmeyi gerektirecek dilbilimsel yorumlara ihtiyaç duyulmadan kendisindeki işkâl mantıkî istidlâl yöntemiyle çözüme kavuşturulmuştur. Aklî istidlâl yöntemiyle ayetteki anlam kargaşasını bertaraf etmeye çalışan İbn Aşûr daha sonra da dilbilimsel yorum yöntemlerini açıklayarak her iki yöntem arasında bir sentezleme yaptığı görülmüştür.⁵⁶

Sonuç

Tefsirin ve Kur'an ilimlerinin girift konularından biri de kendisinde işkâl bulunduğu düşünülen ayetlerdir. Bu tür ayetlerle Müşkilü'l-Kur'an ilmi yakından ilgilenmektedir Kur'an, Allah Teâlâ'nın kelamı olması itibarıyla kendisinde gerçek manada bir ihtilaf, çelişki ve işkâl söz konusu değildir. Fakat Kur'an'ın kendine ait ifade yapısından ya da muhatapların kendilerinden kaynaklanan bir takım eksikliklerden dolayı bazı ayetlerde ilk bakışta zahirî bir ihtilafın ve işkâlin olduğu zannedilebilir. İşte bu zahirî ihtilafları çözüme kavuşturmak ve zihinlerde oluşan tevehhümleri bertaraf etmek için ilk dönemlerden itibaren Kur'an müşkilleri konusunda birçok eser kaleme alınarak çözüm yolları bulunmuştur.

İlk dönem müfessirleri ve müşkilü'l-Kur'an müellifleri işkâle sebep olan hususları ve söz konusu işkâlleri çözüme kavuşturmak için buldukları çözüm yöntemlerinde daha çok dilbilimsel arayışlara yönelerek çıkış yolu bulmaya çalışmışlardır. İlk dönem müfessirleri işkâli çözümlenmek için geliştirdikleri yöntemler arasında aklî istidlâl ve mantıkî yoruma temas etmemişlerdir. Fakat mantık ilminin İslami ilimler arasında kendine yer bulmasından sonra

⁵⁵ Şihabeddîn Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Râhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâsî'l-arabî, ty), 25: 204.

⁵⁶ Muhammed Tâhir b. Aşûr, *et-Tûnisî, et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 25: 263-264.

kelam ve fıkıh gibi ilimlerin yanı sıra tefsirde de yorumlama vasıtası olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Kur'an müşkillerinin çözümlerine de yadsınamaz katkılar sunmuştur.

Bu itibarla Müşkilü'l-Kur'an ilminin belki de yeniden değerlendirilmeye ihtiyaçı vardır. İşkâlin çözümlenmesinde aklî istidlâl ve mantıkî yorumlara da yer verilmesi bu ilme önemli katkılar sunacağı kanaatindeyiz. Zuhruf suresi 81.ayet bağlamında işkâlin kaldırılmasında rivayet ve dirayet tefsirlerinden naklettiğimiz dilbilimsel ve mantıkî yorumların karşılaştırılması bu konunun önemini ortaya koymaktadır.

Yaptığımız inceleme sonunda mantıkî çözümler yolu benimsendiğinde ayetin daha ikna edici bir anlama kavuşturulduğunu gördük. şu halde bu tür ayetlerde böylesi bir akıl yürütmenin yararlı olacağı açıktır.

Kaynakça

- Âlûsî, şihabeddîn es-Seyyid Mahmûd. Ruhu'l-meânî. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ty.
- Âmilî, eş-Şeyh Halîl Yâsîn. Halli müşkilâti'l-Kur'ân. Lübnan: by, 1955.
- Bekiroğlu, Harun. "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. Âyetini Tefsiri". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fak Dergisi 14, no. 27 (2015): 51-81.
- Beyzâvî, Nâsuriddîn Ebu'l-hayrât Abdullah b. Ömer. Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1968.
- Çiçek, M. Halil. Müşkilü'l-Kur'an'ı Yeniden Değerlendirmek. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Çiçek, Yakup. "Müşkilü'l-Kur'ân" Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (1995): 80-94.
- Dinler, Murat. "Müşkilü'l-Kur'an" FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 11 (2018/Bahar): 340-348.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî. İşâgûcî. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ty.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî. Mecâzu'l-Kur'an. Mısır: Mektebetü'l-hâncı, ty.
- Firuzâbâdi, Muhammed b. Yakub. el-Kâmûsu'l-Muhît. Beyrut: Müessesetü'risale, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl. tah. Hamza b. Züheyr Hafız. Medîne: ty.
- Heyet. "Müşkül". Türkçe Sözlük. İstanbul: TDK Yayınları, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. et-Tahrîr ve't-tenvîr. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs. Tefîru'l-Kur'âni'l-Azîm. tah. Esad Muhammed et-Tabîb. Mekke: Mektebetü Nezâl-Mustafa, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim. Te'vîlü müşkili'l-Kur'an. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-turâs, 1973.
- İbn Melek, Abdullatîf. Şerhu'l-menâr fi'l-usûl li ibni'l-Melek. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ty.
- Mansûr, Abdullah b. Hamed. Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerim. Demmâm: Dâru'l ibnu'l Cevzî, 1426/2005.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. en-Nüket ve'l-'uyûn. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ty.
- Muhâsibî, Haris b. Esed. el-Aklu ve fehmü'l-Kurân. tah. Hüseyin el-Kuvvetli. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971.
- Mukâtil, b. Süleymân Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân. tah. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. tah. Yûsuf Ali Bü-deyvî. Beyrut: Daru'l-kelimi'd-dayyib, 1998.
- Nîsâbûrî, Mahmûd b. Ebi'l-Hasen. Bâhiru'l-burhân fî meânî müşkilâti'l-Kur'an. tah. Suâd binti Salih. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1998.
- Nîsâbûrî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin. Garâibu'l-Kur'an ve ragâibu'l-furkân. tah. eş-Şeyh Zekerîyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1996.
- Ragıp el-İsfahânî. el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2010.
- Ragıp el-İsfahânî. Mukaddimetü câmi't-tefâsîr. tah. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt: Dâru'd-da've, 1984.
- Râzî, Fahreddîn. Mefâtihu'l-Gayb. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1997.
- Subkî, Behâuddîn. Arusu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh. tah. A'yûd el-Hamîd Hündâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2003.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an. tah. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.
- Sülün, Murat. "Mahiyeti, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15, no. 3 (Ekim 2000): 330-345.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. Câmî'u'l-Beyân fî tefsiri âyi'l-Kurân. tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâr-ı hicr, 2001.
- Yerinde, Adem "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (2007): 29-61.

Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kurân", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32: 164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer. Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'v'il. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2009.

Zerkeşî, Burhâneddin Muhammed. el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ty.

SPINOZA'S UNDERSTANDING OF 'CONATUS' AND EVOLUTIONARY ETHICS: TWO APPROACHES FOR SEARCH OF THE SOURCE OF MORALITY*

Bilge Sever Kıyak

Ar. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

bsever@ybu.edu.tr

Orcid: 0000-0001-5593-7675

Abstract

In this paper, two ethical theories are discussed: Spinozistic ethics and evolutionary ethics. The reason for evaluating these theories is because both of them start with the very same question: "what is good?" and they both underlie the importance of the benefits of morality. According to Spinoza's conatus doctrine, people called the thing as good which are good for their power to survive (conatus). While he points out the personal conatus, he also supports that living in a society is best for their personal conatus. For evolutionary ethics, social norms like morals are the result of living in a society. Moral judgments are crucial for cooperation and thus survival. With the light of these two ethical theories, in this paper, it will be argued that the main purpose of moral traits was to increase the collaboration and survival of the society and so to provide a more livable surrounding for the individuals. Therefore, today's multicultural societies the best thing for us to do is to capture the essence of the reason why we need morality in the first place. This will help us to create a more collaborative society.

Keywords: Ethics, Spinozistic Ethics, Evolutionary Ethics, Conatus Doctrine.

SPİNOZA'NIN CONATUS ANLAYIŞI VE EVRİMSEL ETİK: AHLAKIN KAYNAĞINA DAİR İKİ YAKLAŞIM

Özet

Bu makalede ahlakın kaynağına dair sorgulamalarda bulunan iki yaklaşım ele alınmaktadır. Bu yaklaşımlardan ilki felsefe tarihinde rasyonalizm akımının bir temsilcisi olarak bilinen Spinoza'nın yaklaşımı, ikincisi ise evrimin ahlakın kökeniyle ilgili getirmiş olduğu yaklaşımdır. Bu iki yaklaşım da ahlakın ortaya çıkışında insan rolüne vurgu yapmaktadırlar. Her ne kadar felsefe tarihinde ahlakın insan ihtiyaçlarıyla ilişkili olarak doğduğunu öne süren

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 27 Temmuz/July 2020; **Kabul/Accepted:** 27 Ağustos/August 2020; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atıf/Cite as:** Kıyak, Bilge Sever. "Spinoza's Understanding Of 'Conatus' And Evolutionary Ethics: Two Approaches For Search Of The Source Of Morality". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036947>

daha pek çok görüş bulunsa da, bu yazıda özellikle bu iki yaklaşımın seçilmesi tartışmanın sıhhati nedeniyledir. Spinoza'nın ahlak ile ilgili görüşleri onun 'conatus' doktrini ile yakından ilişkilidir. Buna göre ahlaki yargılarımız temelde varlığımızı devam ettirme isteğiyle açıklanmıştır. Spinoza'ya göre bir şey varlığını devam ettirmeme katkı sağlıyorsa 'iyi' olarak adlandırılmıştır. Evrimsel ahlak anlayışında ise hayatta kalmak için ahlaki yargıların önemli olduğu vurgusu yapılmaktadır. Bu iki yaklaşım ile ilgili belirtilmesi gereken en kritik hususlardan biri, ikisi de ahlaki reddetmemektedir. Yalnızca ahlakın çıkış noktalarıyla ilgili açıklamalar getirme gayretinde olan bu yaklaşımların temel farkı ise Spinoza'nın görüşü ahlakın daha çok bireysel yönüne vurgu yaparken, evrimsel ahlak görüşü toplumsal yönüne dikkat çekmektedir. Buna göre Spinoza ahlaki yargıların oluşmasında bireysel çıkar ve faydaların öncelikli rol oynadığını önermektedir. Ancak evrimsel ahlak görüşü ise bir toplumun çıkar ve faydalarının birincil rolü üstlendiğini savunmaktadır. Ahlakın kaynağına dair getirdikleri bu açıklamalar doğrultusunda, bu yazının ana gayesi öncelikle bu iki yaklaşımın temel dayanak noktalarını ve argümanlarını açıklamaktır. Buradan hareketler ahlaki yargıların ilk çıkış noktaları ve nedenleri tartışılacaktır. Ahlakın çıkış nedenlerini hatırlamak bugün çok kültürlü toplumlardaki farklılıklar dolayısıyla yaşanan sorunlara bir çözüm üretmede ve daha beraberlik içinde yaşayan bir toplum oluşmasına katkı sunacaktır.

Geleneksel ahlaktan biraz daha farklı bir ahlak teorisi öneren Spinoza'nın ahlaka dair görüşleri onun metafiziğe ve Tanrı'ya dair görüşleriyle bir uyum içerisindedir. Buna göre Spinoza *Ethica* adlı eserinde öncelikli olarak metafizik argümanlar öne sürmektedir. Onun evren görüşünün merkezinde Tanrı anlayışı yer almaktadır. Bu eserinde Spinoza yalnızca tek bir tözün olduğunu savunmuş, geri kalan her şeyin bu tözün bir yansıması ve sıfatı olduğunu belirtmiştir. Oldukça monist bir tutuma sahip olan Spinoza'ya göre bu töz Tanrı ya da ona eş anlamlı olarak kullandığı Doğa'dır. Ona göre Tanrı evrende herhangi bir amaca sahip olmaksızın yaratımda bulunur. Eğer Tanrı'nın bir gayesi olsaydı, bunun O'nda bir eksikliğin olduğu anlamına gelirdi. Dolayısıyla Tanrı'nın herhangi bir amacı bulunmamaktadır. O varlığı gereği zorunlu olarak yaratır. Ancak insanlar bu duruma cahil oldukları için O'nun tüm bu yaratımda bir amacı olduğuna inanmaktadırlar. Bu yanlış inanç sonucu insanoğlu Tanrı'nın yapılmasını istediği ve istemedi hatta yasakladığı bazı insan eylemleri olduğunu düşündüler. Aslında, Spinoza'ya göre, tüm bu yanlış inançlar insanların şeylerin gerçek nedenlerini bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu cehalet onları her şeyin kendileri için yaratılmış olduğu ve bunları yaratanın kendilerinden bir beklentisi olduğu sonucuna götürdü. Ancak Tanrı mükemmel olduğu için yaratması bir neden

dayanmaz. Her şeyin kendileri için yaratıldığını düşünen insanlar kendilerine iyi gibi görünen şeylere iyi, kötü gelen şeylere ise kötü demişlerdir. Spinoza bu 'iyi gelme' ve 'kötü gelme'yi kişinin varlığını devam ettirme gücüne (*conatus*) katkı ya da zarar veren olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bir kişi kendi *conatus'*una olumlu etkilerde bulunan şeylere ya da aksiyonlara iyi, olumsuz etkilerde bulunanlara ise kötü demektedir. Görüldüğü üzere Spinoza'da ah-laki yargılar oldukça subjektif bir yapıdadır. Ancak Spinoza'nın bu ahlak gö-rüşü, onu ideal insan modeline uygun bir ahlak teorisi geliştirmekten de alı-koymamıştır. Ona göre bu kişisel yargılara uygun olarak ortak iyiler de bulu-nabilir. Bir toplum içinde yaşamak kişinin kendi varlığını devam ettirmesi için oldukça faydalıdır ve ortak iyi olarak belirlenebilir. Spinoza'ya göre or-taya konulacak her ahlak teorisinin akla bağlı/akıl ürünü (mind-dependent) olduğu bilinirse, felsefi bir geçerliliğe sahip bir ahlak teorisi de geliştirilebilir.

İnsanlarda ahlaki duyarlılığın nasıl geliştiği konusu evrimsel ahlaka göre toplum içinde yaşamının getirmiş olduğu bir özellik dolayısıyladır. Evrimsel ahlak görüşü temelde ahlaki yargıların da diğer pek çok insan özelliği gibi doğal seçim yoluyla atalarımızdan aktarıldığını öne sürmektedir. Bu görüşe göre insanlar sosyal varlık olmaları gereği toplu içinde yaşamak durumunda-dırlar. Toplum içinde yaşamının getirmiş olduğu yararlar bireylerin hayatta kalmaları için oldukça kritiktir. Ancak toplum içinde yaşamın beraberinde ge-tirdiği birtakım sosyal normlar da mevcuttur. Ahlak kuralları da bu normlar-dan biridir. Bu kurallara uyum sağlayamayan bireyler toplumdan dışlanmak ve tek başlarına hayatta kalıp nesillerini devam ettirmeye çalışmak durumun-dadır. Ancak tek başına hayat buna elverişli olmadığı için, toplumsal norm-lara uyum sağlayamayan bireyler zamanla elenmiş oldular. Dolayısıyla ev-rimsel ahlak için ahlak sosyal ihtiyaçlara cevap olarak doğmuştur. Toplumun çıkarlarına uyum olarak şekillenmiştir.

Evrimsel ahlak da Spinoza'nın ahlak anlayışı da ahlakın pratik faydala-rını göz önüne sermektedir. Ahlakın insan aklından başka (özellikle ilahi) bir kaynağı olmadığını ve bu yüzden dogmatlaştırılması da yine insan ürünü ol-duğunu vurgulamaktadır. Bu yazıda vurgulanmak istenen asıl nokta da bu-dur. Ahlakın insanları ortak bir paydada toparlayan yapısı bu iki görüş aracılı-lığıyla belirtilmiştir. Bugünün çok kültürlü toplumlarında daha sağlıklı bir toplum hayatı için ahlakın dogmatlaşmasını değil, pratik faydaları daha çok

konusulmalıdır. Ahlaki yargıların ilk baştan neden ortaya çıktığı anlaşılırsa daha kooperatif toplum hayatı oluşturulabilir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak Felsefesi, Spinoza, Evrimsel Ahlak, Conatus Doktrini

Introduction

Ethics had been arguing from different perspectives, firstly it was a topic of religions and philosophy, then science got in the work of searching of ethics. In this paper, we will focus on Spinoza's doctrine of conatus and the suggestions of evolutionary ethics. We will try to find what the similarities are and the differences between these two views, about their suggestions of what are the causes of why we are making moral judgments. The reason to search for these two ethical approaches is to come up with a different perspective on the source of moral judgments and to shed light on to the problems of today's multicultural society. Besides these two approaches, there are some other philosophical theories which suggest that ethics emerged by human needs; Nietzsche's understanding of will to power may be given as an example of these. However, for the sake of argument, we choose only two of these theories.

One possible question on this might be that how there can be a comparison between Spinozistic ethics and evolutionary ethics, since even though the fact that evolutionary thesis began in the ancient philosophy, it had not a clear cut argument which put forwards the evolutionary thought concerning ethics. The time for the clear argumentation of the evolutionary thesis should wait for Charles Darwin's works. It is right to say that Spinoza was aware of the evolutionary ethics is obviously wrong, though one can see some similar points in his arguments with evolutionary ethics. Both of the arguments focus on the causes that why we call something or some actions as good and bad, and both of them suggest that there is anything that is inherently good or there is nothing bad in itself. What could be said for both of the arguments is that they claim that we call the things which are beneficial for us or society as good and harmful for us or the society bad. On the other hand, Spinoza's doctrine of conatus mainly stresses on the personal advantage while the evolutionary thesis focused on the group's advantage for calling the things as good or bad. Thereby, in this paper, the first thing for us to do is to focus on Spinoza's ethical arguments, secondly we will turn to evolutionary ethics, and lastly we will compare these two arguments. In the light of these two approaches to moral judgments, we will see that there are no good or bad things in themselves. By enlightening the shadows of the moral judgments, we could see the

reason why we built them in the first place and by this, we could generate a more collaborative and empathetic society.

1. Spinoza's Approach to Morals

If ethics would be considered not just as it is a traditional judgment, Spinoza would be one of the first destinations with his understanding of morality under the scope of "conatus". His ethical theory is sharply different from modern ethical theories and also from the ethical perspective that religions found, as well. He does not purpose such a theory in which there are obligatory rules which are ethically good, if one obeys and bad, if he or she does not obey this rule. Spinoza claims that these kinds of obligatory theories about morals are based on inadequate knowledge on final cause and free will. His theory suggests that moral judgments depend on "conatus" which is the desire to continue one's existence. In other words, morality and enlightened self-interests converge in upon a common point. Our moral judgments are shaped by the effects of the objects or events on our power to continue our existence. We are basically claiming that the objects as good if they are helpful for us to continue our existence. Therefore, our conatus and morality encounter at the same point. The emotions, desires, and bodies of human beings are essential in Spinoza's moral view. In this respect, in this part of the paper the notions of good and bad (or perfection and imperfection) and the misunderstandings about the final cause, nature, and free will, will be examined under the scope of the understanding of conatus. Firstly, the importance of Spinoza's view and its difference from the other classical moral systems will be mentioned. Secondly, our misunderstanding about the nature and its aims will be discussed. Then, briefly conatus doctrine will be explained and in this respect, the questions of what is good and what is bad, will be answered.

In many theological books, in some various ways, generally, we see a kind of hierarchical relationship, between the figures or sources of this theology, is founded. Sometimes God is at the top of this hierarchy and all other creatures are determined with his volition. In addition to this, they act with this determination. In these systems they act good and bad; acquire merits and sin according to the rules of God. In many holy books, the scenario is more or less similar. Sometimes, we see that in this hierarchy human beings are aggrandized and this time it is said that there are just moral values that are endemic to human beings. These values again will be called good and bad.

On the other hand, Spinoza, in *Ethics*, starts with a very general step which is there is only one substance that everything, that is happening, is generated from it. This substance directly exists without depending on any other thing or persona. This only substance as a thing in itself is nothing but God or in the same meaning Nature. Human beings are just mere modes of this

substance. The creation of the things in nature is not a creation that is caused by God's free will; rather it is caused by the nature of this substance. For Spinoza "that eternal and infinite being we call God, or Nature, acts from the same necessity from which he exists" (qtd in Nadler, 2006: 216).

From this totally different understanding of God or Nature, Spinoza builds a different concept for the morality in which he claims that our whole established systems are just based on wrong interpretation of God or Nature and its ends. In fact, Spinoza (1992) clearly mentions that there is no end of Nature, this is just a wrong belief caused by our misunderstanding. What Spinoza claims is that "so the reason or cause why God, or Nature, acts and the reason or cause why he exists, are one and the same" (153). Likewise, there is no reason for the existence of God, there is no reason or cause for his acting. When we consider that God has an end, this misunderstanding leads us to form some definitions for the terms "good" and "bad". The good things or acts, as we sometimes perceive, are the acts that Gods wants us to do, and the bad acts are the ones that Gods does not want or sometimes forbid us to perform. For instance, some people understand the terms 'good' and 'bad' in terms of conformity/violation of divine law. However, since God doesn't act on a reason or cause, such an understanding will be misleading.

According to Spinoza, people are actually ignorant of the causes of the things but because of the misunderstandings, they consider themselves as conscious. Hence, they believe that they have free will. Men thought that everything around them is acting with some ends like us. That is why they assume that Nature also has an end. However, Spinoza claims that to think that Nature has an end is just a human imagination. If Nature has an end then that would mean that it is not perfect. Since, if God or Nature seeks for an end, he would lack something. Therefore, God should not have an end. To give an example, consider that there is a river and people try to get one coast from the other by boats. The first boat goes with no problem, but while the second boat is going cross, the wind changes its velocity and volume, or a tree fell into the river. That is why the second boat could not go cross. In this case, will we ask the Nature that what its aim is? Such a question would seem very ridiculous for Spinoza; we rather would say that this is its nature. The same thing is valid for when we are supposing that God has an end.

In the appendix of the first part of the *Ethics*, Spinoza enlightened humans' misunderstandings about God and Nature. What he says briefly is as follows: we are as human beings came to this world and opened our eyes here. When we opened our eyes, we saw the sun to give us light; we saw the animals for us to eat meat, the water for us to drink. We wrongly imagined that everything was created for us to survive/stay alive. Because we comprehend

that everything for our interest and for the reasons that we did not have any effects these things to become a body, we started to believe that there should be someone else who created these things as a grace for ourselves. We created, as a result, some rules in order to worship the governor of the nature; this is why men try to understand the final causes of the things. Spinoza (1992) thinks that "everything is predetermined by God, not from his free will or absolute pleasure but from the absolute nature of God, his infinite power" (57). Therefore, since God actually follows no end, he created everything by its nature; our attempt to search final causes is rather empty trials which is the result of our interpretation of the Nature or God.

After men believed that whole things around them are created for their advantage, then they start to think that the most beneficial things for themselves –in other words, the things that affect me in pleasure- are the things which are the most excellent ones. Therefore, they found some categories to identify the "nature of things" (Spinoza, 1992: 60). In this respect "good", "bad", "beauty", "ugliness" become as forms of things. Human beings think that a thing which is good for them is good from its nature, and a bad thing for them is considered as bad from its nature. Humans just imagine things but do not intellect and understand the nature of things.

Spinoza understands the word perfection as complete and the word imperfection as incomplete. If we called something perfect then we should know its conclusion- it is complete. If I claim that something is imperfect, then this means that I know its complete version or the intention of the author. However, this cannot be valid for the nature because we do not have a chance to guess the intention of the Nature. That is why we cannot make judgments about its perfection or imperfection. Hence, humans use these terms just because of the preconceptions by habit, but our judgments do not base on true knowledge (Spinoza, 1992: 153). These concepts are our inventions generated from our comparison of kinds. The terms "good" and "bad" could be mentioned in the same way. Rather, they call them as good and bad in accordance with their effects on us, if they give us pleasure they are consequently good, and if they give us pain they will be called as bad. They are just modes of things that we gain from the comparisons with other modes of things. Spinoza gives some examples like music is good for one but not good for another man. In other words, imaginations are shaped by the accustomed considerations about the subjects' own point of view, and they could change one person to another. By this, he shows that the relative nature of ethics.

Additionally, he makes a connection between our use of the terms of "good" and "bad" with the desire to continue to our existence. With this respect, Spinoza's views about ethics are important for the field. In *Theological-*

Political Treatise Spinoza (2012) mentions that “each person thinks he alone knows everything and wants everything done his way and judges a thing fair or unfair, right or wrong, to the extent he believes it works for his own gain or loss” (210). With these actually it looks like though he offers us a subjective understanding of the terms “good” and “bad” or “right” and “wrong”.

With the light of this understanding, good and bad do not involve any transcendental or divine meaning which comes from outside of the Nature. They merely have meaning by their relation between its nature and one's body. They will have beneficial or harmful as a result of their correspondence with me. That is why our understanding of good and bad have a close relation with our conatus which is the desire to continue my existence. The conatus doctrine claims that “the tendency towards self- preservation (perseverance in being) becomes, a priori, an essential and defining features of the nature of all individual things, including all human beings” (Garrett, 1996: 271). If something beneficial for my conatus, or if something gives me pleasure, then I will claim this thing as good. If, however, this thing is not beneficial or it is harmful to my conatus, then I will assume that this is bad. He claims that the things that have the same or similar effects with the things that are good for my conatus will be called as good because of my imagination. The first danger in here, according to Spinoza, is that these kinds of judgments are based on imaginations and thus they can be wrong. These terms will be representing my desires about the object (LeBuffe, 2010: 154). The second danger is people can call different things as good and bad so this can end up with conflict between people. For him, these terms are closely related to our understandings. For example, a piece of music could be good for me but it is neither good nor bad for a deaf. Spinoza (1992) states that “So we see that men are in the habit of calling natural phenomena perfect or imperfect from their own preconceptions rather than from true knowledge” (153). This habit is caused by our misunderstanding of the Nature so that we established some rules for morality. Spinoza states that we do not desire anything because it is good; rather we call something good because we want to gain it, or desire it. Thereby, there is not a transcendental “good” that we have a duty to reach it because the term good takes its reference from the desire to exist of the implicit modes of nature. Moreover, it is an occasional and relative notion.

According to Spinoza just and unjust, merit and sin will not have a place in the ethical usage. “These terms receive an ethical use in Ethics, and they are applied to ethical questions in his other writings only in connection with the imaginative idea of that God is himself a law-giver” (Garrett, 1996: 286). From this, it is declared that there is a sovereign right for all the individuals who allow them to do everything that they can do, because of the fact that the

supreme law of the nature permits the individuals to exist or behave in a way in which what their nature determined to act like (Spinoza, 2012: 196).

Even though Spinoza's understanding of morality could be seen too subjective, his task at the end of the day is to submit a concept for a better model of human nature. In Nadler's words his aim "is to show human beings how to achieve a model of life that largely transcends merely transitory desires and which has as its natural consequences autonomous control over the passions and particular in an eternal blessedness" (Nadler, 2006: 268). He does not deny the possibility of a common good, even for him it could be indicated that because we have a common nature, we could also share a "common good, be beneficial to one another, and together compose a more powerful society" (Hübner, 2014: 127). Even if we know that every model for human nature will be a mind-dependent model, we could establish a philosophically legitimate model. According to this model, human beings get nearer to reasoning if they are getting closer to their nature. This model will be permitting us to determine the real nature of things. The things which make us closer to our nature are the things which make us more powerful and perfect. The reason why this theory puts emphasis on reason is that we are using our rationality to build our judgments about what is good and bad which are not merely imaginative generalizations. Spinoza describes his model of human nature as the wise man will be the one who is free and reasons. Since he thinks that it will be useful to have such a "model of human nature we set before ourselves". The men are perfect or imperfect in accordance with the closeness of that model. In this sense, reason plays a huge role because as Spinoza states that reason cannot demand anything contrary to nature, it demands from the man to get the greater perfection. Perfection has the meaning of power which is the capacity to continue one's own existence (Garrett, 1996: 276; Nadler, 2006: 215).

In this sense, in order to survive or to become more perfect, one should try to increase his or her power, and the more power he has, the longer he will survive. The next step Spinoza's reasoning is just to say that the best way to become more powerful for human beings is to cooperate with each other. In this way, to make sure that every individual member of the group can depend on the power of the group for their protection. The basic idea of the model is that it is true that living in a society where people support each other is the best way if we want to survive or become more powerful in terms of survival. Then, what is good for us to do is to behave in a way that will allow cooperation and a society which is free from conflict. In the fourth book of *Ethics*, Spinoza recommends about what is truly good and bad that a person should act in such a way that maintains the cooperative nature of society. Since it is always the case that living in such a society will be better for one's survival

than to conflict with others. If this is the case then, all behaviors that support our collaborative environment will be called good.

What Spinoza suggests about how one can be a virtuous person is that there is good and bad even they are relative. He calls the term good as one's approaching to get closer to the model of human nature. If something is decreasing the possibility of producing this model, then this thing will be called as "bad". According to this, there is an objective understanding of "good" and "bad" that people could follow. He states that the answer of the question of what is good underlies the concept of perfectionism. This suggests that "the good is whatever makes us more perfect" (LeBuffe, 2015) and the reverse will be called as bad. By the knowledge, we can become more powerful since true knowledge which gained by reason will "go directly to the good". Also, Spinoza claims that the power of a single man would not be sufficient to conceive lots of things in nature because those men are needed other men, in other words, they need cooperation to reach the knowledge of nature. According to Spinoza's doctrine, altruistic behaviors could be answered as follows: people should want the best for themselves and cooperation, as seen before, is the best for people, it is also the best for the society. Being more perfect means that being complete which means that getting closer to one's own nature. He mentions that perfection implies a "model of human nature that we set before ourselves" (LeBuffe, 2015). If I am acting in accordance with my nature, then this means that I am acting on my form without any change. By acting like this I am in the way to be more perfect because I am making real my existence. If I am trying to change my form, basically I am trying to change my nature. That is why I am getting less perfect. Spinoza explains this with an example in the preface of the book 4 in Ethics. According to this example, if a horse completely changes itself as a man, then this means that it destroyed itself and thus we cannot talk about it anymore. That is why according to Spinoza the main thing is that we should not try to change ourselves rather we should act in accordance with our nature. In addition to this, he states that perfection is about the duration of a force that makes a thing itself, and by the essence of a thing this duration is already determined by its nature. That is why there is nothing more perfect or less perfect thing.

Spinoza is a philosopher whose task is to build a philosophically legitimate theory of morality in accordance with human nature. That is why he illustrates a model of human nature. As it is mentioned before, Spinoza offers a totally rigid theory of ethics. He claims that there is only one substance which is God or Nature. From this beginning, he founds a different relation between human beings and things around them. Human beings wrongly believed that everything should have an end, even God has an end. However, if

God had an end, then he would be imperfect because he would lack something. According to Spinoza God created the world without any certain aim but just because of his nature. Human beings wrongly think that the thing which is good for them is good from its nature, and the bad for them is considered as bad from its nature. These terms are relative and changes in accordance with the nature of the perceiver. Spinoza states that we do not desire anything because it is good; rather we call something good because we desire it. We think that there are some good things and bad things from their nature, but we perceive that as good or bad just because their accordance with our conatus. There is not a fundamental form for good and bad, which we have to act on them, that established by God. Even though there is another understanding of the terms "good" and "bad" which is objective and related to human nature and also that could lead us to good or morally good people. According to Spinoza, the claim is that the rules of society are always good. This is the objectivity of Spinoza's understanding of morality. With this in mind, if we also think about the idea of evolutionary ethics we could find a connection between these two ideas and find an answer to the aforementioned question.

2. Suggestions of Evolutionary Ethics

Many questions about human behavior find their answer in an evolutionary aspect. Even though some of the evolutionary accounts seem speculative, many scientists suggest that now it is time to look at ethics with a biologist's glasses (FitzPatrick, 2006). There is a broad spectrum of the issues in ethics that are now being discussed by Darwinian accounts. One of the issues is about the discussion of how human beings came to have a moral sensibility or faculty of moral judgment on evolutionary grounds. Another issue is about what evolutionary theory would suggest about meta-ethical questions. In this part of the paper, the concern will be mainly on the evolutionary accounts of human understanding of morality and what the source of our moral judgments would be. We will start with the very basic concept of the quick judgments of human beings and continue with some evolutionary explanations of such quick judgments.

Human beings, in their daily life, have to make quick judgments about the situations that they encounter. Consider that I show you two pictures of two different kinds of snakes, one of them has unnatural shiny colors (like reddish and yellowish colors), the other snake, however, has relatively natural colors (let us say brownish colors). Your reaction toward the first snake, as might be expected, would be "Oh my God, that shiny snake looks dangerous; I should stay away from that". What is the thing that makes you think like that? Maybe an instinct? One might easily accept that these kinds of quick

judgments were seriously important for our ancestors. How about today's people?

Edward O. Wilson (2013) starts his book called *In Search of Nature* by mentioning human attitudes toward snakes and why the myths about snakes and dragons are so widespread (11-37). Even in eastern part of Turkey, there is a myth about basilisk, who is a half-snake, half-woman. Wilson (2013) states that snakes, spiders, and those kinds of creatures are the main objects of human phobias. Today there are more dangerous objects like our cell phones with radiation waves or electricity, but there are no such common phobias like electro phobia or radiophobia (37). This claim basically points out how important our instincts, which are transmitted from our ancestors by natural selection, for *Homo sapiens'* life even today, 21st century. There is a danger about these instincts, which constitute our moral understandings, that is they can sometimes be misleading like the imaginative generalizations as Spinoza claims.

Wilson (2013) claims that if termites could organize a civil and developed culture, morally good actions and bad actions would be totally different. For instance, they would support to eat the injured and sick members of the group, refuse individual reproduction and the exchange of excrements would be a religious ceremony. With this point of view moral judgments settle in a society with learning; they give the tendency to people obtain certain kinds of knowledge. These are genetically come into existence since in human culture they provide reproduction and survival (Wilson, 2013: 187; Kitcher, 2006a: 166,170).

What basically evolutionary accounts of morality claim is that our moral understanding comes from our ancestors' social intuitions by natural selection. "Darwin believed that the human moral sense grew out of the social instincts of other animals, and modern primatological research supports him" (Haidt, 2001: 826). In other words, humans and other hominid species are social creatures and tend to live with a society. While living in a society they established some social norms. According to Darwinian theories, "natural selection led to the development of some basic psychological capacities and dispositions in our remote ancestors. And as a result, we have a non-reflective tendency to form certain basic moral beliefs" (Copp, 2008: 188). If we consider some examples we can get how natural selection works here. For many people, incestuous relations between people are immoral or at least distracting. Since in these kinds of relations there might be dangerous results such as death birth or babies with disability could be born. These kinds of members obviously will not help for this society to survive. That is why, the members try not to get in such relations and in time this became a trait of human beings

(Haidt, 2001: 826). From this perspective, one can infer that there is an adaptive link, which causes us to have some certain moral belief. If we consider some social norms, we can see that many of them have practical benefits for the society and evolutionary ethics does not deny this reality. However, its aim is to enlighten and understand the reasons sources of such norms. For some biologists, like Frans De Waal (2009), that if we understand these norms in such a perspective, we can build a more empathetic and open-minded society. Since every culture has different argumentation about morality, also they have different evolutionary history. That is why, if we understand the reasons why we came to have different moral judgments, this will make our collaboration increase.

Many psychologists and biologists support that people have a tendency to have moral behaviors –like altruism- because of the fact that reciprocal expectations, (see Copp, 2008; Kitcher, 2006a and Williams, 1993) which is the expectations that a certain action will have a similar response in return. In the case of altruism, we can think of a mother who tries to protect her children whatever happens. Why does she do this? Since it is important to continue to her generations. Obviously, this lays out in our sub-conscious. Consider another type of social intuition, which will find its source in natural selection, kin selection. People like other animals have a tendency to help or protect the member of their own kin groups.

One might ask that how natural selection works. Consider the snake example again. If one is not able to distinguish the poisonous one from the other, then his chance to survive will decrease. By this, the one who can distinguish two kinds of snakes from each other will have a higher chance to reproduce. Since they may have a longer life. In time, members of the first group will disappear and the second group will increase. As a result, we are able to guess the difference between the snakes. This scenario is not very different for the social life of *Homo sapiens*. Since, in order to survive, they have to live together and need to fit into the group norms. The ones who adapted to these norms stayed alive and increased their chance of reproduction because if one has a bad reputation about being a parent other members would refute to mate with that member. Hence, today we give importance to parental care and judge the “bad” and “good” parents. All these traits that we have now came with natural selection (Ruse and Wilson, 1986: 176). From an evolutionary perspective morality like other traits is created because of the needs of the society. Cooperation is crucial for social societies like ours. That is why evolutionary thought gives emphasis on morality as well. “... Morality is located in a group's efforts to solve cooperation and commitment problems” (Haidt, 2001: 826). Therefore, we have a tendency to recognize the behaviors

that are beneficial for group as “required” social norms. An example will be helpful to illustrate this claim, which is the Selfish Gene theory. According to the Selfish Gene theory, natural selection enhances or pushes the member to pick to the option which is good for their kin group in order for their genes to reproduce even if it is individually bad. By this, their generation would survive and continue to exist (Joyce, 2013: 5). That is why, many male members spent their time to compete and fight, rather than live in peace (Harari, 2016: 384).

Let us back to the example of snakes. If one says that this is because of an instinct, many of us would easily expect that. However, when it comes to ethics many people deny that our understanding of morality which are based on some social norms is because of evolutionary roots, even if they cannot know what the reasons for morality are. Jonathan Haidt (2001), in his paper called “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgments” mentions about incest relations between brothers and sisters. Even though there is no harm to both of the sides, they state that they will never do this again. This story makes people feel disgusted and any of the people will say that this is wrong. When the reason is asked why it is wrong, people reply that “I do not know, I cannot explain it, I just know that it is wrong.” Actually, according to Haidt this is not because of reasoning and not knowledge (814). Frans De Waal (2009) claims that when they are saying that it's wrong, people are trying to say that incest relations can cause the birth of abnormal children, but basically they are not aware of it (20). They are insisting that the incest relations are immoral; even though do not know why. According to the evolutionary thesis, the reason of the incest taboo is that there were happening child births with disabilities, and the members who have disabilities are not very useful for the society. Since they cannot escape in a dangerous situation, and also they needed care. Obviously, those members and who have the responsibility over them, could not fit into the group, thus they did not survive. By the natural selection, it is implemented into the society that incest relations are not good for the society. Therefore, it became a taboo. This will have a different explanation of Spinoza's arguments. The moral conviction for Spinoza would be that they are the result of habituation of men in accordance with their experience of pleasure or pain.

To find rational reasons for our behaviors a typical human behavior. Consider the following example: An English man, Clive Wearing was an

amnesia patient; he lost his short term memory. When he turns his head, he thinks that people change their clothes. He writes his dairy these lines:

8.31: Now, I am completely aware of myself.

9.06: Now, I am absolutely regaining my consciousness.

9.34: Now, I am truly aware of myself.

When his doctors showed one of his videos in which he plays piano, he admits that he is himself but he denies that he was conscious while playing the piano. When doctors ask questions about that time, he gets angry and said "how can I know? I was not aware of myself" (Kean, 2014: 332). The point of this example is to illustrate that our brain has a tendency to rationalize everything and could not admit something irrational. That is why; it could be hard to believe that our behaviors are not based on a kind of reasoning. Thereby, we can just say that "I do not know why but I know that incest is wrong." whereas, many of our moral judgments about good and bad caused by our cultures which are transmitted by our ancestors and dated back to a very long time. This example shows that we have tendency to find the so-called rational reasons to make ourselves believe and when someone appears and says that this reason is not a very good explanation we find this unacceptable. This can be related to what Spinoza claims about how we came to believe that some things are good and bad. In both cases we are not aware of the actual reasons but just assume that this is the case.

"Our coffee habit comes from our genes." "Psychologists state that the children who have crime genes should be educated differently." We are encountering in newspapers or journals many of these kinds of debates, in every day new connections between our behaviors and our genes are being found. On the evolutionary accounts, we are not really different from other hominids, but because of different psychological capacities, we believe that our behaviors are directed by our reasoning procedures. What evolutionary ethics offer is that some of our social norms are encoded in our genes, and come via natural selection. The question of what is good and bad finds an answer as follows; we get used to calling the things which help us to reproduce and survive as good.

On the other hand, this does not mean that morality should be eliminated our lives. Rather for evolutionary thought when we find sources of moral judgments, we can become more open-minded towards the others. This will obviously enhance the cooperation and empathy in the society. It is essential in a society to have more cooperation and thus the aim of the evolutionary

perspective on morality is just to analyze the relation between the strength of the society and social norms like moral judgments.

3. Comparison of Spinozistic Ethics and Evolutionary Ethics

After mentioning these two accounts of morality, it is time to turn to discuss about whether there can be similar points that evolutionary ethics and Spinozistic ethics share. There are some points that both accounts offer, but there are also different suggestions of these two views. Firstly, the differences will be mentioned. The main difference of these accounts is that while evolutionary ethics' focus is more social effects to our understanding of moral judgments, Spinozistic account of ethics generally focused on personal judgments. In evolutionary perspective, we have moral judgments with respect to social benefits but in Spinozistic account, our moral judgments are shaped by our personal "conatus". For instance; for the second case, I am claiming that the action "x" is morally bad since it affects my conatus in a negative way, and in the first case I am saying the same action is morally bad since, its effect to the kin group is negative. The first claim could be count as a Spinozistic attribution but the second claim obviously belongs to the evolutionary ethics. Evolutionary explanations of morality, our understanding of morals comes from thousands and hundred years ago by natural selection. Sometimes the selective mechanism is group selection, sometimes gene selection or sometimes species selection (Mackie,1978: 456). That is why; people could sacrifice themselves for the sake of their group. On the other hand, Spinoza would claim that the basis for moral understanding comes from the individual instinct of survival. There could be cooperation but again they are helpful for the individual survival, not for the sake of the group benefits. Therefore, the difference of these two accounts is about the basis of our moral judgments.

The main point on these two approaches is to illuminate the source of ethics and what we can say for today. Even though they both show that the benefits of society and individual are crucial for ethics, they try to provide some answers for problems in their times. I think the most important and remarkable similarity is about the goodness and badness of the things or actions. Actually both of the accounts clearly state that there is no moral value of the things' or actions' itself. We claim that certain things as morally good or bad in accordance with the social returns or our "conatus". There are morally good things and morally bad things just because our attributions to them. By this it is clear that none of the views rejects the existence of such attributions, besides both of admits and stresses that there are practical advantages of making such judgments. However, there is still a difference for the basis of how they are beneficial. Spinoza states that it is about reflectiveness and evolutionary ethics stresses the instinctiveness. Since, if we do not have such

judgments, it would be seriously hard to live because in order to live we need to recognize that which actions are good for us and which of them bad for us or which cause to a decrease in my power to live and which are cause to an increase in my "conatus".

According to Spinoza's point of view, there is a universal power of nature, and this power is nothing but the sum of the power of each individual. Therefore, the essence of anything depends on the power to be and behave, of the same thing (Curley, 1979: 369; Hübner, 2014: 131). Hence being in a group will always become with individual benefits as well. Evolution always looks for a benefit for the society. Since for evolutionary thought if one human trait is common in the society, there is almost always some practical utility for society.

Analyzing the source of moral judgments, none of these theories suggest that moral judgments and morality should be removed. While evolutionary ethics emphasize the source and thus relativity of moral judgments, Spinozistic ethics tries to offer a philosophically legitimate theory on ethics.

From both of these theories, it could be concluded that the source of ethical judgments depends on us individual or social. These ethical judgments exist for us to continue our lives and generations. If this is so, one thing for us to do is to question how moral judgments work today. Even though they are helping for us to share common values as a group, they do not always work as they should do. It may be because of our multicultural societies today. When multicultural groups come across, the moral values of these groups also clash. In order to solve these problems we should reconsider the aim of morality. These two ethical theories provide a way to a better understanding of morality without eliminating it. This way might lead us to a much more harmonious society.

Conclusion

Obviously, to find a connection between Spinoza's claims and evolutionary theory would seem very speculative attempt because of the time difference. Spinoza had nothing to do with the evolutionary theory but the main concern of this paper, as shown that both of the theories actually do mention that even though the fact that there is a practical usage of the moral judgments, there is not a good or bad thing in its essence. In our daily life, we are concerning their effects on our life in terms of our social group's chance of reproduction or conatus. From these suggestions, it could be stated that our moral judgments based on so relative grounds, there is no certain absolutely morally bad thing or absolute morally good thing. Since, as Wilson (2013) states in his book that if ant's civilization would be the most developed civilization, our moral judgments would be totally different (185), for example we

would be giving each other our excrements and this would be called morally good action since it would be caused an increase our conatus, or as in the example of music and deaf person. If this relativity would be understood, then it would be easier for us to live and enable us to build a more collaborative society.

Bibliography

- Copp, D. (2008). Darwinian Skepticism about Moral Realism. *Philosophical Issues* 18: 186–206.
- Curley, Edwin. (1979). Spinoza's Moral Philosophy. In *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. M. Grene, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- De Waal, Frans. (2009). *Empati Çağı: Daha Anlayışlı Bir Toplum İçin Doğadan Dersler*. Akılçelen Kitaplar. (Original name: *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*.)
- FitzPatrick, William. (2016). Morality and Evolutionary Biology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.).
URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/morality-biology/>
- Garrett, D. (1996). Spinoza's Ethical Theory. in *The Cambridge Companion to Spinoza*, Don Garrett (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Grey, John. Benedict De Spinoza: Moral Philosophy. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL = < <http://www.iep.utm.edu/spin-mor/> >.
- Haidt, J. (2001). The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, 108 (4), 814–34.
- Harari, Y. Noah. (2016). *Hayvanlardan İnsanlara: Sapiens*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Hübner, Karolina. (2014). Spinoza on Being Human and Human Perfection. In *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, eds. M. Kisner and A. Youpa. Oxford: OUP.
- Joyce, Richard. (2013). Ethics and Evolution. H. LaFollette & I. Persson (eds.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, 2nd edition, Blackwell: 123-147.
- Kean, Sam. (2014). *İnsan Beyninin Gizemi: Travme, Delilik ve İyileşme Hikayeleriyle Bir Beyin Araştırma Tarihi*. Kolektif Kitap. (Original name: *The Tale of the Duesling Neurosurgeons: The History of the Human Brain as Revealed by True Stories of Trauma, Madness and Recovery*).
- Kitcher, P. (2006a). Biology and Ethics. in Copp, D. ed., *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press, pp. 163–85

- Lebuffe, Michael. (2015). Spinoza's Psychological Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL= < <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/spinoza-psychological/> >.
- Lebuffe, Michael. (2010). *From Bondage to Freedom: Spinoza on Human Excellence*. Oxford: OUP.
- Mackie, J. (1978). The Law of the Jungle: Moral Alternatives and Principles of Evolution. *Philosophy*, 53 (206), 455-464. doi: 10.1017/S0031819100026322.
- Nadler, Steven. (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse, M., & Wilson, E. (1986). Moral Philosophy as Applied Science. *Philosophy*, 61 (236), 173-192. Retrieved July 25, 2020, from www.jstor.org/stable/3750474.
- Spinoza, Baruch. (1992). *Ethics*, (tr). Samuel Shirley, (ed) Seymour Feldman. USA: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, Baruch. (2012). *Theological-Political Treatise*, ed. Jonathan Israel. Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. (1993). Evolution, ethichs and the representation problem. *Making Sense of Humanity*. Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. (2013). *Doğanın Gizli Bahçesi*. Say Yayınları. (Original name: *In Search of Nature*).
- Youpa, Andrew. (2010). Spinoza's Theories of Value. *British Journal for the History of Philosophy* 18 (2).

KİNDÎ'NİN ÜZÜNTÜYÜ GİDERME YÖNTEMİNİN TASAVVUFİ İDEALLER AÇISINDAN KRİTİĞİ*

Mustafa Salih Edis
Doktora Öğrencisi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
mustafasalihedis@gmail.com
Orcid: 0000-0002-9726-0495

Öz

Ya'kub b. İshak Kindî (ö. 252/866?), üzüntü hastalığına dair müstakil bir risale yazan ilk Müslüman filozoftur. Onun *el-Hile lidef'il-ahzân* adlı risalesi, özellikle sonraki ahlak felsefesi eserlerinde üzüntü bahsinin temel referansı olmuştur. Kindî'nin üzüntünün tedavisi için önerdiği çarelerin tasavvufi ideallere ne derece hizmet ettiğini tespit etmeye çalıştığımız bu makalede öncelikle Müslüman filozoflar ile mutasavvıfların üzüntünün mahiyeti, sebepleri, sonuçları ve tedavi yollarına dair açıklamaları temsilcilerinin metinlerinden hareketle ele alınmıştır. Üzüntünün felsefi ve tasavvufi perspektifte ne ifade ettiği, nasıl karşılandığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Filozofların başta dünya mutluluğunu sağlamaya yönelik olarak üzüntüyü engellemeyi, meydana geldiği takdirde gidermeyi önemsemelerine karşılık, mutasavvıfların davet etmemekle birlikte başa gelen üzüntüyü davetsiz bir misafir olarak rıza ile karşıladıkları görülmüştür. Kindî düşüncesinde üzüntü tedavisinin neticede yol üzerindeki engelleri kaldırması ve dünyevi bağlılığa mâni olması itibarıyla sufinin kemale ermesine katkı sağladığını söylemek mümkündür. Üzüntü karşısındaki felsefi ve tasavvufi yaklaşım farkının en önemli tezahürü, bazı mutasavvıfların üzüntüye muhabbetle yaklaşmasıdır. Geçici dünyevi nimet ve makamlara bağlanmak ve elden çıkınca üzüntüye gark olmak Kindî açısından mutluluğa, mutasavvıflar açısından ruhun tasfiyesine manidir. Ruhun arındırılmaması, iki âlemde de mutsuzluğa sebep olacağı için felsefi tedavi yönteminin sonuçları bakımından tasavvufi ideallerle uyduğu söylenebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Felsefe, Kindî, Üzüntü, Mutluluk, Kemal.

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 29 Temmuz/July 2020; **Kabul/Accepted:** 16 Ağustos/August 2020; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atıf/Cite as:** Edis, Mustafa Salih. "Kindî'nin Üzüntüyü Giderme Yönteminin Tasavvufi İdealler Açısından Kritiği". *Danışname Besheri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036949>

THE CRITIQUE OF KINDÎ'S METHOD OF DISPELLING SADNESS IN TERMS OF SUFISM IDEALS

Summary

Abû Yağub b. Ishaq Kindî was the first Muslim philosopher to write a separate treatise on sorrow. There were statements about the sadness that were explained with a few sentences that were advisory and expressed the situation before the Kindî. However, there was not written study with justification and examples before Kindî's text.

A similar trend has been carried out by sufis. While the emphasis of the sufis sadness caused them to be recognized as "ahl-i dard", that is the man of sadness, their state was not a situation to be avoided but rather a demanded state. Based on this, Kindî's approach to sadness and the approaches of sufis were analogized.

Among the Islamic philosophers, sorrow was not limited to Kindî alone. Philosophers such as Avicenna, Abu Bakir Razi and Kinalizâde Ali Celebi expressed their opinions on this issue. Ibn Hazm and Ragib al-Isfahanî, whose names are mentioned among Islamic thinkers, are similarly among those who express their opinions about sorrow.

We tried to determine to what extent the remedies offered by Kindî for the treatment of sadness served sufis ideals. First of all, the method we have followed is the explanation of the nature, causes, consequences and ways of treatment between Muslim philosophers and sufis. Thus, we tried to make an original subject more comprehensive. We have yet to come across a study that criticizes on the point of view Kindî, sorrow treatment method in terms of Sufi ideals. Therefore, the study is uniquely compared with Sufi thought.

Kindî made its definition before explaining the ways to get rid of sadness. Within this definition, he diagnosed it as the loss of something loved. Based on this, he also explained what one should love and what should be attached to it. He expressed the reason for this situation in terms of occurrence and corruption. If one's request is from the realm of mind, then one can attain the constant. The approaches of sufis on this issue also contain similarities and differences. It is wrong to feel sorry for something lost. Just as in kind thinking, things that are involved in becoming and deterioration should be avoided. The sufis, on the other hand, found the method of this by acting according to Allah. According to the sufis, feeling sorry for God is praised. Sorrow for the world is condemned. In other words, it is a virtue if a person is sad because of the sin he has committed, but if a person is sorry for the worldly, it is a shame for sufis.

Mevlânâ, who one of the famous sufis, compares it to a seed. There is too much load on the seed hidden under the soil. Despite all these pressures, it

will turn green when fed properly. When the troubles are managed correctly, they mature and heal people. As can be seen from the examples above, among the common causes of sadness in the thought of Mevlânâ and Kindî, "one should be aware of what one should and should not worry about". Among the reasons why the person is upset are being and deterioration, awareness, introversion, the positive effect of being busy on the person, and the thought that people do not have all they want because they are not essential. In a world of occurrence and degradation, being sad and waiting for the permanence of something that is thought to be at hand is an obstacle to happiness. In this context, Kindî also includes the philosophical justification of the principles denigrated in sufism. Differently, Kindî emphasizes the realm of mind while sufis emphasize the realm of heart.

As a result of the analysis and comparisons we made regarding the sadness and its treatment, we found that there were both common and different aspects between the thought of sufis and the thought of Kindî. The most prominent attitude towards sadness prioritizes eliminating sadness in Kindî. In sufis, although sadness is regarded as a calamity, if sadness comes without inviting, it is accepted with the thought that it came from Allah. More precisely, in Sufism, calamity is accepted as an uninvited guest of Allah. The passion for having earthly affairs and positions did not ideal lifestyle according to Kindî. In case of failure, if the person is not attached to them, he/she will not be upset. In the eyes of sufis, material blessings and worldly authorities are perceived as worthless. As a matter of fact, there are many examples in history of sufis who abandoned their reign and wealth. Indulgence with worldly possessions and authorities are avoided things in both perspectives; however, this is attributed to the reason that it prevents happiness in Kindî and sufi perspective. In the sufi perspective, it is attributed to the purity of the heart and the reason it prevents it from maturing. Therefore, the mystic who inclined to material assets is expected to be saddened by his instant heedlessness.

Keywords: Sufism, Philosophy, Kindî, Sadness, Happiness, Perfection.

Giriş

İnsanoğlu yaşamı boyunca isteklerini elde etmeyi hedeflemektedir. İsteklerinin gerçekleşmesi halinde mutlu olacağına, gerçekleşmemesi halinde ise hüznü maruz kalacağına inanmaktadır. İnsanın mutluluğu elde etme çabası çoğu zaman ona doğrudan yönelme şeklinde olsa da bazen hüzünden kaçınmak şeklinde de kendini göstermektedir. İsteklerin yerine gelmesi her zaman için mutluluk vesilesi olmayabilir. Bir çocuk için kor ateşe dokunmak hedef olabilir ancak hedefine ulaşması onun mutlu olacağı anlamına gelmez. Dokunmanın gerçekleşmesi, tam tersine, hedeflemediği, planlamadığı ve

beklemediği halde üzülmeye ve mutsuz olmasına neden olabilmektedir. Üzüntü insanları yalnızca zihinsel sıkıntılara değil, aynı zamanda bedensel rahatsızlıklara da maruz bırakmaktadır. Mutlu bireyin canlılığı ile hüznün duçar olmuş bireyin perişanlığı mukayese gerektirmeyecek kadar belirgindir. Hüzün, kişinin yaptığı işten lezzet almasına engel olabileceği gibi onun çalışıp çabalamayı tamamen bırakmasına da yol açabilir.

Bu çalışmada üzüntünün mahiyetini, sebeplerini ve tedavi yollarını Kindî felsefesi bağlamında araştıracağız ve Kindî tarafından ortaya konan tedavi yönteminin¹ tasavvufî idealler açısından ne ifade ettiğini, bu ideallerin gerçekleşmesine katkı sağlama şeklinde mi yoksa engelleme şeklinde mi etki etme ihtimali taşıdığını değerlendireceğiz. İleri gelen bazı temsilcileri üzerinden hem İslam felsefesinde hem de tasavvufta üzüntünün nasıl ele alındığını, üzüntünün mahiyet, sebep ve tedavisine ilişkin ne gibi görüş ve açıklamaların ortaya konduğunu tespit etmeye çalışacağız. Makalemizin kapsamı başta Kindî olmak üzere ahlak üzerine de eser veren bazı Müslüman filozoflar ve üzüntüye dair açıklamalarda bulunmuş bazı mutasavvıfların görüşleri ile sınırlıdır. Aynı zamanda Kindîci üzüntü tedavisinin başta kâmil insan yetiştirme olmak üzere tasavvufî idealleri hangi yönde ve nasıl etkilediği meselesinin araştırılması da bu kapsama dâhildir. Türkçe araştırmalar içinde Kindî'nin üzüntü hakkındaki görüşlerini inceleyen “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri-Kindî Merkezli Bir İnceleme”² başlıklı yüksek lisans tezi mevcuttur. Doğrudan olmamakla birlikte Kindî'nin ahlak anlayışını ele alan makale çalışmaları içinde bu konuya yer verildiği görülmektedir. Fakat bizim yaptığımız tarzda Kindîci üzüntü tedavisi yönteminin tasavvufî idealler açısından kritiğini yapan bir çalışma ile henüz karşılaşmış değiliz.

Mutluluk ve hüzün, gerek filozofların gerekse mutasavvıfların üzerinde önemle durup çözüm araştırdıkları bir meseledir. Dünya ve ahiret mutluluğunun yollarını gösterme çerçevesinde makro âlemden mikro âleme bütün oluş ve haller dâhil edilerek dinî, sosyal, siyasi, iktisadi, tıbbi vb. sahalarda fikirler beyan edilmiştir. İlk İslam filozofu unvanına sahip olan Kindî'nin (ö. 252/866?) *el-Hile lide'fil-ahzân* adlı risalesi üzüntünün tanı, teşhis ve tedavi yöntemlerini ortaya koymasından literatürde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Kindî, sevilenin kaybı ve talep edilenin gerçekleşmemesini, üzüntünün temel sebepleri olarak ortaya koymakta ve üzüntünün teşhis ve tedavisini dakik bir yöntemle ele almaktadır. Bu bağlamda Kindî, risalesine “Şüphesiz bir

¹ Yâ'kub b. İshak Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, içinde *Kindî Felsefî Risâleler*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 296.

² Elif Akyol, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri – Kindî Merkezli Bir İnceleme” (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2015).

kimsenin tüm talep ettiklerinin gerçekleşmesi mümkün değildir.”³ önermesi ile başlamaktadır.

Üzüntüden kurtulma, filozofların olduğu kadar mutasavvıfların da gayesidir. Mutluluğa erişimin doğrudan talep edildiği ve bu doğrultuda eserler verildiği gibi mutluluğa engel olabilecek konular üzerinde durularak bu hasletlerin giderilmesini de hedefleyen eserler vardır. Bu eserler arasında Kindî'nin risalesi müstakil bir inceleme örneği olması hasebiyle oldukça değerlidir. Kindî düşüncesinde kişinin maddeye karşı yaklaşımının mutasavvıfların görüşleriyle örtüşüyor olması, risalenin tasavvufi idealler açısından da değerlendirebilmesine imkân sağlamaktadır.

1. İslam Felsefesi ve Tasavvuf Düşüncesinde Üzüntü

Kindî'nin üzüntü hakkındaki açıklamalarını, tedavisine ilişkin önerilerini ve bunun tasavvufi idealler açısından kritiğini ele almadan önce İslam felsefesi ve tasavvufta üzüntüye nasıl yaklaşıldığını genel olarak görmek istiyoruz. Böylece Kindî'nin üzüntü hakkında söyledikleri ve bunların tasavvufi idealler açısından önemi daha iyi konumlandırılacaktır.

1.1. İslam Felsefesinde Üzüntü

Kindî'den başka üzüntü ve mutluluk konularına yer veren ve bunları temellendiren birçok müellif vardır.⁴ Bu müellifler arasında Kindî'ye yakın bir zaman diliminde yaşamış olan Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) önemli bir yer tutmaktadır. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî* eserinde üzüntüye müstakil bir bölüm ayırmıştır. Filozof, Kindî gibi üzüntünün kaynağına değinir ancak bu, tartışmaya açık bir konu olduğu için üzerinde durmadan maksada yönelir. Yine Kindî gibi başa gelen bir musibet üzerinden hareketle imkân dâhilinde defetmeye yönelir ve iki yöntem belirler. Bu yöntemlerden birincisi, üzüntünün meydana gelmemesi ya da olma ihtimali varsa tedbir alınmasıdır. İkincisi ise vuku bulması halinde üzüntüyü defetmek için gerekli mücadeleyi göstermektir. Mümkünse tamamını, değilse olabildiği kadarını defetmeye çalışmak gerekir.⁵ Ebû Bekir Râzî'ye göre üzüntü Kindî'de olduğu gibi sevilen bir şeyin elden çıkması ile alakalı olduğu için elden çıktığında üzecek şeylere malik olmamak, buna neden olan bağı ortadan kaldırmak, sevilen şeyin hazzına aldanmamak ve kaybedildiğinde ise bu matemi gün yüzüne çıkarmamak gerektiğini öğütlemektedir.⁶ Konuyla ilgili olarak İbn Sînâ (ö. 428/1037) hüznün nefse dair bir sıkıntı olduğunu, aranan ve istenileni elde edememekten, arzu edileni tüketmek ve kaybetmekten hasıl olacağını beyan etmekte ve

³ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 296.

⁴ Murat Demirkol, “İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı”, *Eskişen* 28 (26 Mayıs 2014): 70, 79, 84.

⁵ Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 105-6.

⁶ Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı*, 106; Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 395.

aradıklarının tamamına erişebilen ve sevdiklerini yitirmeden muhafaza edebilen kimsenin olmadığını vurgulamaktadır.⁷ Hüzne maruz kalmak istemeyenin tavrı ise İbn Sînâ'ya göre aşağıda belirttiği şekilde olmalıdır;

“Dünyaya ait sevdiği ve dünyaya ait aradığı ve istediği şeyleri olduğu gibi zevale mahkûm ve bozulmaya müsait ve merhun olarak tasavvur etmek ve bunların tabiatlarında olmayan sebat, beka ve devam gibi vasıfları bunlardan beklememek ve aramamak ve belki mahbûbât ve matlubâtın peşinde iken onların tebdilini, intikal ve kuvvetlerini görünce isti'zam etmemek ve çok görmemek.”⁸

Râzî'nin dikkat çektiği hususlardan bir diğeri ise insanın kevn ve fesad (oluş ve bozuluş) âleminde yer aldığı farkında olmasıdır. Oluş, bozuluş, değişkenlik ve çözüluşe maruz kalan, daha genel bir ifadeyle önceki durumunu koruyamayıp yok olan şeyler kişiyi etkilememelidir. Nitekim onların bu tarumarı kaçınılmaz olduğu için kişi yalnızca muayyen süreyi kazanç gö-rerek elden çıkması halinde korku ve üzüntüye mahal vermemelidir.⁹

er-Râzî, kişinin üzüntüye yakalandığında dikkatini başka bir şeye vermesini de tavsiye etmektedir. Bu durum üzüntüye sebep olacak şeyin göz ardı edilmesini gerektirdiği gibi Kur'ân'dan referansla “Öyleyse bir işi bitirince diğ-gerine koyul.” (İnşirâh, 94/7) ayeti gereği değerlinin zayı olmaması adına boş-luğa izin vermemektedir. Nasıl başkası maruz kaldığı üzüntünün akabinde kendini toparlayabiliyorsa üzüntü duyan bir kimse olarak o da kendini topar-layabilir ve teselli bulabilir.¹⁰

Kişi heva ve heveslerine düşkün olmadığı müddetçe elde olanın kaybe-dilmesi ona zarar vermeyecektir. Bu durum kişinin kendisine zarar vermesi-nin de önüne geçecektir. Hevasının önüne geçmesi akıllıca bir tutum olacaktır. Ebû Bekir er-Râzî bu bağlamda “akıllı kişi” vurgusuna sıkça yer vererek üzüntünün çaresini hevedan kaçınmaya ve akıllıca hareket etmeye bağlamak-tadır.¹¹ Kindî de “akıllı kimselere düşen” ifadesiyle aynı noktaya vurgu yap-maktadır.¹² İbn Hazm (ö. 456/1064) ise *Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer* eserine önsözün akabinde doğrudan “Akıllı kimsenin temyiz gücünden...”¹³ cümlesi ile başlayarak aklın önemini ön plana çıkarmaktadır. Benzer bir vurguya

⁷ İbn Sînâ, “(Hüzün)ün Mahiyet ve Sebepleri”, çev. Mehmed Hazmi Tura, *Türk Tıp Tarihi Arkivi* II, sy 6 (1937): 33.

⁸ İbn Sînâ, “(Hüzün)ün Mahiyet ve Sebepleri”, 33.

⁹ Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)*, 108-9; Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 395-96.

¹⁰ Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)*, 109.

¹¹ Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)*, 110.

¹² Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 297.

¹³ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi* (Ankara: TDV Ya-yınları, 2019), 3.

Kınalızâde de yer vermiştir. O, akıllı insanının üzüntüyü uzaklaştırabileceğinden ve cahil kimsenin tıpkı hayvan gibi üzüntüyü çektikten sonra unutaçağından bahsetmektedir. Hatta Kindî ruhun belli başlı merhaleleri geçmesi için sabrı, Kınalızâde ise mutasavvıflar gibi sabır ve rızayı tavsiye ederek kişinin bu yöntem ile üzüntüden beri olacağını vurgulamaktadır.¹⁴

Râgıb el-İsfehânî (V./XI. yy), *Müfredât* isimli sözlüğünde hüznlenmenin bir sonucu olarak “yerdeki ve gönüldeki sertlik” ifadesini kullanmakta ve üzülmekle insanda istenilmeyen bir halin meydana geleceğini savunmaktadır.¹⁵ *ez-Zer’â ilâ Mekârimi’ş-Şerî’a* isimli eserinde ise üzüntüden kurtulmanın yolu hakkında vermiş olduğu bilgiler farkındalık ile başlamaktadır. Kişi, dünyada olduğunu ve dünyanın da musibet ve acıdan ibaret olduğunu unutmamalıdır. Kişinin şu üç paydan birine, “ya bela payına ya musibet payına ya da temenni payına” maruz kalacağını beyan etmiştir.¹⁶

Kınalızâde Ali Çelebi (ö.979/1572), geçmiş tecrübelerden hareketle kapsayıcı ve daha sistematik bir üzüntü tarifi yapmıştır. Bu bağlamda *Ahlâk-ı Alâî* müellifi üzüntüyü “İnsanın istediği ve hoşlandığı bir şeyi geçmiş zamanda kaybetmesinden veya istemediği ve hoşlanmadığı bir şeyin gelecekte meydana gelme endişesinden ileri gelen ruhsal bir acıdır.”¹⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Kınalızâde hemen akabinde ise üzüntünün altında yatan sebeplere yer vererek bunların duyusal haz, şehvet, hırs, güzelliklerin ve dünyalıkların elde edilip sürdürülmek istenmesi olduğuna dikkat çekmektedir. Kişinin beklentisinin karşılanmayacağı gün gibi açıkken yanlış bir düşünceyi benimsemesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁸

İbn Hazm da dünyanın gelip geçici, oluş ve bozuluşa maruz kaldığını vurgulayan müellifler arasındadır. Bu yüzden o düşüncenin nihai noktasında kişinin yalnızca ahireti diğer bir ifadeyle Allah’ın rızası için çalışması gerektiğini belirterek dünyada dünyalık için gerçekleştirilen her hedefin akabinde hüznün saklı olduğunu beyan etmektedir.¹⁹ Kişinin Allah’ın rızasını önlemesi dünya ve ahiret için mutluluk vesilesi olacağı gibi dünyadaki mutluluğun sebebini ise “çoğu insanın kaygı duyduğu şeyler karşısında senin fazla kaygı duymamandır.”²⁰ cümlesiyle açıklamaktadır. Bu ise Allah’a güvenip

¹⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 198; Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 299.

¹⁵ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 278-79.

¹⁶ Râgıb el-İsfehânî, *Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 248-49.

¹⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 194.

¹⁸ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 194.

¹⁹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 3-4; Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 395-96.

²⁰ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 4.

salih amel işleme neticesinde müminde oluşan bir durumdur. Nitekim Allah Kur'an birçok ayette o kimselere korku ve hüznün olmayacağını belirtmektedir. İbn Hazm, kaygı ve korku üzerinde durarak insanların bu ikisinden kaçınma çabasını *tardü'l-hemm* ile açıklamaktadır.²¹ Bu durumu açıklarken insanların feragat etmeksizin bu düşünceyle yanlış bir metot izlediğini belirtmiş; bu konuda Allah'a yönelmenin hepsinin üstünde ve daha yerinde bir adım olduğunu ifade etmiştir.²²

1.2. Tasavvuf Düşüncesinde Üzüntü

Mutasavvıflara göre üzüntünün iki farklı veçhesi vardır. Bunlardan birincisi bir başkasının derdiyle hemhal olabilme durumudur, diğeri ise dertten sakınma durumudur. Başkasının derdiyle hemhal olabilme ya da günümüz ifadesiyle empati kurabilme hem kişinin sahip olduklarının kıymetini bilmesini sağlar hem de başkalarına karşı tutumunu şekillendirir. Nitekim Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) Şems-i Tebrizî (ö. 645/1247?) ile tanışmasının akabinde "Şems'e rastlamadan önce üşüdüğüm zaman ısınıyordum ama şimdi ısınmıyorum."²³ demesi dertlenebilmeye işaret etmektedir. Mümin bir kul ısınma imkânına erişememişse bunu kendine yakıştıramamakta ve benzer yaklaşımı yemek yerken dahi sergilemektedir. Mevlânâ'da empatiyi geliştiren bu durum, Hz. Peygamber'in "Komşusu açken tok yatan bizden değildir."²⁴ hadisinde ilkesel olarak formüle edilmiştir. Mevlânâ'nın ağzının tadını kaçırان şey, kendi sahip olamadıkları değil, bilakis başkalarının sahip olamadıklarıdır. Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ise seleften rivayetle her şeyin bir zekâtının olduğunu, aklın zekâtının ise uzunca bir hüznün olduğunu belirtmiştir.²⁵ Buna göre hüznün, kişinin yanlış yaptıkları için istiğfar, doğru olmasına rağmen yapamadıkları için de ihmalinin telafisidir.

Dertten sakınmak, Allah'tan başkasını dert edinen kimsenin dertten sakınmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda Selh b. Abdullah et-Tüsteri (ö. 283/896)'nin "Sûfî, üzüntüden kurtulan, içi fikirle dolan, beşerden Allah'a yönelen ve altın ile toprağı müsavi gören kimsedir."²⁶ tanımlaması sufiye işaret etse de kişinin üzüntüden kurtulmasını teşvik etmektedir. Kişinin içinin fikirle dolması, olayları tefekkür edebilme kabiliyetini ortaya koymasına yardımcı olmaktadır. Beşer seviyesinde kalmaması gerektiği gibi beşer ile de kalmayarak Allah'a yakınlaşmayı hedeflemelidir. Böylece ulaşılması gereken

²¹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 4.

²² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 4-6.

²³ Kazım Öztürk, *Şems-i Tebrizî'nin Evrensel Mesajları* (İstanbul: Nüve Kültür Merkezi, 2010), 146.

²⁴ Hakim, *Müstedrek*, 4/183, no: 7307.

²⁵ İmâm-ı Ebî Kasım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî* (Beyrut: Dârü'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001), 176.

²⁶ Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 350.

asli varlığa ulaşarak asıl değerlinin yanında insan indinde değerli olan ve olmayanı dahi eşit görür hale gelecektir. Bu eşitlik ise insanın gerek mal için hürsünü gerekse elinden çıktığında kendini üzecek durumu silecektir.

Tüsterî'nin tefekkür konusuna girmesi, Kindî düşüncesinde kişinin üzüntünün farkına varması ya da üzüntünün kaynağına dair sorgulamasına da benzemektedir.²⁷ Çünkü tefekkür edebilme kabiliyetine henüz erişmemiş olan kişi, mutasavvıf ve filozof açısından insana münhasır olan bu özelliği kullanamadığı anlamına gelmektedir. Özellikle kişinin üzüntüsü mâsivâ için ise mutasavvıf bu durumu o kişinin cebinde olması gerekeni kalbine koyup üzülmekten dolayı eleştirecektir. Bakara 2/62. ayette, Allah'a iman eden, ahiret gününe inanan ve salih amel işleyen kimselere hüznün ve korkunun olmayacağına dair müjde mutasavvıf için ümit kaynağı olduğundan o, dünyalık konusunda üzülmeyi kendisi için zül addedecektir. Bu bağlamda farkında olması gerektiğine inandığı şey, inancı ve inandığı şey uğrunda yaptıklarıdır.

Kindî düşüncesinde geçen "akıl âlemi" tabiri, Tüsterî ile Kindî'nin değişenden değişmeye doğru istikamet belirlemesinin gerekliliği ile açıklanabilmektedir. Kindî'nin elden çıkmaya müsait olanın değersizliği ve onu amaç edinmenin uygunsuzluğu hakkında söyledikleri Tüsterî'nin altın ile toprağı bir görmek şeklindeki değerlendirmesiyle örtüşmektedir.²⁸ Yine Kindî düşüncesi ile bağdaşan diğer bir sûfi, Semnûn el-Muhib (ö. 297/909)'tir. Kendisine tasavvuf sorulduğunda o, "Senin hiçbir şeye malik olmaman ve hiçbir şeyin de sana malik olmamasıdır."²⁹ cevabını vermiştir. Sahip olmaktan kaçınmaları, esasında sahip olduklarının yükümlülükleri ve mâsivâ olarak gördükleriyle de ilgilidir. Tasavvuf ehli, kendilerini Allah'ı anmaktan geri bırakacak şeylere sahip olmayı kölelik olarak görmekte ve kurbiyete aykırı bir vasıf şeklinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda özelde Kerrâmiyye ve Melâmiyye gibi tasavvufî hareketler tevekkül, tahrîmü'l-mekâsıb, kınanma ve rıza kavramlarını yaşamlarına uygulayarak güven esaslı bir mutluluğı tercih etmekte, Allah'ın rızasına uygun yaşayamamayı dert edinmektedirler.³⁰

Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089) ise üzüntüyü "hüzn" başlığı altında *Menâzîlî's-Sâirîn* isimli eserinde incelemiştir.³¹ Hüznün babının akabinde havf başlığına yer vermesi de Kur'an'a dayanması ve bu bağlamda siyak ve sibağı gözetmesi bakımından kayda değerdir. Herevî, eserinin genel seyrinde olduğu gibi avam, irade ehli ve havas için hüznü üç ayrı kategoride açıklamıştır. Avamın hüznü, hizmetinde kusur etmesi, cefaya düşmesi ve

²⁷ Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, 350.

²⁸ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 302. Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, 350.

²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 313.

³⁰ Mustafa Salih Edis, "Kerrâmî Zühhd Hareketi", (Yüksek Lisans tezi, AYBÜ, 2018) 54, 88-97.

³¹ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilî's-Sâirîn*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 84.

vakti zayı etmesiyle ilişkilidir. İkinci safha, kişinin iradesine malik olmasıyla-
dır. Bunlar; vaktin tefrikaya bağlanmasına, nefsin şuhuddan esirgenmesi ve
dertten kurtulması sebebiyle teselli bulmaya üzülmüsidir. Ehl-i havâsın ise
hüzün makamında bulunmayacağını belirtmektedir. Buna ek olarak hüznün
son merhalesi havâtırın dışında farklılığa, niyetlerin tenakuzuna ve buyruğa
itiraza dair hüzünlenmeyi içermektedir.³² Tedrici olarak salikin izlediği evre-
leri açıklayan Herevî, havas ehlinin hüzün konusunda bulunmamasını beyan
etmesi havasın hüznünün teslimiyet ve rıza ile açıklanacağına da işaret et-
mektedir. Çünkü vakıaların müsebbibinin Allah olarak görülmesi fikri, itiraz-
ların önüne geçmektedir.

Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) ise *Pendnâme'*de dertten kaçınılması ge-
rektiğini, kişinin dert ve acıyla yıkılmamak için öfkesine mağlup olmaması
gerektiğini, katı olmamasını, servet ve mevkie güvenmemesini, başına gelene
razi olmasını ve gönlünden geçeninin dostlarının gönüllerinden geçenle bağ-
daşabilmesini tavsiye etmektedir.³³

İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) de dünya ile ilgilenmemesi gerek-
tiğini ancak iradesi zayıf insanların temayülü dünya olduğu için önemsizle
meşgul olmalarının hata olduğunu bildirmektedir. Bunun neticesi olarak da
kişi asıl alakayı hak eden şeyleri ihmal edeceğini, bunun sonucu olarak da
kişinin ruhen yücelmesini engelleneceğini açıklamaktadır.³⁴

Diğer insanlar gibi mutasavvıflar da hüzne maruz kalabilmektedir. İbn
Kayyım el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre üzüntü hali istenen bir makam de-
ğildir fakat mutasavvıfın mutlaka uğramak durumunda olduğu bir makam-
dır.³⁵ Onlarda önlem anlayışından ziyade hemhal olma anlayışı ön plana çık-
maktadır. İstiraba maruz kalmaları onlar için Allah'ın kulunu unutmadığını
göstermektedir. Eğer Allah'tan gelen her şeye "eyvallah" diyebiliyorsa o kişi
rıza makamının hakikatine erişebilmiştir. Nitekim Allah'tan gelen musibet de
olsa, salik, "Allah beni unutmadı" düşüncesi ile hareket ettiği için gelen ıstı-
rabı, bireyin ikram edileni kabul etmesi gibi kabul eder. Aynı zamanda hü-
zün, kulun kabz halini yaşamasını sağlar. Ebû Ali ed-Dekkâk'a (ö. 405/1015)
göre bu hal salik için bir yılda kat edemediği yolu bir ayda başarılı bir şekilde
geçmesini sağlayabilmektedir. Sûfîyyeye göre hüznün artması hasenatın art-
ması olarak görülmekte, aklın zekâtının hüznüyle orantılı olarak çoğalacağı

³² Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 84.

³³ Ferîdüddîn Attâr, *Pendnâme*, çev. Aydın Cemal (İstanbul: Sûfî Kitap, 2019), 76.

³⁴ İbn Atâullah el-İskenderî, *Gelin Tâci*, çev. Aydın Cemal (İstanbul: Sûfî Kitap, 2020), 36; Nasîred-
din Tûsî, *Felsefe Mektupları Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, çev. Murat Demirkol
(Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 434-35.

³⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, çev. Kurul, c. I (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017),
459.

düşünülmektedir.³⁶ Her ne kadar gelen için “eyvallah” denilse de üzüntü talep edilmez. Nitekim Hz. Muhammed, “Allah’ım, tasa ve hüzünden sana şıngırım.” niyazıyla duada bulunmuştur.³⁷ Hz. Peygamber’in tavrından da anlaşıldığı gibi, doğru olanın, belayı talep etmemek olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Kayyım el-Cevziyye üzüntü ve endişenin merkezini kalp olarak kabul etmektedir ve bununla birlikte sıkıntının geleceğe dair olanı tasadan, geçmişe dair olanının ise hüzün ve kederden varid olduğunu belirtmektedir. Her ikisinin müşterek ortaya çıkması ise kalbin gidişatını yavaşlatıp ve azminin kırılmasına neden olacağına işaret etmektedir.³⁸ Kırılan azimle edilen gayretin karşılığı, bast halindeki kulun kesbindeki ecirden fazladır. “Müminin başına gelen her tasa, bela ve üzüntüden dolayı, Allah onun günahlarını bağışlar.”³⁹ rivayeti de kulun meşakkatli durumların üstesinden gelmesiyle birlikte ayrıca elde edeceği mükâfata dikkat çekmektedir.

2. Kindî'ye Göre Üzüntü, Sebepleri ve Tedavi Yöntemi⁴⁰

2.1. Kindî'ye Göre Üzüntü ve Sebepleri

Üzüntü/hüzün, sözlükte ince ayrımlarıyla birlikte tasa, gam, keder ve üzüntü manalarına gelmekte; yine özdeş kökten türetilen “el-hüzen” zorluklar, “el-haznü” ise sert yer anlamında kullanılan Arapça bir sözcüktür.⁴¹ Istilâhî manası ise kalbin zayi ettiği şey için ya da muhal karşısında üzülmesi ve ayrılığa muarız kalbin içinde bulunduğu kabz halidir.⁴² Makalenin mevzu-sunu teşkil eden Kindî ise muhabbet duyulanın elden çıkması ve istenilenin hâsıl olmamasından kaynaklanan “elem-i nefşânî” terkihiyle ifade ettiği bir elem ve bunalım çeşididir.⁴³

Mutasavvıflar, filozoflar ve şairler de hüzün kavramının önemi ve önemi hakkında görüşler serdetmişlerdir. Hüzün kavramı Kur’an-ı Kerim’de genellikle “koru” kavramıyla birlikte kullanılmaktadır. Bu bağlamda; hidayete tabi olanlar için “...koru yoktur ve onlar üzüntü çekmezler.” (Bakara 2/38),

³⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 226.

³⁷ Buhârî, “Cihad”, 74; Tirmizî, “da’vât”, 71.

³⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü’s-Sâlikîn*, I:460.

³⁹ Buhârî, *Merdâ*, I, Müsned, II: 303, III: 18, 48, 61.

⁴⁰ Makalenin bu alt başlığının yazımında; 11-12 Temmuz 2019 tarihli *Prof. Dr. Fuat Sezgin’in Aziz Hatırasına II. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Gelenek ve Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*’nda “Yoksulluk ve Yoksunluk Bağlamında Hüzünden Kurtulmanın Çareleri: Kindî Örnekliliği” adlı bildirimizin 297-305. sayfalarından istifade edilmiştir. Bk. Mustafa Salih Edis, “Yoksulluk ve Yoksunluk Bağlamında Hüzünden Kurtulmanın Çareleri: Kindî Örnekliliği”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin’in Aziz Hatırasına II. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Gelenek ve Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları:43, 2019), 295-307.

⁴¹ Mevlüt Sarı, *el-Mevârid* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 300.

⁴² Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi İşarâtu ehli'l-İlhâm*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 203; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 226.

⁴³ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 296.

"Şüphesiz iman edenler; Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sâbîlerden de Allah'a ve ahiret gününe inanıp salih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için korku yoktur, onlar üzüntü çekmeyeceklerdir." (Bakara 2/62), "Bilakis kim muhsin olarak yüzünü Allah'a döndürürse onun ecri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku vardır ne de üzüntü çekerler." (Bakara 2/112), "Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık hayra sarf edenler var ya, onların mükâfatları Allah katındadır. Onlara korku yoktur, üzüntü de çekmezler." (Bakara 2/262), "Bizden hüznü gideren Allah'a hamdolsun..." (Fâtır 35/34).

Hüzün, bireylerin yaşamlarının isteklerine aykırı olarak seyretmesi ya da beklenmedik olumsuz vakaların meydana gelmesi durumuna ortaya çıkan bir haldir. Muallim Naci'ye (ö. 1893) göre karşılaşılan elem/eziyet verici halin maddi ve manevi iki veçhesi bulunmaktadır.⁴⁴ Maddi olanı, insanın temel ihtiyaçları dâhil olmak üzere fiziki şartlardır. Azimet sahibi mutasavvıflar, maddi olanı gelip-geçici gördükleri için bireyin geçimini temin etmek dışında maddi kaygılar taşımamasının onun dünyaya meylini ve muhabbetini artıracığı kanaatini taşımaktadırlar.⁴⁵ Bu durum onların bakış açılarının kabuktan öze evrilmesini sağlamıştır. Derdin manevi olanı ise Hz. Muhammed'in "... Muhakkak ki İslam'a en iyi bağlayan şey, Allah için sevmek, Allah için buğz etmektir."⁴⁶ sözü üzerinden temellendirildiğini söylemek mümkündür. Nitekim zail olanın değeri müebbet karşısında kayda değer dahi değildir. Bu tepkiyi Hz. İbrahim "ben batanları sevmem" (En'am 6/76) ifadesiyle teolojik düzlemde beyan etmiştir.

Sahip olmama ve bağlanmama düşüncesi, faniliğin farkında olan insanların gündeminde mühim bir yer işgal etmektedir. Nitekim Yunus Emre (ö. 720/1320?), derdini; "Hüznile Ya'kub benem bellü beyân, Hüsn içre Yûsuf-ı Kenâniyem."⁴⁷ anlatımıyla paylaşmaktadır. Edebî bir metne sirayet eden hüznün başlıca enstrümanları ise hasret, ayrılık, sahip olamamak, hastalık, ölüm, dünyanın gidişatı noktasında elinden bir şey gelmemesi, haksızlığa uğraması ve sevdiğine kavuşamaması gibi hallerdir. Genellikle bu durumlarda üretilen edebî eserler gam, keder, mihnet, gaile, matem, ıstırap, hüsrân, kasvet ve sızıntı bireyin yoğun çalkantılı duygularını konu edinmektedir.

Kindî, kişinin hüznünden kurtulması için öncelikle hüznün mucibinin teşhis edilmesi gerektiğini ve sebebi bilinmeyen sıkıntının devasının da bulunmayacağını belirtmektedir.⁴⁸ Günümüz tabirleriyle çalışmasında tanı, teşhis ve tedavinin sırasına tabi olarak hüznünden kurtulmanın çarelerini

⁴⁴ Muallim Nâcî, *Lügât-ı Nâcî* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009), 109.

⁴⁵ Ebû Leys Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilin ve Bustânu'l-Ârifin*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 448; Edis, "Kerrâmî Zühd Hareketi", 91.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* IV: 286.

⁴⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 226.

⁴⁸ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 295.

incelemektedir. Kindî, üzüntüyü “sevilenlerin kaybindan ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlık”⁴⁹ olarak tanımlamaktadır. Kindî’den sonra üzüntü bahsine yer veren müellif Ebû Bekir Râzî’ye göre ise üzüntü, sevilen bir şeyin elden çıkması ve malik olmak ile alakalıdır.⁵⁰ Çünkü kişi, sevmediği ve değer vermediği şey hakkında üzülmez.

Kindî, üzüntünün mahiyetine dair ifadelerinin akabinde üzüntünün nelerden kaynaklandığı konusuna yönelmektedir. Bu bağlamda tanımlamadan da hareketle Kindî tüm taleplerin karşılanmayacağı ve her şeye malik olunamayacağını vurgulamaktadır.⁵¹ Endülüslü âlim İbn Hazm da bu yaklaşıma katılmakla birlikte bir başka zaviyeye taşıyarak bir kişinin amacının hâsıl olması dahi üzüntüden kurtuluşuna mâni olamayacağını savunmaktadır. Bir şeye sahip olmanın nihayetinde illaki bir ayrılık olacağı için kişi bu noktada ahirete sevk etmediği her bir şey için üzülecektir.⁵² Kindî dünyayı oluş ve bozuluş âlemi olarak tanımladığı için halihazırda değişmezlik ve süreklilik olmadığından dolayı akıl âlemi dışında bu söz konusu değildir.⁵³ Öte yandan Kindî’nin yekpare isteklerin karşılanmayacağı fikri iktisattaki sınırsız insan ihtiyaçlarının sınırlı kaynaklar arasındaki denge kurması gerektiği tanımına da uymaktadır. Yani “x birim ihtiyaç” ve “x birim kaynak” mutabık olabilir ancak “sınırsız ihtiyaç” ile “x birim kaynak”ın aynı olması imkân dâhilinde değildir. İktisat ise bunu denge olarak nitelendirmiş ve kaynağa göre talepleri biçimlendirme temayülüne gitmiştir. Kindî ilk öncüllerinden itibaren kişiye tüm taleplerin karşılanamayacağını ve sevdiklerine malik olamayacağını farkındalığını vermeyi hedeflemektedir. Böylece kişi beklentisini ona göre şekillendirerek hayal kırıklığına uğramayacaktır.

İkinci öncüle göre ise insan sevdiklerine malik olamaz ve onu teslim almaktan acizdir. Bu ise kişinin sahip olduğunu düşündüğü şeylere sahip olmayacağını kanıtlamaktadır yani evren yasası itibariyle ortada bir oluş ve bozuluş vardır, olanlar değişmez ve devamlı değildir. Değişkenliğin bulunduğu ve sürdürülebilirliğin imkân dâhilinde olmadığı bir evrende kişi için sabitesini koruyan alan akıl âlemidir. Sevilenleri kaybetmemek için akıl âlemi dik-kate alınarak eyleme geçirilen faaliyetler başkası tarafından gasp edilemez. O halde mutluluğun başlıca fraksiyonları ihmal edilmez ise kişinin mutsuzluktan korunmaya muvaffak olabileceğini savunan Kindî, kişinin yapısının talep edilen ve sevilene uygun duyuşal karşılığının olması gerektiğini de ekleme-

⁴⁹ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 295.

⁵⁰ Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu’r-Rûhânî)*, 106.

⁵¹ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 295.

⁵² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 3.

⁵³ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 296.

ve temel ihtiyaçların nihayeti ile kişi sahip olduklarına kanaat etmeyi öncelemelidir. Eğer bir kişi var olmayan ya da yok olmaya mahkûm olanda ısrarcı olursa üzüntüyü talep etmiş olur. Nitekim istisna ettiği akıl âlemi dışında hal böyle olduğu için kişi dünyada mutluluğa düşkün olmamalıdır.⁵⁴

Kindî *el-Hile lidef'il-ahzân* eserinde alışkanlıklara da yer vermektedir. Kişinin gündelik yaşamı ve ihtiyaçlarının karşılanması konusunda yeme, içme, nikâhlanma, giyinme ve sair dilek ve talepleri aracılığıyla mutluluğa erişileceği kanaati, beklenenin gerçekleşmemesi durumunda kişinin mutsuzluğuna neden olacağını belirtmektedir. Kindî bu bağlamda kumarbaz örneği vererek, kumarbazın malını tüketmesinde, vaktinin boşa heba etmesinde ve kumarbazlığının üzüntüsünü tecrübe etmesine rağmen yaptığı işten zevk aldığına işaret etmektedir.⁵⁵ Kötü Alışkanlıkların dahi zaafa dönüşmesi ve sürekliliği tekrarlanmasıyla mutluluğun sağlandığı da bir vakiadır. Kumarbazın kumarı terk etmesi onu üzecektir ama kumar oynarken yenilmesi, alışkanlığın tesiriyle kendisine oynamadığı zamankinden daha sevimli görünecektir.

2.2. Kindî'ye Göre Üzüntünün Tedavi Yöntemi

Kindî, *el-Hile lidef'il-ahzân* risalesinde üzüntünün mahiyeti, nedenleri ve tedavi yöntemlerine teksif etmiştir. Sebebi bilinmeyen derdin devasının da olmayacağını vurgulamıştır. Kindî teşhisine öncelikle kişinin tüm istek ve arzularının gerçekleşmeyeceği ve sevdiklerine malik olamayacağını vurgulayarak bir ikaz ile başlamaktadır.⁵⁶ Bu onun tedavi öncesi teşhisidir ki tedavinin temellendirilmesini de bu minvalde icra etmektedir. Kişi bu kanıyla üzüntüye karşı mücadele ederse mutluluğuna zeval gelmeyecektir fakat kişi bunları temenniyle hareket ederse hayal kırıklığına uğrayacaktır. Bu nedenle Kindî'ye göre kişi, kendine uygun olanı istemelidir.⁵⁷

Kindî'ye göre, insanın alışkanlıklarını devam ettirebilmesi de hüzünden kurtulmanın çareleri arasındadır. Yemek yemek, su içmek ve haz aldığı diğer gündelik alışkanlıkları yerine getirmemek kişinin üzülmeye sebep olduğu için alışkanlıkların ulaşılabilir ve güzel olması gerekir.⁵⁸

Kindî'nin üzüntü tedavisinde ruhsal sıkıntıların giderilmesinin bedensel sıkıntıların giderilmesine göre bir önceliği vardır. Çünkü ruhu tedavi etmenin ve onun acılarını dindirmenin, bedeni gözetip tedavi etmeye üstünlüğü, ruhun bedene olan üstünlüğü gibidir.⁵⁹ Buradan hareketle bozulup gidenden ziyade kalıcı olana odaklanmak, ebedî olan için mücadele vermek ve onu ıslah etmek daha evlâdır. Kindî'ye göre, ruhun iyileşmesi ve ruhsal istikrarın

⁵⁴ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 296-97.

⁵⁵ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 297.

⁵⁶ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 395.

⁵⁷ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 297.

⁵⁸ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 297-98.

⁵⁹ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 298.

muhafazası, kararlılıktan taviz vermemekle mümkündür. Bu sayede ruhun tekâmülü gerçekleşir. Ruhun tekâmülü, sabır ve teselli gibi güzel alışkanlıklar edinmesine yardımcı olur; nihayet ehem-mühim ilişkisi bağlamında kâmil ruh, kaybettiği şeylere karşı kendini daha rahat kontrol edebilir.⁶⁰

Kindî, alışkanlıklar ve ruh sağlığının muhafazası üzerinden üzüntüye karşı çareler önerir. Risalesinde üçüncü adım olarak üzüntünün çarelerine odaklanmıştır. Her çare kendi içerisinde teşhis, tespit ve tedaviye yer verilerek açıklanmıştır. Bunları Kindî'nin bakış açısından on altı madde halinde açıklamaya çalışacağız:

1- Kişi üzüntüyle mücadele etmeli ve çabasının aleyhine ve lehine olmak üzere iki getirisinin farkında olmalıdır. Şayet mücadelesi lehine gerçekleşirse bu kişiyi mutlu eder, aleyhine gerçekleşirse de mücadele ettiği için üzülmesine hacet yoktur.⁶¹

Burada dikkat edilmesi gereken mevzu mücadeledir. İnsanın inancı uğruna statik durması zemmedilmekte, acılı badireler atlatmış olmasına rağmen oturup beklemek yerine gücünü ortaya koyması öğütlenmektedir. Kişinin elinden geleni yaptıktan sonra yapamadıklarına üzülmeyip tevekkül etmesi onun için alternatif bir kapıdır.

2- Kişinin geçmişte atlatmış olduğu badireleri ve başkalarının deneyimleyip kurtulduğu üzüntüleri hatırlayıp kıyaslaması gerekir. Böylece kişi o anın kıymetini anlayacak, atlattığı badirelerin aslında gelip-geçici olduğunun farkına varacaktır.⁶²

Kindî, bu hususu *el-Hile lidef'il-ahzân*'da İskender üzerinden açıklamaktadır. Makedonyalı Philip'in oğlu İskender, annesine vasiyetname yazarak; annesinden kimi küçük kralların sergilemiş olduğu ahlaki kendisine layık görmediği için ölümünün akabinde onların annelerinin yaptığı gibi basit bir şekilde ağlamamasını tembih etmiştir. Bunun için İskender bir şehir kurulup orada yeme, içme ve eğlenme günü olmasını istemiştir. Fakat elçiler davet için gönderildiğinde başına musibet gelen bir kişinin bu davete katılamayacağı belirtilmiştir. Bu davete kimsenin katılmaması üzerine annesi "Ey İskender! Son dönemin ilk dönemine ne kadar da uygun. Senin ölümünle uğradığım musibetten dolayı beni en mükemmel şekilde teselli etmek istemişsin. Zira ilk musibete uğrayan ben değilmişim ve musibet de sadece bir insana mahsus değilmiş."⁶³ ifadeleriyle teselli bulmuştur.

⁶⁰ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 299.

⁶¹ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 299-300.

⁶² Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 300.

⁶³ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 300-301.

3- Üzüntü tabii değil arızîdir. Malı mülkü alınan kişi üzgündür ama mala sahip olmayanda bu hal vaki değildir. Öyleyse elden çıkmaya elverişli olan şey değersizdir ve değersiz olan şeyler amaç edinilmemelidir.⁶⁴

Bu bağlamda nakledilen bir kıssaya göre, vezir, üzgün padişaha, mutlu olan hizmetçisi üzerinden mutluluk formülü vermek ister. Vezir, Kindî'nin bir önceki maddesinde olduğu gibi hizmetçi üzerinden kıyaslar ve mutluluğunun delili için padişahı doksan dokuz altın ister. Altınları temin ettikten sonra vezir diğer bir hizmetçisine altınları mutlu hizmetçinin evine padişaha hizmetinden ötürü götürmesini ve içinde yüz altın bahsettiğini söylemesini emreder. Akşam altınlar teslim edildikten sonra hizmetçi saymaya başlar ve her defasında altınlar eksik çıkar. Acaba biz mi evde kaybettik düşüncesiyle aramaya başlarlar, bulamadıklarında getirenden ve yanındakilerden şüphelenmeye başlarlar “acaba onlar mı aldı yoksa yolda gelirken mi düşürdüler?” düşüncesi ile sabaha kadar ararlar. Hatta gece meşalelerle yollara dahi defaatle bakarlar. Ertesi gün üzgün ve yorgun hizmetçiyi işaret eden vezir, padişaha dönerek, eline geçen doksan dokuz altını değil de elinde olmayan bir tane altının peşinde koşarak kendini bu hale getirdiğine söyler. Hikâyede anlatıldığı üzere, insan da Allah'ın nasip ettiklerinden ziyade zamanı gelmeyi ve kendinde olmayı talep etmesinden dolayı mutsuz olur. Öyleyse Kindî'ye göre insanın eline geçmeyenden ötürü üzölmek yerine sahip olduğunun kıymetini bilmesi gerekir.

4- Başa bir musibet gelmemesini istemek, var olmamayı istemektir. Tabiatta olanın gerçekleşmemesini talep etmek imkânsız arzulamak olduğundan imkânsız olan imkân dâhilinde değildir.⁶⁵

İrade ve temyiz melekesine malik kişi yaşadığı müddetçe imtihan edildiğini bilmeli, kolay geçen bir yaşamın olmayacağını idrak etmelidir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'in vurguladığı gibi insan; çocuk, mal ve eş ile dahi imtihan edilebileceğinin farkında olmalıdır (Enfal 8/28; Teğabun, 6414-/15).

5- Başkalarının ulaştığı şey, bütün insanlar arasında ortak olup bizim onlara ulaşmamız daha layık olduğumuzu göstermez.⁶⁶

6- Elde bulunan şeylerin Allah'ın insana emaneti olduğunu ve emanet sahibinin dilediğinde emanetini alacağını farkında olmak gerekir.⁶⁷

7- Emanet sahibi verdiklerini alırken en değersizini alarak insana lütufta bulunmaktadır.⁶⁸

⁶⁴ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 302.

⁶⁵ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 302.

⁶⁶ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 302.

⁶⁷ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 303.

⁶⁸ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 304.

8- Elden çıkan ve elde edilemeyen için üzülmeğin sürekliliğini gerektirir, o halde bu durum sürekli üzülmeği beraberinde getiriyorsa üzülmemek gerekir.⁶⁹

Stratejik düşünmeyi gerektiren bu yaklaşım hayatı yaşamının sistematiğini ortaya koymaktadır. İnsanın kendisini kaçınılmaz olan için heder etmesi gerekmez, bilakis bunun için alternatif olarak kaosu fırsata çevirme yolları aramalıdır. Üzüntünün sürekliliği, içinde başka sıkıntıları da barındırmaktadır. Bu aynı zamanda çözüm yolunu göz ardı etmeye de yol açabilmektedir. Çünkü araçlara odaklanan insan, amacına ulaşamayabilir.

9- Kişi gerekli olmayan ve ıstırap/keder veren şeyi düşünmemelidir. Bu bağlamda Sokrat, üzülmemesinin sebebini “Kaybedince üzüleceğim şeyleri edinmiyorum.” cevabıyla belirtmiştir.⁷⁰

10- Yitirilenin yerine geçen başka bir şey vardır.⁷¹

11- İnsan yaşamını idame ettirecek birçok envanter vardır, kişi egemen olmaya çalışmamalıdır.⁷²

12- Kötü olan şeylerden değil, kötüden nefret etmelidir.⁷³

13- Ölüm değil, ölüm korkusu kötüdür. Ölüm bile kötü olmadığına göre bunun dışındaki yoksunluklar öncelikle kötü olamaz.⁷⁴

14- Dünya hayatı dışındaki tüm maddi kazanımların kaybedilmesi kötü değildir; asıl onların kaybına üzülmeğin kötüdür.⁷⁵

15- Kişi, elde bir şey kalmadığına inandığında duyusal ve akli melekeleri için teselli bulmalıdır.⁷⁶

16- Elde edilen şeyden sonra musibet beklentisi olur, eğer kişi bu beklentiyi azaltmışsa üzüntüsü de azalacaktır ve musibetlerin azalması nimet sayılacaktır.⁷⁷

3. Kindî'nin Tedavi Yönteminin Tasavvufî İdealler Açısından Kritisizmi

Filozof kimliği ile anılan bir şahsın üzüntüyü yenme konusundaki yaklaşımının mutasavvıflar ile benzeşmesi ve ayrışması, İslam metafizik düşüncesinde tasavvuf ve felsefenin muayyen konulardaki birleşen ve ayrışan yanlarına tikel anlamda ışık tutmaktadır.

⁶⁹ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 304.

⁷⁰ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 304-305.

⁷¹ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 305.

⁷² Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 305-306.

⁷³ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 309.

⁷⁴ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 310.

⁷⁵ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 311.

⁷⁶ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 311.

⁷⁷ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, 312.

Kindî, üzüntü tarifi içerisinde sevilenin kaybına yer vermiş ve bu durumun sebebini oluş ve bozuluşa tabi kılarak kişinin akıl âlemini gözeterek değişmezi elde edebileceğine işaret etmiştir.⁷⁸ Mutasavvıfların bu konudaki yaklaşımları farklılık arz etmektedir. Allah için üzülme övülürken, dünyalık için üzülme yerilmektedir. Sâlik, işlediği hatadan dolayı üzülürse bu onun için bir fazilettir ama dünyalık için üzülmesi rezilliktir.⁷⁹ Üzüntünün ne için olduğu sûfî gözünde büyük önem arz etmektedir. Çünkü üzüntü olgunlaşmaya vesile olabileceği gibi anlamsız kuruntuya da sebep olabilir. Bu yüzden üzüntünün karşılığı kişinin müstefid olup-olmamasına bağlı olmakla beraber kulun Allah ile ilişkisini de yansıtmaktadır. Hz. Peygamber'den rivayetle hüzn hakkında "Mümine isabet eden ve onu üzen hastalık, sıkıntı, hüzn ve elem gibi şeylere karşılık olarak Allah Teâlâ kulunun günahlarını siler, bu nevi müsibetler günaha kefarettir olur."⁸⁰ hadisi kişinin başına gelen sıkıntıdan istifade edebilmesi ile ilgilidir.

Ebû Ali ed-Dekkâk "Hüzn sahibi, Allah'a giderken hüznü olmayanların senelerce kat edemediği yolu bir ayda kat eder."⁸¹ ifadesiyle hüznün insana katkısına işaret etmektedir. Mevlânâ derdi tohuma benzetmektedir. Toprağın altında saklı kalan tohumun doğru beslendiğinde yeşermesi gibi, dertler de doğru yönetildiğinde insanları olgunlaştırır ve şifaya kavuşturur. Toprağa gömülen tohum da bozulacak cinsten olmamalı, aksi halde *Mesnevî*'de anlatıldığı üzere cariyeye, aşkından dolayı hastalandığı kuyumcuya yıllar sonra kavuşunca yaşlılık halinden dolayı ona gönlü soğuyabilir.⁸² Dünyadaki oluş ve bozuluş kişinin üzüntüsüne sebep olabilir. Kişi bu bağlamda neyi talep ettiğinin farkında olmalıdır. Mevlânâ, kişinin farkında olamamasını gönül gözünün, aklın ve basiretin kapalılığı olarak yorumlamaktadır.⁸³ Bunun için kişi dıştan ziyade içeriye yönelmeli ve kalbini mamur etmelidir. Böylece üzüntü ve tasa ettiği şeylerden beri kalacaktır. Nitekim Mevlânâ bir başka beyitte kişinin on gün gibi kısa bir süre için dahi olsa yücelik arayışının üzüntüye sebep olacağını vurgulamaktadır. Kişinin fani ve eksik yaratıldığı farkında olmasını "Halkın haşmeti eğreti, buyruğun haşmetiyse asıldır." ifadesiyle belirterek taleplerin tamamına erişilemeyeceğini ve kısa bir zaman diliminde kalacağı dünyadaki makamlar için kendini heba etmemesi gerektiğini öğütlmektedir.⁸⁴ Yine Mevlânâ üzüntüden kurtuluş ile ilgili olarak uykuyu dertten,

⁷⁸ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 395-96.

⁷⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 175-76; Ebû Saîd el-Harrâz, "Kitâbü'l-Hakâik Tercümesi", içinde *Risâleler*, çev. Nailâ Baltacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 91.

⁸⁰ Buhârî, Merza, I; Müslim, Birr, 14.

⁸¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 175.

⁸² Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 44-45.

⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 171.

⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 201.

ıstıraptan ve duygularının baskısından kurtarıcı bir unsur olarak belirtmektedir. Kişinin kendisiyle yüzleşmemesi ve kısa süreli kurtuluşu deva olarak görmeyen Mevlânâ, velilerin meşguliyetlerinden dolayı üzüntü ve masuniyet yükünü taşımadıklarını belirtmektedir. Bu yüzden velilik derecesine işaret ederek gerek uykusu ile derdinden kaçınmayı engeller, gerekse Allah için meşguliyeti derde deva görür.⁸⁵

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere, Mevlânâ ve Kindî düşüncesinde üzüntünün ortak sebepleri arasında oluş ve bozulmuş, farkındalık, içe yöneliş, meşguliyetin insan üzerindeki olumlu etkisi, insanın asıl olmamasından dolayı tüm taleplerine malik olmaması düşüncesi vardır. Oluş ve bozulmuş vaki olduğu bir dünyada elden çıkana üzülme ve elde olduğu düşünülen bir şeyin kalıcılığını beklemek mutluluğa engeldir. Kindî bu bağlamda tasavvufta zemmedilen düsturun felsefi temellendirmesine de yer vermektedir. Farklı olarak, Kindî, akıl âlemini vurgularken, Mevlânâ gönül dünyasını/âlemini vurgulamaktadır.⁸⁶

Dâvud el-Kayserî (ö. 751/1350), hüznü doğrudan yer vermemekle birlikte ona bazı hal ve makamları açıklarken değinmektedir. Vecd hususunda kişinin hüznü ve sevince gark olabileceğini ifade eden Kayserî, vecdi müridin Allah'a kurbiyet için yönelmesi ve kalbine sıfatların vârid olmasıyla açıklamaktadır. Müridin üzüntüsünü ise sevileden uzak kalmak olarak yorumlamaktadır.⁸⁷ Kindî'nin tanımında yer verdiği gibi üzüntü, Kayserî'nin düşüncesinde de sevilen bir şeyin kaybına hatta uzaklığına dahi dayanamamaktır. Nitekim *Mesnevî*'de kamışlıktan ayrılan neyin şikâyet etmesi ve Mevlânâ'nın vefatının ise şeb-i arûs (düğün gecesi) olarak isimlendirilmesi bununla ilgili olduğu gibi Kindî'nin ölüm korkusunun giderilmesine yönelik tavsiyesiyle de örtüşmektedir.⁸⁸ Allah ile kulun ilişkisinde hüznü kulu günahlardan sakındıran, başka insanlarla empati kurabilmesine vesile olan bir araç olarak görülmüştür. Hüznüyle tanınmış bir mutasavvıf olan Dâvud et-Tâî'nin (ö. 165/781?) Allah'ı dert edinmesi neticesinde diğer bütün dertlerinden kurtulduğu belirtilmektedir.⁸⁹ Kindî ile adı geçen mutasavvıfların fikirleri karşılaştırıldığında, Kindî'nin düşüncesinde değerli veya değersiz hiçbir şey üzülmeye değmezken, mutasavvıfların anlayışında değerli bir şey için üzülmek olumlanmaktadır.

Kindî, alışkanlıkların insanın mutluluğunu etkileyeceği ve bu doğrultuda kişinin güzel alışkanlıklar edinmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Alışkanlık konusu için Kindî en düşük örnek üzerinden hareket ederek, onun

⁸⁵ Mevlâna, *Mesnevî*, 138.

⁸⁶ Mevlâna, *Mesnevî*, 45, 138, 171, 201; Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 395-301.

⁸⁷ Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes, 2013), 68.

⁸⁸ Mevlâna, *Mesnevî*, 39; Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 310.

⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 175.

dahi mutluluğu sağlayacağını ifade etmektedir. Derviřin zikri neyse fikri de odur dūřuncesinin temelinde yatan etken, dervişin ilk etaptaki maksadının fikrini Allah için yonetmesidir. Çünkü fikir berraklaştığında dile dökülen mana da aynı Őekilde berrak ve etkili olmaktadır. Bunu sağlamaya çalışırken zikir ile dili kontrol eder ve beynin odak noktasını sabitleştirir. Fikrin oluř ve bozulufa uğramayan bir gaye için çalışması ise Kindî dūřuncesinde kişinin akıl âlemini dikkate alması gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla kişinin mutluluğu elde etmesinde alışkanlığın önemli bir payı vardır. Tasavvufta sıkça vur-gulanan zikrin alışkanlık haline getirilmesi, Kindî dūřuncesinde doğrudan karşılık bulmasa da bu alışkanlık kişide huzur halinin yerleşmesini sağlar. Kur'an-ı Kerim'de "*Onlar, inanan ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşan kim-selerdir. Biliniz ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.*" (Rad, 13/28) aye-tinde zikrin önemi beyan edilmiştir. Huzur halinin devamlılığı ise Allah'ı an-mayı istikamet edinmekle gerçekteşmektedir. Nitekim ömründe ilk defa in-fakta bulunan kimseye cömert denmediği ve Nasıl ki bir kişinin cömert sifa-tına layık olabilmesi için ömründe bir defa infakta bulunması yeterli değilse ve infakin onun ruhunda meleke haline gelmesi gerekli ise, aynı Őekilde kiři-nin daima mutlu olabilmesi için Allah'ı anmanın onda meleke halini almış olması gerekir. Kiřinin mutluluğu, hoşlandığı Őeylerin tabiatından değil, alış-kanlıklardan kaynaklanmaktadır. Böylece kiři, tabiatında bulunmayan ve âdet edinmediği Őeyleri huy haline getirerek üzüntüsünden kurtulabilir.⁹⁰

Sonuç

Üzüntü ve tedavisine ilişkin olarak yaptığımız analiz ve mukayeseler so-nucunda mutasavvıfların dūřuncesi ile Kindî dūřuncesi arasında hem ortak hem de farklı yanların bulunduğunu tespit ettik. Üzüntü karşısındaki belirgin tutum, Kindî'de üzüntüyü ortadan kaldırma Őeklinde, mutasavvıflarda ise musibet kabul edilmesine rağmen davet etmeksizin üzüntü ya da dert ile hemhal olma Őeklinde tezahür etmektedir. Daha doğrusu, tasavvufta üzüntü, gelene kadar musibet, geldikten sonra Allah'ın davetsiz misafiri kabul edil-mektedir. Maddi nimetler ve dünyevi makamlar, Kindî felsefesinde, sahip olma tutkusunun başarısızlıkla sonuçlanması halinde üzüntüye sebep olacağı için bağlanılmaması gereken Őeyler iken, mutasavvıflar nazarında bizatihi değersiz ve sahip olanı alçaltan Őeyler olarak değerlendirilmektedir. Dünyevi mal ve makamlara dūřkünlük, her iki bakış açısında da yerilmektedir; ancak bu, Kindîci perspektifte mutluluğu engellemesi sebebine bağlanırken, tasav-vufi perspektifte kalbin safiyetine ve kemale engel olması sebebine bağlanır. Bundan dolayı maddi varlıklara meyleden mutasavvıfın anlık gafleti sebe-biyle nedamet göstermesi beklenir.

⁹⁰ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 298; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 175-76.

- Ebû Bekir Râzî. *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)*. Çeviren Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Ebû Leys Semerkandî. *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*. Çeviren Abdülkadir Akççek. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Ebû Saîd el-Harrâz. "Kitâbü'l-Hakâik Tercümesi". İçinde *Risâleler*, çeviren Naile Baltacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Edis, Mustafa Salih. "Yoksulluk ve Yoksunluk Bağlamında Hüzünden Kurtulmanın Çareleri: Kindi Örneklği", *Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Aziz Hatırasına II. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Gelenek ve Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları:43, 2019, 295-307.
- Elif Akyol, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri – Kindî Merkezli Bir İnceleme". Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) 2015.
- Feridüddîn Attâr. *Tezkiretü'l-Evliya*. Çeviren Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî el-. *Menâzilü's-Sâirîn*. Çeviren Abdürrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- İbn Hazm. *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *Medâricü's-Sâlikîn*. Çeviren Kurul. C. I. I-III c. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ. "(Hüzün)ün Mahiyet ve Sebepleri". Çeviren Mehmed Hazmi Tura. *Türk Tıp Tarihi Arkivi II*, sy 6 (1937): 33-34.
- el-İsfehânî, Râgıb. *Erdemli Yol*. Çeviren Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- el-İsfehânî, Râgıb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çeviren Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İskenderî, İbn Atâullah el-. *Gelin Tâci*. Çeviren Aydın Cemal. İstanbul: Sûfî Kitap, 2020.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâifu'l-a'lâm fi İşarâti ehli'l-İlhâm*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kindî, Yâ'kub b. İshak. "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri". İçinde *Kindî Felsefi Risâleler*, editör Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, İmâm-ı Ebî Kasım Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001.
- Mevlâna. *Mesnevî*. Çeviren Adnan Karaismailoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

Muallim Nâcî. *Lügât-ı Nâcî*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009.

Mustafa Salih Edis. "Kerrâmî Zühhd Hareketi". YL Tezi, AYBÜ, 2018.

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

Öztürk, Kazım. *Şems-i Tebrizi'nin Evrensel Mesajları*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi, 2010.

Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.

HÂKÂNÎ MEHMET BEY DÎVÂNINDA ÂL-İ ABÂ SEVGİSİ*

Dilek Yılmaz

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

d.mlh.yilmaz@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1677-7274

Öz

Hâkânî Mehmet Bey (ö.1606), klasik Türk şiirinin XVI. yüzyılda İstanbul'da yaşamış önemli temsilcilerinden biridir. Hâkânî'nin günümüze ulaşan üç eseri mevcuttur. Bu eserlerden ilki, Hz. Peygamber'in fizikî özellikleri ile birlikte ahlakına dair hususları da konu edinen meşhur manzum eseri *Hilye-i Saadet*'tir. Diğer eseri ise manzum hadis-i erbaîn tercümesi *Miftâhü'l-Fütûhât*'tir. Hâkânî Mehmet Bey'in mürettep bir divânı da bulunmaktadır.

Türk İslam edebiyatının tanınmış şairlerinden Hâkânî Mehmet Bey, Hz. Peygamber'i sevmeyi ve onu anmayı imanın bir gereği olarak bilerek mürettep divânında Hz. Peygamber'in isimlerini, sıfatlarını, yaşadığı devri, arkadaşlarını, Ehl-i Bey'ini defaatle anmış, ayrıntılı olarak anlatmıştır. Bu makalede, *Hilye-i Saadet* ve *Miftâhü'l-Fütûhât* adlı eserlerini Hz. Peygamber muhabbeti üzerine inşa eden Hâkânî Mehmet Bey'in divânındaki şiirlerde bu muhabbetin tezahürü, Hz. Peygamber ve Âl-i Abâ ile ilgili bazı dinî şahsiyet ve kavramlar üzerinden ele alınmıştır. Hâkânî'nin gerçekte beş mübarek zattan oluşan Âl-i Abâ içinde Hz. Fatıma'yı hiç zikretmeyip muhabbet ve fazilet tasvirlerini Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile sınırlı tutmuş olması oldukça manidardır. Hâkânî'nin Âl-i Abâ'ya duyduğu muhabbeti tasvir etmeyi kendisine vazife edindiği ve bunu şahsi bir teberrük vesilesi kıldığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Hâkânî, Dîvân, Âl-i Abâ, Sevgi

ÂL-İ ABÂ FONDNESS IN THE HÂKÂNÎ MEHMET BEY'S DÎVÂN

Summary

Hâkânî Mehmet Bey is an important representative of Turkish classical poetry who lived in XVI. century, in Istanbul. He has three works that reach to our times. First one is, his famous, well-known book named *Hilye-i Saadet*

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 09 Ağustos/August 2020; **Kabul/Accepted:** 01 Eylül/September 2020; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atıf/Cite as:** Yılmaz, Dilek. "Hâkânî Mehmet Bey Divânında Âl-i Abâ Sevgisi". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036959>. Bu makale, *Hâkânî Mehmet Bey Dîvânı'nda Din ve Tasavvuf* adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezimizden üretilmiştir. Yılmaz, D. (2015). *Hâkânî Mehmet Bey Dîvânı'nda din ve tasavvuf*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi SBE, Ankara.

which is written in poetry about Prophet Muhammed's (peace be upon him) physical appearance and his ethical attitudes. This work has a huge importance from the perspective of Turkish Islamic Literature. The second one is *Miftâhü'l-Fütûhât* that is written in the form of poetry about the forty hadiths of Prophet Muhammed's (p.u.him). He has also an arranged divan.

As a well-known poet of Turkish Islamic literature, Hâkânî Mehmet Bey, thinks that the love of Prophet Muhammed comes from "iman". That's why in his divan, as a result of "iman", he mentions the different names of Prophet Muhammed (p.u.him), talks about his times, friends and "the persons under his robe"/"Âl-i Abâ" and describes all these in details. In this article, Hâkânî Mehmet Bey's divine love and reverence to Prophet Muhammed (p.u.him) which can be seen in his mentioned two books, tried to be revealed in accordance with terms which are related some religious persons, sacred places, times and ceremonies.

Five blessed person Prophet Muhammed's (p.u.him) daughter Fatima, his son-in-law Ali and his grandsons Hasan and Hussein names as Âl-i Abâ because of Prophet Muhammed (p.u.him) covered them his robe/abâ which is made of wool. In fact, Âl-i Abâ consists of five blessed people. However, as a striking point in the divan, Hâkânî Mehmet Bey does not mention the blessed Fatima. The depictions of virtue and affection is restricted to Hz. Muhammed, Caliph Ali, Hasan and Hussein.

In his divan, Hâkânî wrote two na't for Prophet Muhammed (p.u.him). One is in the form of gazhal and the other one is kasida/ode. In his other poems, he mentioned love, wine, câm/goblet, vineyard and garden like all divan poets, but he emphasized that his main purpose was to explain the beauty, sweetness and ease of the Prophet's path. In this direction, he commemorated his material and spiritual characteristics. So, he reminds the readers Prophet Muhammed is the "habibullah", the person who loved by God and his shadow does not fall down on to the earth. He used the elements of beauty like mole, cheek, tooth, face, body to describe his hilye-i sharîf and in this way he praises the unique qualities of Prophet. He established a relationship between the poet of Prophet, Hassan b. Sabit. Like Hassan, Hâkânî thinks that his poetry can be reach the highest honor by praising Prophet Muhammed (p.u.him). He realizes this and he thanks to Allah for this. In every occasion or for every reason, he talks about an aspect of Prophet and he clarifies the issues to his mention by quotation of relevant verses and hadiths. Mehmet Bey sees Prophet Muhammed (p.u.him) as a pioneer of the road which leads the people to Allah so he speaks of religion of Prophet Muhammed's and the role of him in this religion. According to Mehmet Bey, because of the importance of Prophet, every person ever rich or poor, sultan or slave dependend

to him. He loves Prophet and for the sake of this love he begs forgiveness from Allah.

In the poems of Hâkânî Mehmet Bey, Âl-i Abâ was seen as a source that was praised from their proximity or kinship so they were remembered with love, respect and devotion in every time. In many couplets, the poet shows his fondness to Caliph Ali who belived to the Prophet at an early age, was trained by his discipline, get morality by his morals. So Caliph Ali with all his words, attitudes and life is a sample, for ummah. In this concept, he talks about being "Alevî". As it seen this term is not used in today's meaning of being "Alevî". He installs relationship with the word of "alev/flame, the flame of divine love fire" with the term of being "Alevî". Therefore he is an "Alevî" person. He has the flame of divine love fire. On the other hand, it is not known that he is coming from the lineage of Prophet Muhammed. Also, he hasn't any relationship with some sufi paths/tariks which are takes their divine knowledge from Caliph Ali. In addition this, although, in his times, "Bektaşilik" has really much members, in his poems there isn't any terms, element or reference to make contact with "Bektaşî" understanding. When it is remembered that he describes himself as "Alevî", by saying this, it is obviously seen that he means the closeness, sincere devotion to Allah.

Hâkânî Mehmet Bey also mentions the grandsons of Prophet, Hasan and Hussein in his poems. He remember the Kerbelâ, very staggering, painfull and unforgettable day of Muharrem. So in his poems like all these divan poets he describes the Muharrem as a time of mourning. In this concept he writes couplets about Kufe and Meshed as a related place of this deep sorrow.

As a result, it is understood that the describing the reverence of Âl-i Abâ is seen like a duty for Hâkânî and means of "tabarruk".

Keywords: Turkish Islamic Literature, Hakani, Divan, Hz. Muhammed, Al-i Abâ, Divine Love

Giriş

Bu makalede, mutasavvîf şair olmamakla birlikte, tasavvufî terminolojiyi şiirlerinde kullanan; *Hilye-i Saadet* ve *Miftâhü'l-Fütûhât* adlı eserlerini Hz. Peygamber muhabbeti üzerine inşa eden Hâkânî Mehmet Bey'in (ö. 1606) Divân'ında Âl-i Abâ ile ilgili öne çıkan belli başlı kavramları inceleyerek Hâkânî'nin Âl-i Abâ sevgisini nasıl ifade ettiğini, ilgili kavramlar, şahsiyetler, bazı kutsal mekân, zaman ve merasimler üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Araştırma problemimiz, Hâkânî'nin Âl-i Abâ sevgisini anlatırken hangi motifleri ne şekilde kullandığıdır. Araştırmamızın kapsamı, Hâkânî divânındaki Âl-i Abâ odaklı şahsiyet, kavram, mekân, zaman ve merasimlerle sınırlıdır. Hâkânî'nin edebî-tasavvufî şahsiyeti ve eserleri üzerine birtakım çalışmalar yapılmış olmakla birlikte bizim ele alacağımız Âl-i Abâ odaklı bir

incelemenin henüz yapılmadığı görülmektedir.¹ Bu da bizi bu konuda bir inceleme yapmaya sevk etmiştir. Hâkânî Mehmet Bey, edebiyat çevrelerinde tanınan bir şahsiyet olduğu için hayatı ve edebî kişiliğine dair bir açıklama vermeyi makale sınırlılıklarımız açısından uygun bulmadık.²

İnsan ruhunun inceliklerini yansıtan edebî eserler tıpkı tüm fikir ve sanat yapıtlarında olduğu gibi ortaya konuldukları devrin toplumsal hayatına ve kültürel yapısına dair unsurlar içerirler. “Manevî miras” olarak değerlendirilen bu eserler, meydana getirildikleri zamanın âdeti birer aynasıdır. Bu eserlerin içinde dine, felsefeye, örf ve âdetlere, inanışlara, savaşımlara, ahlakî tasavvura ve hatta yaşanan yangın, sel gibi afetlere dair izler bulmak da mümkündür.

Bu bağlamda klasik şiir, belli kalıplar içinde kaldığı, kendini tekrar ettiği, realiteden uzak olduğu ve toplumsal konulara değinmediği söylenilerek çokça eleştirilmiştir. Öte yandan şiirin, tamamen biçimden azâde olması ve gerçekliği apaçık yansıtması gerekip gerekmediği ise bir başka tartışmanın konusudur. Şiirin, zevk ve estetiğe hitap etmesi, belli bir bilgi birikimi ve kültür üzerine inşa edilmesi, tanımsal olarak şuurla ilişkisi göz önüne alındığında ise duygu ile harmanlanmış düşünceyi de aktarması beklenmektedir.

Klasik şiire yöneltilen eleştirilerin aslında klasik şiiri anlayamamaktan kaynaklandığı pek çok şair ve edebiyat tarihçisi tarafından ifade edilmiştir. Nitekim Yahya Kemal, bu mânâda, Avrupalıların klasik şiiri anlayamadıklarını söylemektedir. Hatta klasik şiirimizin, Avrupalıların anlayıp sevdikleri hatta bize sevdirdikleri diğer sanatlarımızdan mesela mimarimizden daha yüksek bir kıymette olduğunu da ilave etmektedir. (Beyatlı, 1997: 31) Bu nedenle klasik şiiri anlamak ve anlamlandırmak için onun büyük bir beğeni ve kabulle takdir gördüğü Osmanlı toplum yapısını iyi tahlil etmek gerekmektedir.

¹Bkz.: Gülhan, A. “Hâkânî Mehmet Bey’in şiir anlayışı”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(2), 98-121; Gülhan, A. “Hâkânî Mehmet bey divânında ayetlerden iktibaslar”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(3), 355-364.

² Hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Katip Çelebi (1941). *Keşfü’z-zünûn an esâmîl kütüb ve’l-fünûn*. I. İstanbul: Maarif Matbaası. 691; Bursalı Mehmet Tâhir(1333). *Osmanlı müellifleri*. II. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 163; Mehmed Süreyya (1996). *Sicillî Osmanî (Tezkire-i meşâhir-i Osmâniyye)*. Haz. Keskin, M; Öztürk, A ve Tosun R. II. İstanbul: Sebil Yayinevi: 289; Mustafa bin Cârullâh Beyânî (1997). *Tezkiretü’ş-şuarâ*. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara: TTK Basımevi. 67; Muallim Naci (2000). *Osmanlı şairleri*. Haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Yayinevi. 58-71; Mehmet Nâil Tuman (2001). *Tuhfe-i nâilî*. I. Haz. Kurnaz, C. ve Tatçı, M. İstanbul: Bizim Büro Yayınları. 638; Seyyid Rıza Zehrimarzâde (2002). *Rıza tezkiresi*. Neş. Sadık Erdağı. Ankara: Gökkuşluğu Kitabevi. 33; Yöntem, A. C. (1947). “Hâkânî Mehmet Bey”. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, (II/1-2), 43-46; Uzun, M. İ. (1997). “Hâkânî Mehmet Bey”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 15, 166-168.ss.). İstanbul: TDV Yayınları.

Osmanlı toplumunun şekillenmesinde din ve tasavvufun çok önemli bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Özellikle Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinin ardından tasavvufî duyuş ve düşünüşün yaşandığı mekanlar olan tekke ve dergahlar Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde son derece önemli bir rol ifâ etmişlerdir. Toplumun hemen her kademesinden fertler ve hatta padişahlar mutasavvıfların, cemiyeti yönlendiren bu irfân kaynaklarının, uzağında kalamamışlardır. Kemâle ulaşmayı hedefleyen bu yolculukta sûfîlerin vâsıl oldukları "hâl"leri ifade ederken kullandıkları dil, kelimelere metaforik anlamların yüklenmesinde etkili olmuştur. "Sûfîlerin teolojik, ontolojik ve epistemolojik anlayışlarını yansıtan bu kavramlar Osmanlı şairlerinin zihniyet dünyasına da geçmiştir" (Kılıç, 2017: 94). Osmanlı toplumunda, şairlerinin pek çoğu bir tasavvufî öğretiyeye doğrudan dâhil olup yaşayarak deneyimlediği pek çok şeyi bu sembolik şiir dilini kullanarak ifade etmiştir. Diğer şairler ise tasavvufî terminolojiye hâkim olarak bunu şiirlerinde büyük bir ustalıkla kullanmışlardır.

Hâkânî Mehmet Bey klasik şiirin son derece güzel örneklerinin verildiği XVI. yüzyılda yaşamıştır. Fuzûlî, Bâkî, Zâfî, Hayâlî, Bağdatlı Rûhî ve Taşlıcalı Yahya bu dönemin önemli şairlerindendir. Hâkânî, edebiyatımızda manzum *Hilye-i Saadet*'i ile iştihâr bulmuştur. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in daha ziyâde fiziksel özelliklerinin anlatıldığı bununla beraber ahlakına dair unsurlara da sıklıkla yer verilen hilye, Türk edebiyatında neredeyse Hâkânî Mehmet Bey ile özdeşleşen bir tür halini almıştır. Hâkânî'nin Hz. Peygamber'e olan muhabbet ve hürmetinin açıkça görüldüğü, muteber kaynaklar ve rivayetler doğrultusunda kaleme alınan 712 beyitlik bu eser 1007/1598-9 yılında tamamlanmıştır.³

Hâkânî'nin diğer bir eseri *Miftâhü'l-Fütûhât* adını verdiği kırk hadîs tercümesidir. 3502 beyitten oluşan bu mesnevi genel olarak Molla Câmî'nin aynı türdeki eserinden istifade edilerek yazılmıştır. Hâkânî Mehmet Bey her hadîs için yaklaşık on beyitten oluşan bir tercüme yazmış ardından da konuyla ilgili ortalama kırk-elli beyitlik hikâyeler anlatmıştır. Yazımı yaklaşık yedi ay sürmüş, 1012/1603 yılında Hz. Peygamber'in doğum günü olan Rebû'l-evvel ayının on ikinci gecesinde tamamlanmıştır.⁴

³ Hâkânî Mehmet Bey'in bu eserinin yeni basımları yapılmıştır. Bkz.: Hâkânî Mehmet Bey (2013). *Hilye-i saadet*, Haz. İskender Pala. İstanbul: Kapı Yayınları; Karaman, H. (2016). *Hilye ve bürde kasidesi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

⁴ Edebiyatımızdaki "Kırk Hadis" türü ve de Hâkânî Mehmet Bey'in kırk hadis tercümesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karahan, A. (1954). *İslam-Türk edebiyatında kırk hadis*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları; Kılıç, M. (1993). *Hâkânî Mehmet Bey hadis-i erbain (İnceleme-tenkitli metin)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Erzurum.

Hâkânî Mehmet Bey'in eserlerinden bir diğeri müretteb divânıdır. Abdülkerim Gülhan tarafından tenkitli-metin olarak hazırlanan bu *Divân'* da 4 kaside ve 611 gazel bulunmaktadır.⁵

Edebiyatımızın önemli isimlerinden Muallim Naci, *Osmanlı Şairleri'*nde Hâkânî Mehmet Bey'in şairliğinin büyüklüğünden bahsetmiştir. Muallim Naci Hâkânî'nin divânını görme imkânı bulamamıştır. O, Hâkânî'nin hilyesininin "vahidu ke'l-elf" kabîlinden şairin tab'ının yüceliğine delâlet ettiğini kabul etmektedir. *Hilye-i Hâkânî'*yi de Süleyman Çelebi'nin *Mevlid'*i gibi hemen herkesin kabulüne mazhar olmuş mübarek eserlerden biri olarak görmektedir (Muallim Naci, 2000: 58-71). Bu duygularla yazdığı şiirin matlasında Hâkânî'yi, Hz. Peygamber'e bağlılığı ile kaleme aldığı şairâne ve âşikâne eseri nedeniyle ümmetin övücü olarak tarif etmiş; kendisine benzer ikinci bir şairin gelmemiş olduğunu belirtmiştir:

Gelmemiştir sana hâlâ sâni
Ümmetin mefâhîrisin Hâkânî (2000: 60)

1. Âl-i Abâ Kavramı

"Âl" kelimesi, sözlük anlamı olarak "aile, evlat, sülâle" demektir (Develioğlu, 1999: 25). Öte yandan "kişinin bizzat kendisi, ailesi, taraftarları, dost ve arkadaşları" anlamları ile birlikte akrabalık dışında inanç, fikir, kültür gibi diğer bağlarla da bir kişiye bağlı kimseleri ifade etmek için kullanılmıştır. Özel olarak da, "âl" kelimesi, Hz. Peygamber ve nesli için kullanılan ifadelerden biri halini almış ve Âl-i Muhammed, Âl-i Nebî, Âl-i Resûl ve Âl-i Abâ gibi terkiplerde kullanılmıştır (Özel, 1989: 305).

Abâ kelimesi ise "yünden yapılmış kaba kumaş" ve "bu kumaştan imâl edilmiş üstlük, hırka" anlamlarına gelmektedir (Şemseddin Sâmî, 1998: 925). Âl-i Abâ'nın bir kavram olarak ortaya çıkışı bu noktada Hz. Peygamber'in hırkası ile ilişkilidir. Bir gün Hz. Peygamber, ezvâc-ı tâhirattan Ümmü Seleme'nin evinde iken "Ey Peygamber ailesi/Ehl-i Beyt! Allah'ın istediği sizden kirliliği giderip sizi tertemiz kılmaktır" meâlindeki Ahzâb sûresi otuz üçüncü ayet-i kerîmesi nâzil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber mübarek hırkasının/abâsının altına kızı Hz. Fatıma'yı, damadı Hz. Ali'yi ve torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i almış ve Cenâb-ı Hak'tan onların kusurlarını giderip

⁵ Bu çalışmada, A. Gülhan'ın, Hâkânî Mehmet Bey'in Divânı'nın beş farklı nüshasını karşılaştırarak hazırladığı tenkitli metin esas alındığından şiir sayısı o doğrultuda verilmiştir. Gülhan'ın tenkitli metninde, mükerrer gazel bulunduğundan (G-4 ile G-582) divândaki gazel sayısı 612 yerine 611 olarak belirtilmiştir. Makalede, parantez içinde verilen şiir numaraları da bahsi geçen çalışmaya göre verilmiştir. Gülhan, A. (1996). *Hâkânî Mehmet Bey hayatı, eserleri, edebi kişiliği ve divânının tenkidli metni*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi SBE, Ankara

kendilerini tertemiz kılmasını niyaz etmiştir. Hz. Peygamber ayrıca bu beş kişinin Ehl-i Beyt'i/aile fertleri olduğunu bildirmiştir (Tirmizî, 1981: Hadis nr. 3205).

Âl-i Abâ kavramı bazen hamse-i Âl-i Abâ ve pençe-i Âl-i Abâ terkipleriyle de kullanılmıştır. Böylelikle Âl-i Abâ kavramı içinde yer alan beş kişiye, sayı bildiren sözcüklerle doğrudan atıf yapılmıştır. Âl-i Abâ'nun sayı sıfatları ile sınırlandırılmadığı kullanımlarda bu kavram ile Hz. Peygamber'in necip, mümtaz ve pâk neslinden gelen tüm evlâd-ı Resûl'ün kastedildiği düşünülmektedir (Sarıkaya, 2014, 98).

Bir hadis-i şerîflerinde Hz. Peygamber kendisinden sonra ümmetine kitabı/Kur'ân-ı Kerîm'i ve Ehl-i Beyt'ini bıraktığını bildirmişlerdir. Bunlardan hangisine uyarlarsa sapkınlıktan korunabileceklerini bu sayede hidayet üzere kalabileceklerini ifade buyurmuşlardır (Tirmizî, 1981: Hadis nr. 3786).

Bu nedenle Ehl-i Beyt kavramının önemi büyüktür. Hz. Peygamber abâsının altına aldığı dört kişiye Ehl-i Beyt'im demiştir. Fakat İslam dünyasında Ehl-i Beyt denildiği zaman anlaşılan sadece abâ ehli değildir. Ezvâc-ı tâhirâtın ve bazı sahabelerin de bu kavrama dâhil edilmesi gerektiği söylenmiştir (Öz, 1994: 499). Dolayısıyla bu konuda ihtilaflar mevcuttur (Sarıkaya, 2007: 91). Fakat dinî-tasavvufî Türk şiirinde Ehl-i Beyt kavramı ile anlatılmak istenen genellikle bahsi geçen beş kişiden müteşekkil Âl-i Abâ olmuştur.

Hâkânî'nin şiirlerinde Âl-i Abâ, kendilerine nispetle övülen bir kaynak olarak görülmüş; sevgi, saygı bağlılıkla yâd edilmiştir:

Hâkânî bu gün çarh pelengine ser eĝmem
Ben hâk-i kefi pây-ı seg-i âl-i 'abâyem (G-383/5)

Âl-i Abâ'nun yüceliğini anlatırken, "Hâkânî, ben (aslında) 'Âl-i Abâ'nun köpeğinin ayağının ayasına (yapışmış) toprağım ama bugün felek kaplanına (dahi) boyun eĝmem" diyerek kendisine hiçbir kıymet vermez. Bununla beraber yiğitlikle nam salmış Âl-i Abâ'ya duyduğu muhabbet, hürmet ve "sadakât"i (seg/köpek ve sadakat çağrışımı) nedeniyle de hiçbir güç karşısında boyun eĝmeyeceğini de belirtmektedir.

Şair, Âl-i Abâ'ya olan saygı ve bağlılığını *Miftâhü'l-Fütûhat* adlı hadis-i erbaîn şerhinde şu şekilde vurgulamıştır:

İki vasiyyet ki mühimmatdur
Birisi mushaf biri sâdâtur (Karahân, 1954: 200)

Hz. Peygamber iki vasiyet bırakmıştır. Bunlardan biri mushaf/Kur'ân-ı Kerîm biri de sâdâttir. Bu iki mühim vasiyete mutlaka ehemmiyet

verilmelidir. Bu nedenle şair, her zeminde ve zamanda maksadının evlâd-ı Âlî'ye hizmet olduğunu belirtmiştir:

Hâsılı maksud-ı zemin-ü-zaman

Hidmet-i evlâd-ı Âlî'dür hemân (Karahan, 1954: 200)

2. Âl-i Abâ Sevgisinin Üyeler Üzerinden Ele Alınışı

1.1. Hz. Muhammed (s.a.v)

Hz. Muhammed (s.a.v), Âl-i Abâ'nın doğal üyesi olması yanında bu birliğin varlık sebebi de olduğu için Hâkânî divânında özel bir önem taşımaktadır. Biz de bu hususu gözeterek Hâkânî divânında Hz. Peygamber sevgisini ve onun faziletlerine dair tasvirleri öncelikle ortaya koymaya çalışacağız.

Klasik edebiyatımızda, belki de dünya edebiyatında, diğer şahsiyetlere kıyasla ister manzum ister mensur olsun pek çok esere konu olan şahsiyetlerin başında hiç şüphesiz Hz. Peygamber gelmektedir. O'na duyulan derin sevgi, saygı ve hürmetin bir tezahürü olarak edebiyatımızda Hz. Peygamber'le ilgili değişik türler meydana gelmiştir. Hatta bu nedenle edebiyatımızın "Peygamber Edebiyatı" olarak isimlendirilebileceği dahi söylenmiştir (Yeniterzi, 2002: 762-767).

Hz. Peygamber sevgisi imanun gereğidir. Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ı sevenlerin Hz. Peygamber'e uyması, ona ittiba etmesi böylelikle Allah'ın da kendilerini seveceği ve günahlarını affedeceği bildirilmiştir (Âl-i İmran 3/31). Hz. Peygamber, Cenâb-ı Hak tarafından seçilmiş; terbiye edilmiş; ahlakça üstün kılınmıştır. Zulmetten aydınlığa çıkararak bir kandil, bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcı olarak insanları Allah'a çağırarak bir davetçi olarak gönderilmiş, hakikate ulaştırarak yolun rehberi olarak tayin edilmiştir (Ahzâb 33/46).

Hâkânî Mehmet Bey de İslâm peygamberi Hz. Muhammed'e (s.a.s.) derin bir muhabbet ve hürmetle bağlıdır. Bilindiği üzere kaleme aldığı iki eseri de Hz. Peygamber'le ilgili İslâmî edebiyatın manzum türleri arasındadır. Hz. Peygamber'in fizikî özellikleri yanında ahlakına dair bilgilerin de aktarıldığı sahil kaynaklar ışığında kaleme alınan *Hilye-i Saadet* ve de kırk hadis tercümesi *Miftâhü'l-Fütûhat* onun son derece engin peygamber sevgisinin tezahürleridir. Hâkânî, bu eserleri Hz. Peygamber'in şefaatinin arzulararak büyük bir samimiyetle, ihlasla kaleme almış, bağlılığını izhâr etmiştir. Ayrıca bu eserlerle ümmete önderlik etmiştir. Titiz çalışması, Hz. Peygamber'in suretine ve sîretine dair pek çok hususun doğru bir biçimde aktarılmasına ve onun lisandan yüzyıllarca okunup öğrenilmesine vesile olmuştur.

Türk İslâm edebiyatının önde gelen şairlerinden Hâkânî Mehmet Bey, Hz. Peygamber'i sevmeyi ve onu anmayı imanun bir gereği olarak bilerek

mürettep divânında Hz. Peygamber'in isimlerini, sıfatlarını, yaşadığı devri, arkadaşlarını, Ehl-i Bey'ini defaatle anmış, ayrıntılı olarak anlatmıştır.

Divân'ının ilk şiiri Hz. Peygamber muhtevalı 23 beyitten oluşan bir kasidedir. "Arş" redifli bu kasidenin ilk kısmı Kürsî (K-1/3), Levh-Kalem (K-1/5), Ruhü'l-Emîn (K-1/6) ve de Mirâç (K-1/7) gibi "arş"ı çağrıştıracak kelimelerle kurulmuştur. Kasidenin nesib bölümünde, Hz. Peygamber'in maddi ve manevi özellikleri yeryüzündeki varlıklar, gök ehli ve de "arş" ile irtibat kurularak tasvir edilmiştir. Buna göre, Hz. Peygamber "ummân-ı arş"ın benzersiz incisidir (K-1/1); dışının misli, arşın sonu olmayan nûr denizinde daha önce hiç görülmemiştir (K-1/2); feyz, onun fazlındandır; arş ehli onun fazlından feyz alır (K-1/3) ve onun gölgesi yere düşmez ama ihsanının gölgesini arar arşın güzelleri/sakinleri (K-1/8).

Bu kasidenin başından sonuna kadar divân şiirinin güzel ve güzellikle ilgili vücut, yüz, ben, yanak, dudak, kaş, boy, diş gibi kavramları Hz. Peygamber'in hilye-i şerîfini tasvîr etmek için kullanılmıştır:

*Ey vücûduñ lü'lü-i yek-dâne-i 'ummân-ı 'arş
Cevher-i la'l-i lebûñ yâķût-ı gevherdân-ı 'arş (K-1/1)*

*Ol kef-i deryâ dişûñ mişlin nümâyân itmedi
Mevc idelden ķulzûm-i envâr-ı bî-pâyân-ı 'arş (K-1/2)*

Dolayısıyla burada vücûdu benzersiz bir inciye benzeyen Hz. Peygamber'dir. Yakut gibi değerli bir mücevheri andıran kırmızı dudaklara sahip olan yine Hz. Peygamber'dir. Dikkatleri çeken diğer bir husus ise bütün bu benzetmelerin arzın sahip olduğu değerlere değil arşın sahip olduğu değerlere, güzelliklere, yüce özelliklere atıfta bulunularak yapılmış olmasıdır. Çünkü aslında, Hz. Peygamber'in vasıflarını methetmek mümkün değildir (K-1/18). Çünkü o, habibullahdır (K-1/16).Allah tarafından seçilmiş, sevilmiş ve övülmüştür.

Divân da yer alan ilk gazel de bir na'ttır (G-1):

*Minnet Ĥudâ'ya eyledi şî'rüm şeref-fezâ
Na't-ı güzîn-î Ĥazret-i Sultân ibtidâ*

*'İsî tufeyl-i yek-ser-i müy-ı mu'anberi
Müsî kemend-i ķurra-i târına mübtelâ*

*Şâhib-nigîn-i 'arsa-i gerdün penâh-ı dîn
Kürsî-nişîn-i suffe-i nük-ķâķ-ı asfiyâ*

*Meftûn-ı iltifâtı ganî vü eger fakîr
Muhtâc-ı hâk-i pâyi eger şâh eger gedâ*

*Hâkânî-i şikeste-dilûn sen delîli ol
Li'l-lâh yâ Muhammed ü Maḥmud u Muştâfâ*

Şair na'tına, Allah Teâlâ'ya şükrederek başlar ve ardından Hz. İsa ve Hz. Mûsâ'yı anarak onların Efendimiz'in anber kokan saçının bir teline veya bir lülesine hayran ve mübtela oluşlarından, Hz. Peygamber'in din sahibi olduğundan, kendinden sonra gelen takva sahiplerinin önderi olduğundan, ister şah ister geda olsun, ister zengin ister fakir olsun herkesin Efendiler Efendisi'ne muhtaç olduğundan bahseder.

Son beyitte gönlü kırık olduğundan bahsederek Efendimizden buna şahitlik etmesini istediği duasıyla na'tını sonlandırır. Bu dileği "Ben gönlü benim için kırık olanlarla beraberim" (Aclûnî, 1997: 184, Hadis nr. 614) şeklinde rivâyet edilen hadis-i kutsî ile irtibatlıdır.

*Hâkânî heb oldı gönül ol zât-ı şerîfün
Eşrâf ayağı toprağı hâk-i rehi sâdât (G-33/5)*

Bir başka yerde Hâkânî Mehmet Bey, tüm şerefliilerin Hz. Peygamber'in ayağının toprağı sayesinde şerefli oldukları ifade etmiştir. "Seyyitler onun yolunun toprağıdır". Öte yandan "ayağı toprağı" ve "hak-i rehi" birbirlerinin anlamca benzeri olan kavramlardır. Bu manada sâdât kelimesi de eşrafın karşılığında kullanılmıştır. Yani beyit ortadan ikiye bölünse her iki bölümdeki mana da aynıdır. Ayrıca alt alta gelen sâdât ve şerif kelimeleri, bu şekilde Hz. Hüseyin'in soyundan gelenler ve Hz. Hasan'ın soyundan gelenler şeklinde de düşünülebilir:

Divânda "sevgili"deki güzellik unsurlarından zülf, Hz. Peygamber'le ilgili kavramlarla bir araya getirilmiştir:

*Zülfün ki şebistân-ı Nebî'de Kureşîdür
Ol hâl-i siyâh anda Bilâl-i Habeşîdür (G-83/1)*

"Zülf", edebiyatımızda hep karadır ve "hâl" yani "ben" de siyah renklidir. Bu nedenle zülf, renkleri itibariyle "şebistan", "Kureyş" ve Hz. Peygamber'in müezzini Bilal-i Habeşî ile tenâsüp içinde kullanılmıştır. Şebistan yatak odası manasında, hem yakınlığı, hem mahremiyeti, hem de geceyi çağırıştırır. Kureyş, Hz. Peygamber'in mensup olduğu kabiledir. Onu inkâr edip "küfre"

düşüp “karanlığa” mahkum olanlar da, peygamberliğini kabul edip ona kucak açanlar, nura koşanlar da bu kabiledendir. Hz. Bilal, daha sonra ilk “hicret”in de yapılacağı Habeşistanlı, azadlı kölesidir. Siyahîdir (zulmet) ama onun hak peygamber oluşunu hemen kabul edenlerdendir (nur). Görüldüğü üzere beyit nur-zulmet paradoksu üzerine inşâ edilmiştir. Buradan yola çıkılarak tüm kelimeler Hâkânî Mehmet Bey tarafından özenle seçilmiş; kafiye ve ses açısından birbirini tamamlıyor olmalarının yanı sıra ihâm sanatı ile uzak ve yakın pek çok anlam çağrıştıracak şekilde şiir çok katmanlı olarak son derece güzel bir biçimde kaleme alınmıştır.

Hâkânî Mehmet Bey’in divânındaki şiirler genel itibariyle sade bir dile sahiptir. Onun, ciddi bir edebiyat kültürüne ve güçlü bir dinî-tasavvufî bilgiye sahip olduğu açıktır. Hâkânî’nin son derece kolaylıkla söylenildiği düşünülebilecek her bir beyti, sehl-i mümtenî niteliğindedir ve aslında bu bilgi ve birikimin son derece etkileyici örnekleridir. Şiire, sanata ve dine vukûfiyeti sayesinde şiirlerinde seçtiği kelimelerin uzak ve yakın anlamlarını/çağrışımlarını bilerek kullanmış; hem klasik şiir hem de dinî-tasavvufî pek çok manayı ihtiva eder biçimde çok katmanlı şiirler inşâ etmiştir. Bu bağlamda, diğer sanatlara nazaran kendi üslûbunu daha ziyâde yansıtan ihâm sanatını şiirlerinde sıklıkla tercih ettiği görülmektedir.

Hz. Peygamber’in hayatını ayrıntılı olarak bilen ve onu çok seven şair, tüm divân şairleri gibi, aşktan, şaraptan, câmdan, bağ ve bahçeden bahsetse de asıl maksadının, talebinin aslında Peygamber yolunun, bezminin güzelliğini, tatlılığını, kolaylığını anlatmak olduğunu vurgulamıştır:

*Meylüm egerçi bâğda câm-ı henîdedür
Dîdem velî nümâyiş-i bezm-i nebîdedür (G121/1)*

Hâkânî Mehmet Bey, saltanatın, sultanların “nazargâh-ı Rasûlullâh” olduğundan (G-489/3), padişahların “vekîl-i Ahmed-i Muhtâr” olduklarından (G-151/8), yalan söyleyenin “dîn-i Muhammed”de yeri olmadığından (G-370/5) da bahsetmektedir.

Ayrıca şiirlerinde Hz. Peygamber’in nebî ve resûl oluşundan da bahsetmiş; onun “Mustafa” ismine atıfla kendisinin de “Mustafavî” olduğunu söylemiş; şefaatinin arzulanacağı dile getirmiştir.

*Biz mahrem-i esrar-ı serây-ı Nebevîyüz
Mensûb-ı harîm-i harem-i Muştafavîyüz (G-166/1)*

*Yok şefî‘um zâtuna cûduñda özge yâ Rasûl
Çek berât-ı ‘aczüme tuğrâ-yı istihsân-ı ‘arş (K-1/17)*

Şairlerin Hz. Peygamber’i övgü ile anmalarının, esmâ ve sıfatlarını zikretmelerinin birkaç sebebi vardır. Bunlardan biri istişfadır. Hâkânî pek çok farklı sebeple Hz. Peygamber’in Muhammed, Mahmud, Mustafa isimlerini anmış onun hem “nebî” hem de “resûl” oluşuna atıfta bulunmuş, şefaatinin arzu ettiğini dile getirmiştir. Şairlerin Hz. Peygamber’i her vesile ile anmalarının diğer önemli bir sebebi ise bunun dinî bir vecibe oluşudur. Çünkü Cenâb-ı Hak Ahzâb sûresinde “Allah ve melekler Peygamber’e salât ediyorlar; ey iman edenler siz de ona salât ve selam okuyunuz” buyurmuştur (Ahzâb 33/56).

Hâkânî Mehmet Bey, her ne kadar Hz. Peygamber’in fazilet ve evsâfını ansa da kendisinin dolayısıyla da şiirinin, peygamber efendimizi (s.a.s.), Hz. Süleyman’ı medheden karınca kadar bile vafetmekten âciz olduğunu söylemektedir. Nitekim karınca acziyetin, Hz. Süleyman ise güç ve kudretin timsâlidir (Pala, 2013: 412; Neml 27/18). Şair kendine bu sahada karınca kadar kıymet vermeyerek ne kadar söylese ne kadar anlatsa da Hz. Peygamber’i övmüş, methetmiş olamayacağını dile getirmiştir.

*Mûr medh itmiş Süleymânı fe-emmâ ben senûñ
‘Âcizem vaşfuñda ey sâlâ(r)-ı şehristân-ı ‘arş (K-1/18)*

Aslında Hâkânî, Hz. Peygamber’in seçkin na’tı, övgüsü ile şiirinin yüce şerefe eriştiğini bilerek Allah’a şükreder. Nebiler Serveri’ni anmanın tıpkı Hz. Peygamber’in şairi Hassân b. Sâbit gibi şiirini ve şairliğini yücelten bir durum olduğunun farkındadır (Arafat, 2009: 157-167; Kahyaoğlu, 1996: 317-323). İbnu’l-Esîr’in *El-Meselü’s-Sâir fî Edebi’l-Kâtibi ve’s-Şâir* adlı eserinde (aktaran Ak, 2015: 242) yer alan bu beyitte Hassân b. Sâbit:

*Mâin medahtü Muhammeden bi makaletî
Velâkin medahtü makaletî bi-Muhammedin*

Yani ben Muhammed’i (s.a.s.) methedemem; fakat Muhammed (s.a.s.) ile şiirim methedilmiş oluyor; benim şiirim onu anmış olmamla methe layık oluyor, övülüyor demektedir.

*İşitse Rûh-ı Kudsi Sidre’den bu şi’r-i cân-bağşum
Muqarrer dir idi Hâkâniyâ ‘ömrüñ tãvîl olsun (G-430/10)*

Bir beyitinde Hâkânî, ilâhî lutf ile söylenmiş, “can bahşeden” bu şiirleri eğer “Ruh-ı Kudsî” duysaydı, Hâkânî'nin ömrünün uzun olması için dua ederdi demektedir. Ruh-ı Kudsî “rahmanî nefes” anlamına gelen ve gönüllere ilâhî ilhamları sunarak onları ihya eden Cebrâil (a.s.) için kullanılan bir tabirdir (Onay, 2013: 348; Uzun, 2008: 218). Zaten Kur'ân-ı Kerîm'de de anlatıldığı gibi Hz. Cebrâil, Hz. Meryem'e “ruh” üflemiş ve Hz. İsa'nın varolup, can bulmasına vesile olmuştur. Belki de bu yüzden Hz. İsa'nın da nefesi ile diğer insanlar hayat bulmuştur. Ayrıca Sidre, Cebrâil'in (a.s) makamıdır. Bu beyitte de Hâkânî kendisi ile Hassan arasında bir benzerlik kurmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, Hassân b. Sâbit'in mecidde şiir söylemesine izin vermiştir. Hatta bunun için, özel bir yer dahi yaptırmıştır. Hassan, oraya çıkıp müşrikleri yererek Hz. Peygamber'i övdüğü ve Hz. Peygamber'in ona “Ruhu'l-Kuds (Cebrâil) sana yardım etsin!” dediği de nakledilmektedir (Kahyaoglu, 1996: 322).

Bunun dışında Hâkânî Mehmet Bey pek çok beyitte kendisini “Hassan-ı Arab” da denilen Hz. Peygamber'in şairi Hassân b. Sâbit'e açıkça benzetmektedir. Bu bağlamda Hâkânî Mehmet Bey, Hz. Peygamber'e olan sevgisini şiirinde sıklıkla dile getirdiği, “Hilye” sahibi olduğu, son derece güzel matlaları ile ünlendiği için Hassân-ı Rûm diye anılmıştır (Mehmed Tahir, 1333: 163). Ayrıca kendisi, İran edebiyatının meşhur şairlerinden, Resulullâh'a duyduğu derin muhabbet neticesinde “Tuhfetü'l-Irakeyn” adlı eseri kaleme alan, “Hassân-ı Acem” adıyla anılan Hâkânî-i Şirvanî'ye de benzetilmiştir (Yazıcı, 1997: 168-170). Beyânî, onu, yazdığı şiirlerle Efendimizi övdüğü için “Hâkânî-i Rûm” olarak anılmaya layık görürmüştür (1997: 67). Hâkânî de kendi şiiri ile bahsi geçen şairler arasında Hz. Peygamber'e duyulan muhabbet ve şairlik cihetiyle benzerlik kurduğundan şiirlerinde sık sık bu şairlere telmihte bulunmuştur (G-247/5), (G-442/5), (G-462/5).

2.2. Hz. Ali

Hâkânî Mehmet Bey'in Hz. Ali'ye muhabbeti divânında açıkça görülmektedir. Hz. Ali “Çâr-yâr-ı güzîn” dendir. Hz. Peygamber'in damadı, kızı Hz. Fatıma'nın eşi, pak nesli, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in babalarıdır. Şâh-ı Velâyet olan Hz. Ali, küçük yaşta Hz. Peygamber'e iman etmiş, onun terbiyesinde yetişmiştir. Böylelikle o, Hz. Peygamber'in ahlakıyla ahlaklanmış, hâli, tavrı, yaşayışı ile ümmete örnek olmuştur.

Hâkânî Mehmet Bey'deki bu muhabbetin bir nedeni de Hz. Peygamber'in “Ey Ali! Mü'min olanlar seni severler; münafık olanlar senden nefret ederler” hadîs-i şerîfi olmalıdır (Nesâî, 2011: Hadis nr. 8433; Tirmizî, 1981: Hadis nr. 3736).

Bu nedenle “Âl-i Abâ”dan olan Hz. Ali'ye duyduğu muhabbeti ve bağlılığı Hâkânî her fırsatta dile getirmektedir. Abdülkadir Karahan'a göre Hâkânî

bunu bilinçli olarak yapmaktadır. Karahan, *Kırk Hadis* tercümesinde şairin, okuyucunun bir yandan İslam ahlâkına bağlı kalmasını diğer yandan da Âl-i Abâ ve de mutasavvıflara karşı hayranlık duymasını sağlamaya çalıştığını ifade etmektedir (1954: 201).

Divânındaki şiirleri için de benzer bir yargıya ulaşmak mümkündür. Hâkânî her fırsatta, Hz. Ali'ye ve Âl-i Abâ'ya gönül verdiğini çünkü asıl aşk ateşi ile yananların/Hak âşıklarının, onlar olduğunu, Allah'ın rızasını arzula-
dığını, bu nedenle de Alevî, Murtafavî olduğunu söyler:

*Yanmışlarıdır âl-i 'abâ âteş-i 'aşkuñ
Biñ kerre didük biz 'Aleviyüz 'Aleviyüz (G-166/3)*

*Biz zerre kadar añlamazuz dest-i kazâdan
Hâkânî rızâdur işimiz Murtafaviyüz (G-166/5)*

Hz. Ali, velilerin şahıdır. Bu nedenle, Hz. Ali'ye gönülden bağlı olan şa-
irimiz, yarın mahşer gününde veliler ile haşrolmayı arzu etmektedir:

*Hâkânî velilerle kopam gibi ben âhîr
Zirâ ki gönül virdigümün nâmı 'Alî'dür (G-97/5)*

Sözlükte, “zü” sahip ve “fekâr” boğum manasına gelen iki kelimenin bir-
leşiminden meydana gelen zülfikâr, genel olarak Peygamber Efendimiz
(s.a.v)'in Hz. Ali'ye hediye ettiği iki ucu keskin, ortası yivli, çatal başlı kılıca
verilen addır. Resulullah, zülfikârı bir süre kendisi kullanmış ardından da Hz.
Ali'ye hediye etmiştir (Öz, 2013: 553). Hz. Ali, Uhud'da bu kılıçla büyük yi-
ğitlik göstermiştir.

Zülfikâr, Türk şiirinde, “Hz. Ali'nin efsanevî kılıcı” olarak anılmış, kendi
dışındaki kavram ve unsurların tanımlanmasına teşbih, istiare ve mecaz yo-
luyla da öncülük etmiştir (Sarıkaya, 2004: 369). Bu bağlamda, sevgilinin can
alıcı gamzesi, divân şiirinde, keskin ve tahripkâr olma özellikleri ile sıklıkla
zülfikâra benzetilmiştir (Sarıkaya, 2013: 555). Hâkânî de şiirlerinde, sevgili-
nin kirpiklerini Hz. Ali'nin bu keskin kılıcana/zülfikâra benzetmiştir. Bunu
“talip olmak” ve “ferzend-i Ebî Talib” kelimeleri ile tenâsüp içinde kullanmış-
tır.

*Zü'l-fekâr-ı müje-i gamze-i kaṭṭâlün ise
İtdi ferzend-i Ebî Tâlib'i cânâ ṭâlib (G-18)*

*Bir 'Alî-sîret güzel sevdüm ki hüsn alayını
Zü'l-fekâr-ı gamzesin çaldukça eyler çâr-şaf (G-244/4)*

Öte yandan lisan ve kelam da olumlu ve olumsuz pek çok yönü ile zül-fikâra benzetilmiştir (Sarıkaya, 2013: 555). Hâkânî Mehmet Bey, kahramanların kılıçlarının keskinliği ile övünmeleri gibi kaleminin gücü ile övünmüş, bu durumda kendini İslâm'da şecaati ile ünlenmiş, Allah'ın kılıcı Hz. Ali'ye benzeterek, söz meydanının en cesur, en yiğit şairi olduğunu ifade etmiştir. Böyle olunca, kalem, "Zülfikar"; çevik ve etkili belâgat ise "Düldül" haline gelmiştir (Uzun, 1994: 20-21).

*Bu gün Hâkânî şî'rün Haydar-ı Kerrâr'idur nazmunî
Semend-i tâb-ı gerdün-gerdidür gūya aña Düldül (G-335/5)*

Hâkânî'nin bazı şiirleri baştan sona Hz. Ali'ye duyduğu muhabbeti anlatmaktadır:

*Feryādum işit âh-ı sehergâhı seversen
Gâhî nazar it kullaruña Şâh'ı seversen*

*'Aşık bağa ger durma şafâlar süre ağıyar
İnşâf mıdur sevdigüm Allâh'ı severseñ*

*Fırkat beni öldürdi 'Alîlik demidür gel
Cânâ şu sülük eyledigün râhı seversen*

*Çâk eylemedin şîr-i ecel yakamı lutf it
Al pençe-i gamdan Esedu'l-lâh'ı severseñ*

*Redd eyleme Hâkânî-i mehcürî kapuñdan
Gel iki gözüm nûrî 'Alî Şâhı severseñ (G-290)*

Bu gazelin dördüncü beyitinde ecel, insanı kovalayan bir arslana benzetilmiştir; insanın eninde sonunda bu arslanın pençesine düşeceği anlatılmıştır. Burada şîr, arslan, esed, pençe ve çâk etmek/parçalamak kelimelerini tenâsüp içinde kullanılmış, Hz. Ali'nin "Esedullâh/Allah'ın arslanı" lakabı da zikredilmiştir. Hayber Kalesi'nin fethinde Hz. Ali kale kapısını tek başına kaldırdığı için bu isimle anılır olmuş bu manada kendisine "Şîr-i Yezdân ve Şîr-i Hudâ" da denilmiştir. Yine bu şiirde "Şah" kelimesi de Hz. Ali ile irtibatlı olarak kullanılmıştır. Genel olarak Hz. Allah anlamına da gelebileceği gibi

burada şiirin bütünlüğü içinde Hz. Ali'yi işaret etmek için kullanılmıştır. Sonra Alilik “demi” olduğu söylenmiştir. Buradan Hz. Ali'ye ittiba etme, ona uyma, yolundan gitme “zamanı” mânâlarını çıkarmak mümkündür. Bunun yanında “dem” kelimesinin “kan” anlamının da “öldürdü” ifadesi ile de ilişkili olduğu açıktır. Yine “dem”in, kan; kanın da soyla irtibatı bu beyitin çağrıştırdığı anlamlardandır. Görüldüğü üzere şair hem klasik şiirinin söyleyiş özelliklerine hem de İslam tarihine vâkıftır. Bu doğrultuda kaleme aldığı şiirlerin her bir kelimesinde bunu görmek mümkündür. Bu şiirde Hz. Ali'ye duyulan muhabbetin yanında, tevessül ile istimdâd da dikkatleri çekmektedir. Şair, yukarıdaki şiirini dua ile tamamlayarak Hz. Ali'ye duyduğu sevgi hürmetine “kapıdan kovulmamayı”, Hz. Peygamber'in şefaatine nâil olmayı, huzûr-ı İlâhî'de af ve mağfirete ulaşmayı dilemektedir.

2.3. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin

Hâkânî Mehmet Bey, Hz. Peygamber'in pâk nesli, Âl-i Abâ'dan olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e muhabbet beslemektedir. Şiirlerinde farklı vesilelerle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i anmıştır:

*Hâkânî heb oldı gönül ol zât-ı şerîfün
Eşraf ayağı toprağı hâk-i rehi sâdât (G-33/5)*

Daha önce de bahsedildiği üzere bu beyitte, eşraf ve sâdât kelimelerini Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'ın neslinden gelenleri çağrıştıracak biçimde kullanmıştır.

Elbette Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin İslam tarihinde vukû bulan Kerbelâ hadisesi ile de anılmaktadır. Divânda yer alan bir başka beyitte güzel, güzellik ve âb-ı visâl/kavuşma suyu, dudaklar gibi sevgiliye has unsurlarla, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edildiği sırada susuz kalmasına telmihte bulunmaktadır. Güzellik noktasında “Hasan” kelimesi, Hz. Hasan'ı çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır. Kerbelâ hadisesinde susuz kalan Hz. Hüseyin ve taraftarlarının yaşadıkları nedeniyle “âfet”e de göndermede bulunulmuştur. Ayrıca bütün bunlar ve bu hadiseden sonra yaşanacak olaylar noktasında ise İslâm dünyasında zuhûr eden “fitne”ye işaret edilmiş olduğu bu beyitin çağrıştırdığı anlamlar arasında yer almaktadır.

*Nâmî Hasan bir âfetün âb-ı vişâline
Hâkânî teşne yüzine mânende Hüseyin (G-468/5)*

3. Âl-i Abâ ile İlgili Bazı Kutsal Mekân, Zaman ve Merasimler

3.1. Kerbelâ

Kerbelâ, bugün de aynı adla anılan Bağdat'ın güney batısındaki bir şehrin adıdır. Öte yandan, İslam tarihi açısından ifade ettiği mana elbette daha derindir. Kerbelâ, Hz. Peygamber'in pak neslinden Hz. Hüseyin'in şehid edildiği yerdir. Hâkânî, muhibb-i Ehl-i Beyt'tir. Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e, Âl-i Abâ'ya olan muhabbetini her vesile ile dile getirir (G-290, G-166). Öte yandan evlâd-ı Resûl'ün katledildiği, Kerbelâ'yı, bu ciğer-sûz hadiseyi şiirlerinde son derece etkileyici bir biçimde ele almış; defaatle konu edinmiş; o gün yaşanan elîm hadiseye sık sık telmihte bulunmuş; aradan yıllar geçmiş olmasına rağmen bu acının hâlâ hissediliyor oluşunu anlatmıştır:

*Ağla ey dîde-i ter kim dem-i mâtemdür bu
Yâr-ı ter kimi dürüst olmaduğı demdür bu (G-493/1)*

*Kerbelâ vaq'asınıñ vaqti muşîbet günidür
Ehl-i Beytün cigerin pâreleyen ğamdur bu (G-493/2)*

*Temâşâ itmeyenler Kerbelâyı rûz-ı mâtemde
Furât-ı eşkümün tuğyânunı görsün muharremde (G-575/1)*

Bu bağlamda Hâkânî, yaşanan hadisenin vehâmetini şu beyitte son derece dikkat çekici bir ifade ile dile getirmiştir:

*'Ademden 'âlem-i ervâha başmazdı kadem Âdem
Bu 'udvân-ı mezâlim fehml olunsa nesl-i Âdem'de (G-572/5)*

Bilindiği üzere ilk düşmanlık ve kan dökülme hadisesi, Hz. Âdem'in evlatları Hâbil ve Kâbil arasında gerçekleşmiştir. Fakat burada Hâkânî, Kerbelâ yaşananları; Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in, ailesinden ve kendisini destekleyenlerden yetmiş iki kişinin şehid edilmesini; Hz. Âdem'in yeryüzüne gelişinden beri işlenen en büyük zulüm olarak görmektedir. Eğer Hz. Âdem, yeryüzünde, kendi soyundan gelenler tarafından Hz. Muhammed'in (s.a.s) nesline bu çeşit bir haksızlığın, zülmün, düşmanlığın yapılacağını bilseydi, yokluktan varlık âlemine hiç ayak basmazdı denilmektedir.

3.2. Kûfe ve Meşhed

Kûfe ve Meşhed, Âl-i Abâ ile ilgili kutsiyet atfedilen iki ayrı mekanın adıdır. Kûfe, bugün Irak sınırları içinde Bağdat'ın güneyinde, Fırat nehrinin kıyısında (Ahmed Rifat, 2004: 105) Necef ilinin on kilometre yakınında neredeyse bu şehirle birleşmiş bir konumda yer alan, İslam'ın dördüncü halifesi Hz. Ali'nin şehid edildiği ve mezarının bulunduğu şehrin adıdır. Şehit

edildikten sonra Hz. Hüseyin'in mübarek bedeninden bir parça da bu şehre getirilmiştir.

Meşhed ise kelime anlamı olarak şehid düşülen yer; bir kimsenin şehid edildiği yer anlamına gelmekle bebaber özel olarak da Hz. Hüseyin'in şehid edildiği yer manasında bugün İran sınırları içinde kalan bir şehrin adı olmuştur (Şemseddin Sâmî, 1998: 1354).

Hâkânî, divânında bu iki şehre atıfta bulunmaktadır. Meşhed'i daha önce görmüş olduğu anlaşılan şair tekrar görmek için can vermeye, ölmeye hazırdır, isteklidir:

*Muḥaṣṣal cān virürdüm rûzgār el virse Hâkânî
Hemân ölsem şafâdan Meşhed'i bir daḫi görsem de (G-575/7)*

Ayrıca bu beyitte can vermek ve meşhed arasında kelime anlamı bakımından bir ilişki kurulduğu da görülmektedir. Bir başka beyitte ise Hâkânî Meşhed-i pâkin toprağını yarasına merhem ittihaz etmektedir. Çünkü yıllar önce Kerbelâ'da açılan yaraya ancak Meşhed-i pâkin toprağı devâ olacaktır:

*Şeheri meşhed-i pâküñ getürüp ḫâki bād
Didi Hâkânî senüñ yâreñe merhemdür bu (G-493/7)*

*Ḳaza-yı Kûfe'yi ervâh-ı ḳudsî dūd-ı âhumla
Siyâh itdüğü demdür mâtem-i âl-i mükerrerme (G-575/6)*

Kûfe şehrinin simsiyah görünümünün sebebişairin Âl-i Resûl'ün katledilmesi nedeniyle duyduğu acıdan ve kederden yanan, dağlanan bağrından çıkan dumanlar olarak verilmiş, bu anlam örgüsü etrafında Âl-i Abâ ile ilgili kutsiyet atfedilen mekanlar tasvir edilmiştir.

3.3. Muharrem ve Mâtem

Kerbelâ hadisesi Hicrî takvimim ilk ayı olan Muharrem ayında gerçekleşmiştir. Bu nedenle Muharrem "matem" ayı olarak anılır. Divân'da bu *pür-hûn/kanlı* güne atıfta bulunulurken renk yönünden kanı çağrıştıracak şekilde kırmızı, "al"; şekil yönünde de bağı dağlanmış gibi "kara" olan lâle tasvirleri kullanılmıştır.

*Bağrımız bir lâle-rûḫ pür-ḫûn idüpdür güyiyâ
Dağ-dâr-ı mâtem-i mâh-ı muharrem olmuşuz (G-176/2)*

Ĝarḳa-i ḫûn eyledüñ bâğı meger ey lâle sen

Dağ-dâr-ı mâtem-i mâh-ı muharrem kendüsün (G-427/3)

Muharrem, o acıyı yeniden hatırlamanın zamanıdır. Zilhicce değildir ki hacdan, ihramdan bahsedilsin. “Harem” de okunacak zikirlerden bahsedilsin; haram veya helaller zikredilsin; bayram yapıp gülüp eğlenilsin. Muharremdir, matem zamanıdır. Ağlayıp kanlı gözyaşları ile o günü, o acıyı yâd etme vaktidir. Hâkânî Mehmet Bey de hep bunu dile getirmiş, o gün yaşananları Muharrem’de kanlı gözyaşları ile yâd etmiştir:

*Vaşf-ı ihrâmı ko vâ‘iz haram ezkârın unut
Şehr-i zi’l-hicce degil mâh-ı muharremdür bu (G-493/5)*

*Zuhûrî vaktidür ol vağ‘a-i pür-süz-ı cân-süzüñ
‘Aceb mi hûn-ı eşküm telh olursa câm-ı dîdemde (G-575/2)*

Sonuç

Hâkânî Mehmet Bey’in divânında yer alan konular, şairin şiir anlayışına, fikrî yapısına, düşünce dünyasına; kullandığı kelimeler, mazmunlar ve hayaller, şiirlerindeki ses, ahenk, edebî sanatlar gibi bir takım dil ve anlatım unsurlarına dair bilgilere ulaşmamıza imkân vermektedir.

Bu bağlamda, makalede *Hilye’* si ile iştihar bulmuş bu büyük şair Hâkânî Mehmet Bey’in divânındaki şiirlerinde Âl-i Abâ kapsamına giren şahsiyetler, tarihte Âl-i Abâ açısından özel önem taşıyan mekânlar, zamanlar ve merasimler ele alınmıştır. Hâkânî’nin şiirlerinde Hz. Peygamber’in esmasından, sıfatlarından ve âlinden bahsettiği görülmüştür. Kullandığı kelimeler, kavramlar ve terkiplerden Hz. Peygamber’e ve Ehl-i Bey’e duyduğu muhabbet ve hürmet, samimiyet ve bağlılık açıkça gözlemlenmiştir. Hz. Peygamber için biri kaside ve biri de gazel olmak üzere iki na’t kaleme almıştır. Onu, habibullah oluşu, gölgesinin yere düşmeyişi gibi maddi ve manevî özellikleri ile anmış; ben, yanak, diş, yüz, beden ve benzeri hilye-i şerîfi ile ilgili hususları tasvir etmiş ve övmüştür. Bu noktada, kendisi ile Hz. Peygamber’in şairi Hassan b. Sabit arasında ilişki kurmuş tıpkı onun gibi Hz. Peygamber’in seçkin na’tı, övgüsü ile şiirinin yüce şerefe eriştiğini düşünmüş ve bu nedenle Allah’a şükretmiştir. Nebiler Serveri’ni anmanın tıpkı Hassân b. Sâbit gibi şiirini ve şairliğini yücelten bir durum olduğunun şuuru ile hemen her vesile ile Hz. Peygamber’in bir yönünden bahsetmiş, ilgili ayet ve hadis iktibasları yaparak anlatmak istediği meselelere açıklık getirmiştir. Peygamber kıssalarına da telmihlerde bulunmuş, Hz. Âdem’i, Hz. Süleyman’ı, Hz. İsa’yı ve Hz. Musa’yı da şiirlerinde Hz. Peygamber’le ilgili bir teşbihin, istiarenin, mecazın veya bir tasvirin unsuru olarak zikretmiştir.

Hâkânî, Hz. Muhammed’i (s.a.v) Hz. Allah’a ulaştıracak yolun önderi ve delîli olarak bilmiş bu nedenle de Hz. Peygamber’in din sahibi oluşundan, kendinden sonra gelen takva sahiplerinin önderi oluşundan, ister şah ister geda olsun, ister zengin ister fakir olsun herkesin Efendiler Efendisi’ne muhtaç oluşundan bahsettiği beyitler kaleme almıştır. Her vesile ile Hz. Peygamber’i anmış bunu bir dinî vecibe olarak ifâ etmiş, ona duyduğu muhabbet ve bağlılık hürmetine şefaatine nail olmayı arzulamıştır. Hz. Peygamber’in hayatını ayrıntılı olarak bilen ve onu çok seven şairin, tüm divân şairleri gibi, aşktan, şaraptan, câmdan, bağ ve bahçeden bahsetse de asıl maksadının, talebinin aslında Peygamber yolunun, bezminin güzelliğini, tatlılığını, kolaylığını anlatmak olduğunu şiirlerinde bizzat kendisinin vurguladığı görülmüştür. Ayrıca “seyyid” ya da “şerîf” olduğuna dair kesin bir bilgi bulunmayan şairin şiirlerinde kendisini Nebvî ve Mustafavî daireye mahrem olarak gördüğü tespit edilmiştir.

Ehl-i Beyt sevgisi Hâkânî Mehmet Bey’de ayrı bir özellik arz etmektedir. Onda bu sevginin doğrudan doğruya Hz. Peygamber sevgisi ile irtibatlı olduğu açıktır. Âl-i Abâ’yı sevmek ancak Hz. Peygamber’e nispetle değer ifade etmektedir. Hâkânî her fırsatta Âl-i Abâ’yı överek Hz. Ali’ye nispeten kendisini Alevî olarak nitelemiştir. Bu konuda aşk ateşi/Allah aşkı ile gerçekten yanınların “Âl-i Abâ” olduğunu bu nedenle kimin gerçekten aşk ateşi ile yanmak isterse “Alevî” olması gerektiğini söylemiştir. “Alevî” kavramını aşk, yanmak ve alev ile ilişkilendirmiş, bugünkü manada “Alevîlik” kavramından ayrı bir biçimde kullanmıştır. Divan şiirinde pek çok şairin mesela aslen Mevlevî olan Şeyh Gâlip’in de kendisini “Alevî” olarak nitelediği hatırlandığında bu kavram ile Hz. Peygamber’e ve dolayısıyla Cenab-ı Allah’a kurbiyeti kasetmiş olduğu görülmektedir. Onun amacı peygamber yolunun güzelliğini anlatmaktır. Bu nedenle ancak bu yoldan gidenlerin şerefe nâil olabileceklerini; “Şerefli” ancak bu sayede “şerefli” olduklarını vurgulamıştır. Yine Hâkânî’ye göre insan mal, mülk, makam ve dünyalık hırslar peşinde koşmadan sadece Allah’ın rızasını kazanmak için uğraşmalıdır. O, bu bağlamda itikadî, kelâmî, mantıkî bir takım meselelere de ince göndermelerde bulunarak, “kaza”dan anlamadığını amacının “rıza” olduğunu bu nedenle de “Murta-zavî” olduğunu belirtmiştir. Bu yolla, hem Hz. Peygamber’e hem de Hz. Ali’ye atfedilen esmâ ile kendisini irtibatlandırmıştır. Nesebî olarak bir irtibata sahip olduğu bilinmemekle beraber kendisi ve Âl-i Abâ arasında husûsen de Hz. Ali ile arasında sürekli bir ilişki kurmuş, şairliğini Hz. Ali’nin sıfatı, Haydar’ı Kerrar ile; kalemini, kılıcı “zülfikar” ile; kelimelerini, atı “dül-dül” ile ilişkilendirmiştir. Yaşadığı dönem itibariyle Bektaşîliğin yaygın olduğu bilinmekle beraber şiirlerinde Bektaşî olduğuna ya da tasavvufî manada

Hız. Alî'den tevarüs eden ilimle kemâle ermeyi hedefleyen "Alevî" bir tarikata mensubiyetine dair bir ibareye, kavram ya da motife rastlanmamıştır.

Hâkânî Mehmet Bey bir Ehl-i Beyt muhibbi olarak, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'e duyduğu sevgi ve hürmeti dile getirmiştir. Kerbelâ'da yaşanan elîm hadiseyi şiirlerinde işlemiş, İslam tarihinde vukû bulan bu ciger-sûz hadise ile duyulan hüznün hâlâ canlı olduğunu belirtmiştir. Bu manada muharremi, matem zamanı olarak anmış; Kerbelâ, Meşhed ve Kûfe'yi bu matemle ilgili mekanlar olarak zikretmiştir.

Sonuç olarak Hâkânî'nin, Hız. Peygamber ve Âl-i Abâ ile ilgili bütün bu kavramları klasik şiir üslubunun dışına çıkmadan dinî ve bazı tasavvufî manalarını da ihtiva eder bir biçimde kullandığı belirlenmiştir. Onun aşırı süs ve sanattan uzak sâde üslûbunda dil, edebiyat, sanat, tarih, din ve tasavvufa dair kavramların nasıl iç içe kullanıldığı, şiirinin çok katmanlı olarak ne şekilde inşa edildiği, Hız. Peygamber ve Âl-i Abâ'ya muhabbetinin şahıslar, mekanlar ve ilgili bazı kavramlar aracılığıyla şiirinde hangi şekillerde tezahür ettiği bu çalışma ile ortaya konulmuştur.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. (1997). *Keşfü'l-hafâ ve muzîlû'l-ilbâs amme'steheramine'l-ehâdîsi alâ-elsineti'n nâs* (I-II). Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ahmed Rifat. (2004). *Lügat-i tarihiyye ve coğrafiyye 1-7*. (Cilt 5-6-7). Ankara: Keygar Neşriyat.
- Ak, M. (2015). "Şairi kelâmının Hız. Peygamber zikri ile değer kazanması". *İslam ve Sanat Tartışmalı İlmi Toplantı İSAV AKÜ-2014 Bildirileri*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 241-255.
- Arafat, W. N. (2009). "Hassân b. Sâbit". Çev. Süleyman Tülücü. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sayı 32,157-167.ss.).
- Beyatlı, Y. K. (1997). Edebiyata dair. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Bursalı Mehmet Tâhir. (1333), *Osmanlı müellifleri*. II. İstanbul: Matbaa-yı Âmire.
- Devellioğlu, F. (1999). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Gülhan, A. (1996). *Hakanî Mehmet Bey hayatı, eserleri, edebi kişiliği ve divânının tenkidli metni*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi SBE, Ankara.
- Hâkânî Mehmet Bey (2013). *Hilye-i saadet*, Haz. İskender Pala. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Kahyaoğlu, Y. (1996). "Resulullâh'ın şairi Hassân b. Sâbit'in hayatı ve şiirleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sayı 2,317-323.ss.).

- Karahan, A. (1954). *İslam-Türk edebiyatında kırk hadis*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karaman, H. (2016). *Hilye ve bürde kasidesi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kâtip Çelebi. (1941). *Keşfü'z-zünûn an esâmil kütûb ve'l-fünûn*. I. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Kılıç, M. (1993). *Hâkânî Mehmet bey hadis-i erbain (İnceleme-tenkitli metin)*. (Yayımlanmamış YL tezi). Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum.
- Kılıç, M.E. (2017). *Sufi ve şiir*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. (2009). Haz. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mehmet Nâil Tuman. (2001). *Tuhfe-i nâilî*. (Cilt I). Haz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı. İstanbul: Bizim Büro Yayınları.
- Muallim Naci. (2000). *Osmanlı şairleri*. Haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Mustafa bin Cârullâh Beyânî (1997). *Tezkiretü's-şuarâ*. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara: TTK Basımevi.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed Bin Şuayb b. Ali. (2011). *Sünenü'l-kübra (I-XII)*. Ter. Yaşar Güngör. İstanbul: Ocak Yayınları.
- Onay, A. T. (2013). *Açıklamalı divan şiiri sözlüğü*. Haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Öz, M. (1994). "Ehl-i Beyt". *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 10, 499.s). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özel, A. (1989). "Âl". *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 2, 305-306.ss). İstanbul: TDV Yayınları.
- Sarıkaya, M. Y. (2004). *Türk-İslam edebiyatında Hz. Ali*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul.
- Sarıkaya, M. Y. (2007). "Türk-İslam edebiyatında ehl-i beyt ve muâdili kavramları şiire taşıma geleneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sayı 32, 89-126.ss)
- Sarıkaya, M. Y. (2013). "Zülfikâr". *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 44, 554-556.ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Sarıkaya, M. Y. (2014). "Türk edebiyatında ehl-i beyt". *Din ve Hayat* (Sayı 23, 96-101).
- Şemseddin Sâmî (1998). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Tirmizî, Ebû İsâ b. Muhammed b. İsâ bin Sevre. (1981). *Es-Sünenü't-Tirmizî* 1-5. (Cilt 5, 351-352.ss.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Uzun, M. İ. (1994). Döldül. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 10, 20-21.ss). İstanbul: TDV Yayınları.

- Uzun, M. İ. (1997). Hâkânî Mehmet Bey. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 15, 166-168.ss.). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uzun, M. İ. (2008). Ruhulkudüs. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 35, 218.s.). İstanbul.
- Yazıcı, T. (1997). Hâkânî-i Şirvânî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 15, 168-170.ss.). İstanbul.
- Yeniterzi, E. (2002). Divan edebiyatında na'tlara dair. *Türkler* (Cilt 11, 762-767.ss.).
- Yılmaz, D. (2015). *Hâkânî Mehmet Bey divânında din ve tasavvuf* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi). Ankara Üniversitesi SBE, Ankara.
- Yöntem, A. C. (1947). Hâkânî Mehmet Bey. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, (Cilt II, Sayı 1-2, 44.s.).

PEYGAMBERLERİN NÜBÜVVETE HAZIRLANMASINDA PEYGAMBER ANNELERİNİN ROLÜ*

Hilal Demir

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

mihrimuallime1626@gmail.com

Orcid no: 0000-0002-6921-5435

Öz

Peygamberler insanlık tarihinde insanların daha mutlu ve ilahi rızaya uygun bir şekilde yaşamaları için Allah'ın dinini tebliğ etme ve bunu şahsi yaşamlarıyla örneklendirme görevi üstlenmiş olan êçilerdir. Peygamberler de diğer tüm insanlar gibi topraktan yaratılmış Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın soyundan gelmiştir. Hz. İsa'nın nevi şahsına münhasır yaratılışı bir istisna olarak zikredilebilir. Peygamberlerin de anne ve babaları vardır, onlar da yer içerler, evlenir, çoğalırlar. Peygamber olmaları dolayısıyla beşerî vasıflarını kaybetmezler. Bizim konumuz tarihi süreçte peygamberlerin nübüvvete hazırlanmasında peygamber annelerinin rolüdür. Anne kadar babanın ve çevre faktörlerinin çocuğun eğitim ve gelişiminde rolleri kuşkusuz mühimdir. Biz kapsam ve sınırlılıklar açısından konumuzu peygamber anneleri ile sınırlayacağız. Çalışmamızın amacı insanlığın ihya ve inşasının transfer yeri peygamberlerin annelerini okuma girişimidir. Dinin semavi oluşu gereği, vahyin muhatabı peygamberler ve kimi zaman da yine vahye muhatap kılınan annelerini inceledik. Amacımız her türlü rivayeti toplamak değildir. Aksine Kur'an ve Sünnet süzgecinden geçirdiğimiz bilgileri İsrailiyat kaynaklarıyla da kıyasa tutmaktır. Bu çalışma ile peygamber annelerinin kendi oğullarını ağır nübüvvet görevine nasıl hazırladıklarını örnek anneler üzerinden ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Peygamber Anneleri, Eğitim, Kitab-ı Mukaddes, Kur'an

THE ROLE OF THE PROPHET MOTHERS IN THE PREPARATION OF THE PROPHETS FOR PROPHETHOOD

Summary

The Prophets are the messengers who have undertaken the task of preaching the religion of Allah and exemplifying it with their own lives so that

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 29 Temmuz/July 2020; **Kabul/Accepted:** 14 Eylül/September 2020; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020 **Atıf/Cite as:** Demir, Hilal. "Peygamberlerin Nübüvvete Hazırlanmasında Peygamber Annelerinin Rolü". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036966>

people may live happier and in accordance with the religion. The most sacred duty among people is surely that of their prophets. Like all other people, the prophets were descendant of Adam and Eve who were created from dust. Jesus' unique creation can be mentioned as an exception. The Prophets have parents, like all other people have. They eat, drink, get married, having children as well. They do not lose their humanbeing characteristics because of their prophecy. The Quran gave information only about 25 prophets, and also explained a few more of these prophets in detail. We have information about some of them by not exceeding a few verses. Our topic is the role of the prophet mothers in the preparation of the prophets for prophethood in the historical process. We have believed in the necessity of such a study in order to write down the most precious value of today's and tomorrow's people and we have decided to do this study. The purpose of our study is to attempt to re-read the mothers of the prophets, who are. With this study, we revealed that the prophet's mothers did not only grow and take a nurturing role, but took on a great mission in personality and character education, and were a part of an upbringing worthy of prophethood.

The place of transfer of the revival and the construction of humanity. As the religion is celestial, we have analysed the prophets who were the addressees of the revelation and their mothers who were sometimes addressed to the revelation. Our aim is not to collect all kinds of rumors. On the contrary, it is to compare the information that we filter through the Quran and Sunnah with Israeli sources. Our most important source has been the Quran and hadiths. We have prepared this study by making use of sociology books that examine civilizations as well as Torah, Bible and historical books.

We are witnessing a history of humanity in which compassion and education system specialized in the mother. Motherhood was not easy, so what should it be like to be the mother of the prophet? In the Surah Yusuf, when our Almighty Lord says "There are signs in the stories of the prophets for those who have reason", she points out a magnificent liveliness in the work of the mind. The Quran says that everything that has been created is "verse". The most complex of "verses" is human. Among the people, mothers are the transfer place of education, training, revival and construction. In social and psychological support, we wrote the stories of mothers whose children were always with the prophets. Our aim is to explain the examples of their love, loneliness, tears, flaws, weaknesses, goals, obedience to orders and total submission. We tried to present the roles of mothers micro-sociologically in the preparation of prophets to prophethood, which we look at from a macro sociological perspective. We wanted to write and interpret face-to-face relationships, primary life experiences and communications. However, we were able

to research social models to the extent permitted by the stories and hadiths in our first source, the Quran. We learned that the founding and representative prophets were the primary source of support in all eras, even if their mothers had different names. This absolute value, which is needed in every field of life, has always played a leading role throughout history in our work, where we witness the stories of "the man who is not left unattended". Undoubtedly, the contribution of the institution of motherhood to the social order in every page of history cannot be discussed. The motherhood establishment, which has always been an active phenomenon, has come out with the prophet's mother, who is its strongest side, this time. We gave examples of mothers who left their mark on the upbringing of ambassadors to humanity. We have witnessed that women who assumed this responsibility of being the mother of a prophet were with their children under all circumstances and in all ages, and sometimes took place on the stage of history as the addressees of the divine revelation.

With this study, we tried to reveal how the prophets' mothers prepared their sons for their heavy prophetic duty through exemplary mothers.

Keywords: Commentary, The Prophets' mothers, Education, The Bible, The Quran

Giriş

Peygamberler, insanlık tarihi boyunca en yakından en uzağa doğru ulaşabildikleri insanları doğru yola davet etme ve bu konuda onlara örnek olma görevi icra etmişlerdir. Bu durum semavi dinlerin peygamberlerinde daha açık görülmektedir. Peygamberlerin zorlu bir davet ve tebliğ görevine hazırlanması önemli bir iştir. Bunun sadece nübüvvet ve risalet ile görevi sırasında gerçekleştiğini düşünmek gerçeği yansıtmamaktadır. Biz, her peygamberin başta annesi olmak üzere aile ve çevresi tarafından eğitildiğini söyleyebiliriz. Kişilik gelişiminin aile içinde kemikleştiği bugün psikologlar ve sosyologlar tarafından ortaya konulmuş bir gerçektir. Kişisel gelişimin mayasının yoğrulduğu alan anne baba eğitiminin hâkim olduğu sahadır.

Bu araştırmadaki amacımız, peygamberlerin davet, tebliğ ve örneklik görevine hazırlanma sürecinde özellikle çocukluk yıllarında anneleri tarafından bu görevin gerektirdiği hasletleri kazanmaya nasıl hazırlandığını tespit edebilmektir. Konumuz peygamberlerin nübüvvet görevine hazırlanmasında peygamber annelerinin rolü ile sınırlı iken, araştırma sahamız Kur'an, Kitap-ı Mukaddes ve semavi dinlerin tarihini anlatan kaynaklarla sınırlıdır. Araştırma yöntemimiz, kutsal kitaplardaki bilgileri mütalaa edip karşılaştırmalı olarak analiz etmek, bunlardan bir sonuca ulaşmak, verileri tartışmak, yorumlamak ve değerlendirmek şeklinde olacaktır. Birincil kaynaklarımız kutsal kitaplar ve bu kitaplara inanmış ümmetlerin tarihlerini anlatan eserler

olmakla birlikte gerektiğçe son dönemde bu konuda yapılan çalışmalara da başvuracağız.

1. Semavi Kitaplarda Çizilen Peygamber Annesi Profilleri

1.1. Kitabı Mukaddes'te Çizilen Peygamber Annesi Profilleri

Bireysel, sosyal ve teolojik çerçevesiyle İlahi kitaplar'ın insan'ın ön planda modellemiştiir. Bu modellemenin biz insanları kapsayan boyutu peygamber anneleridir. İnsanın yaşamını anlamlı kılmayı amaç edinen kutsal kitaplarda peygamber annelerinin peygamberleri eğitmede üstlendikleri misyon ve pratikler hakkında bilgi sahibi olmak önemlidir. Anne ile ilişki ve etkileşimler yaşamın tümünü etkilemektedir. Bu sebeple anneler, şahsiyetin şekillenmesinde birincil etkidir. Üç semavi dinde de değineceğimiz peygamber annelerine yer verilmiş, peygamber olacak olan oğullarına olan destekleri, duruşları ve eğitimlerindeki yerlerine örnekler verilmiştir.

Yahudi geleneğinde Tanrı'nın "Kendi suretimizde kendimize benzer insan yaratalım."¹ buyruğu ile kendisine benzeyen bir varlık yarattığı inancı vardır. İnsanı Tanrı'nın yeryüzündeki sureti olarak gören bu dinî gelenek, "Toprağın tozundan yaratılan ilk insan, toprağı işlemeye başladı. Sonra adamın yalnız olmasının iyi olmadığını görülmesi üzerine yardımcı olması için adamın kaburga kemiğinden kadın yaratıldı."² demektedir. Âdem'in ismini verdiği Havva ise "hayatın annesi, yaratılmışların annesi" manasına gelse de Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak görülen ana tanrıça kültürünün insan formuna dönüşmesi anlamına da gelmektedir.³ Tanah iki ayrı yaratılış hikâyesi anlatması itibariyle İslam âlimleri tarafından eleştirilmektedir. Söz gelişi Elohist metinde insanın en son yaratılan varlık olduğu söylenmekte iken, Yahvist metinde ilk yaratılan tür olarak takdim edilmesi eleştirilen noktalardan biridir.⁴

Tanah'da insanlığın ilk annesi olan Hz. Havva, baştan çıkarıcı, ayartıcı bir kadın olarak takdim edilmektedir. Tanrı'nın başyapıtı olarak addedilen insanın çoğalarak âleme egemen olmasının istenmesi ve yaratılış gayesi olarak kabul edilmesiyle seçilmişliği vurgulanmaktadır. Tanah, kadını, ibadette⁵, evlilik ve boşanma⁶ ve miras⁷ gibi konularda erkeğe bağlı ve daha düşük bir seviyede görür. Bu düşük görme sebebini de Havva'ya bağlar. Âdem'i ayartan bir varlık olan Havva bunun bedelini de ancak evinin kadını olarak ve

¹ Tora ve Aftara, 1/72.

² Tora ve Aftara, 1/73-75.

³ Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Yayınevi, 1994), 26-27.

⁴ Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 7-8.

⁵ Tora ve Aftara, 5/355; Tora ve Aftara, 2; 227.

⁶ Tora ve Aftara, 5/527-529; 449-455.

⁷ Tora ve Aftara, 4/547-555.

çocuk doğurarak ödeyebilir. Ancak bu şekilde saygınlık elde edebildiği sosyal hayatta pek de eşit haklara sahip değildir. Ayrıca kategorik açıdan bu gelecekte eş olarak kadın, “ev” anlamına gelmekte olup bir insanın evi, onun eşi mesabesinde kabul edilmektedir.⁸ Bu bağlamda sonradan yaratılma konusu ve cennetten çıkarılma hadisesi dolayısıyla Havva, ölümlü olmanın sebebi olarak görülürken Âdem, dünyanın ışığı sıfatıyla nitelendirilmektedir.⁹ Yaratılış bahsinin Yahudilikte cinsiyetler arası kalıba da yol açtığı görülmektedir.

Havva, Hristiyanlıkta Yahudilik kadar kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde anlatılmamaktadır. Tevrat destansı bir anlatım sergilediği halde İncil bu teferruatlara girmemiştir. Genel çerçevede ilk günah ve ortaya çıkardığı sonuçlardan bahsedilmekte, İsa ve Meryem üzerinden de arınma safhaları işlenmektedir. Vaftiz anlayışı ile arınma sağlanacağı inancı hâkimdir. Havva’yı kusurlu sayarak Meryem ile hayatın yeniden inşa edildiği ifade edilmektedir.¹⁰

Kadının ikincilliğine İncil’de daha çok vurgu yapılmasına rağmen sosyal hayatta kadına Yahudilik inancındaki kadar baskı söz konusu değildir. Hristiyanlıkta resmedilen peygamber annesi figürü en çok Meryem üzerinden anlatılmaktadır. Üçlemedeki en önemli unsurlardan biri olan Meryem, İncillerde çokça bahsedilmekte ve insanlığın arınma vesilesi olarak görülmektedir. Hz. İsa’nın annesi olması hasebiyle Meryem’den bahsedilirken diğer peygamber annelerine pek değinilmemektedir. Örneğin Hz. Hâcer hakkında oldukça kısa bahsedilmektedir. Bunun sebebinin Hz. Hâcer’in Arap, Hz. Meryem’in İsrailoğullarına mensup olması olduğunu düşünüyoruz.

Üç semavi kitap da peygamber kıssalarında, peygamberlere her türlü desteği sağlayan annelerini konu almış ve rol model olmadaki konumlarını izah etmişlerdir. Detaylı anlatımları ile Tevrat, aralarındaki farklarıyla konuşulan İnciller ve son inen Kur’an, peygamber kıssaları ile insanlığa mesaj vermektedir. Peygamber annelerinin duruşları da bu mesajlar arasında yerini almaktadır. Kitab-ı Mukaddes’in meşhur peygamber annelerini nasıl takdim ve tasvir ettiğini ilgili başlıklar altında ele alacağız.

1.2. Kur’an’da Çizilen Peygamber Annesi Profili

Genel olarak anne babaya özel olarak da anneye geniş yer veren Kur’an, terbiye edici vasfını ve hayatı anlamlandırmada ilk yardımcı olanın anneler olduğunu söyler. Çocuğun gelişiminde öğrenmenin ve rol model olmanın sahibi annelerdir. Biyolojik olarak anne olmanın yanında psikolojik olarak da

⁸ Duygu Mete, “Kutsal Kitaplar Bağlamında İlahi Kitaplarda İnsan Kavramı” (Yüksek Lisans tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, 2019), 93.

⁹ Mete, “Kutsal Kitaplar Bağlamında İlahi Kitaplarda İnsan Kavramı”, 93. Leonard Swidler, *Women in Judaism The Status of Women in Formative Judaism*, (United States of America: The Scarecrow Press, 1976), 37-41.

¹⁰ Elçilerin İşleri, 20/32.

annelik sıfatı kazanmanın örneklerine değinen Kur'an, Allah'ın elçilerinden örnek verirken annelerinden de destek ve evlatlarının yanında koruyucu olmalarına sık sık değinmiştir. Annelerin evlatları üzerindeki iyilik ve ihsanları övülmüş ve anne babasına iyilik emri ile karşılık görmüştür.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Havva'nın yaratılışından bahsedilmemekte, eşi Hz. Âdem ile birlikte cennete yerleştirilmeleri ve sonra oradan çıkarılışları anlatılmaktadır. Yeryüzünün ilk anne ve baba unvanını alan Hz. Havva ve Hz. Âdem aynı zamanda yeryüzünün de ilk ailesidir. Aile olmak rehberlik ve sorumluluk taşımanın da ağırlığı demektir. Bu sebeple olsa gerek ailenin en temel taşı olan annelik vazifesi üzerinden Kur'an peygamber annelerinin hayatına değinmektedir.

Kur'an, peygamber anneleri de dâhil bütün anneleri saygın kabul etmekte, çocuktan anne ve babasına ihsanda bulunmasını, hürmet etmesini, merhamet göstermesini, onları incitmemesini istemektedir.¹¹ Allah, kendisine yapılan şükür ile anne-babaya teşekkürü aynı bağlamda gündeme getirmektedir.¹²

Ayrıca Kur'an'ın tefsiri konumundaki hadislerin anneye dair açıklamaları da önemlidir. Kadınların hürmete layık olduğuna dair pek çok hadis ve uygulama İslam'ın nezih bakışını görmekte yeterlidir. Allah muhakkak ki dünya kuruldu kurulalı bu iki cinsi de yaratılmışlar içinde aziz kılmış, halife ilan ederken cinsiyet ayırımına gitmemiştir. Sorumlulukta eşit kılınmışlardır. Hz. Peygamber, "Kime iyilik ve ihsan edeyim?" diye soran sahabiye "Annene!" diye cevap vermiştir. Sahabi "Sonra kime?" deyince "Sonra annene!" diye buyurmuştur. Tekrar "Sonra kime?" diye sorunca yine "Sonra annene!" demiştir. Soran sahabi dördüncü kere "Sonra kime?" deyince "Sonra babana!" diye buyurmuştur.¹³ Kınalızâde, çocukların en çok anneye meyletmelerini ve tehlike anında ona doğru koşmalarını annenin aşırı sevgi ve şefkatine bağlamaktadır.¹⁴

2. Peygamber Annelerinin Oğullarını Nübüvvet Görevine Hazırlayıcı Eğitimleri

2.1. Hz. İsmail'in Annesi Hâcer ve Hz. İshak'ın Annesi Sâre

Hz. Hâcer ve Hz. Sâre, iki peygamberin anneleri oldukları kadar aynı kocanın yani Hz. İbrahim'in iki eşi oldukları için birlikte incelemeyi uygun buluyoruz. Hz. Hâcer tarih sahnesine Hz. İbrahim'in Nemrutla mücadelesi sonrası Mısır'a gelmesiyle çıkmıştır. Firavun hikmetli bir kadın olduğuna şahit olduğu Hz. Sâre'yi hediyelerle ve bir cariye ile evine göndermiştir. İşte bu

¹¹ İsra 17/23-24.

¹² Lokman 31/14.

¹³ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, 4;1974, no: 5626.

¹⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 348.

cariyenin Hz Hâcer olduğu İslami kaynaklarda ve İsrailiyatta kabul görülen bir gerçektir. Taberî: “Sâra’yı katından çıkardı, O’na Hâcer’i armağan etti. Sâre, Hâcer ile birlikte İbrahim’in yanına döndü.” diyerek o cariyenin Hz. Hâcer olduğunu ifade etmektedir. Tekvin’de ise şöyle anlatılmaktadır: “Karısı Saray, Abram’a çocuk verememişti. *Saray’ın Hâcer adında Mısırlı bir cariyesi vardı.*” “Ve Saray Abram’a dedi: İşte Rab beni doğurmaktan alıkoydu; rica ederim, *cariyemin* yanına gir, belki ondan çocuklarım olur.”¹⁵

Kur’an’da nereli olduğundan söz edilmeyen Hz. Hâcer, Tevrat’a göre Mısırlı bir cariyedir.¹⁶ İslâmî kaynaklarda Hz. Hâcer’in Hz. İbrâhim’in Mısır’a vardığında hükümdar bulunan Firavun’un cariyelerinden olduğu da rivayet edilmektedir.¹⁷ Taberî de şöyle der: “İsmail’in annesi Hâcer, Mısırlı idi.”¹⁸ Peygamberimiz de bunu tasdik eden hadisi şerifinde: “*Mısır’ı fethettiğinizde halkına iyi davranın; çünkü onlara karşı ahdimiz ve onların bizimle akrabalığı vardır*”¹⁹ buyurmaktadır. Hz. Hâcer; Hz. Muhammed’den büyük saygı, sevgi ve tazim görmektedir.

Hz. Sâre’nin isteği ile İbrahim peygamberle evlenen Hz. Hâcer kısa bir süre sonra hamile kalmıştır. Yıllarca tek eş olan Hz. Sâre yaşlılığında birden kendisine ortak göreceği bir cariyeyi eşiyile evlendirmiştir. İki kadın ve bir eş bu kıssada oldukça dikkat çekici unsurlardır. Kadının fitratı düşünüldüğünde bu sosyolojik vaka toplumdaki topluma değişiklik arz etmektedir. Hz. Hâcer hakkında Tevrat’ta asılsız iddialar geçmekte ve Hz. Sâre ile arasında Kur’an’da zikredilmeyen ayrıntılarla boğulmaktadır. Hz. Hâcer ve Hz. Sâre arasında oluşacak olan kıskançlık kaçınılmaz bir durum iken Hz. Sâre’nin acımasız bir sığara büründüğü imajı İslam kaynaklarında yer bulmamaktadır. Kıskançlık duygusu elbette bir tepkidir. İnsanın fitratı gereği farklı tepkiler sunması doğal ve normaldir. Her iki kadın da peygamber eşi olmakla seçilmişler ve peygamber annesi olmakla da şereflenecek iken tarihe hasım gibi lanse edilmeleri büyük bir haksızlık olur.

Hamile olan Hz. Hâcer İsmail’i (as.) dünyaya getirdikten sonra İbrahim ailesinde tatsızlık daha da artmış olmalı ki Hz. İbrahim Hz. Sâre’nin isteği üzerine Hz. Hâcer’i evinden uzaklaştırmıştır. Tevrat’ta Hz. İbrahim’in Beer-Sheva bölgesine götürdüğü geçmektedir. Bu bölge ise Kur’an’da ve diğer

¹⁵ Tekvin, Bab, 16/1–2.

¹⁶ Tekvîn, 16/1.

¹⁷ Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Tevîli’l-Kur’ân*, 1/245.

¹⁸ Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev. Zâkir Kadiri Ugan-Ahmet Temir (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 1: 334.

¹⁹ Müsned, 5, 174; Müslim, “Fezâ’ilü’ş-şahâbe”, 227.

İslam kaynaklarında yer almamaktadır. Ancak Mekke'ye yerleştiğinin ifadesi mevcuttur.²⁰

*Tevrat'ta Hz. Hâcer ve İsmail (as.) yalnızca hicret ettikleri yer ve Hz. Hâcer ile Hz. Sâre arasındaki kıskançlık vesilesiyle anılmaktadır. Acaba Hz. Hâcer'in bir Arap olması sebebiyle mi bahse konu edilmemiştir? Zira Tevrat en ince ayrıntıları dahi kalem alan bir kitaptır. İslami kaynaklarla uyuşmayan bu anlatılarının da değiştirilmiş olduğunu düşünen Prof. Süleyman Ateş şöyle demektedir: "Hz. Peygamber zamanında İbrahim'in karısı Hâcer'le oğlu İsmail'i Mekke'ye götürdüğünü anlatan Tevrat nüshaları veya şerhlerinin olması ve bunların zamanla ortadan kalkması muhtemeldir."*²¹

Hz. İbrahim Şam'a dönmek için yöneldiğinde Hz. Hâcer: "Ey İbrahim! Bizi kime bırakıyorsun? Yoksa bu Allah'ın emri mi?" deyince Allah'ın Halil'i "Evet" diyebilmiş. Hz. Hâcer sorgulamaksızın teslimiyetin cümlelerini dökmüş "git ey İbrahim, Allah bizi zayi etmeyecektir, yalnız bırakmayacaktır."²² diye seslenmiştir. Hamisiz kalan karısı ve kundaktaki oğlu için hüznlenen peygamber yol aldığı tepeden, Rabbine emanet ettiği ailesine bakarak şu duayı etmiştir. "*Rabbim! Zürriyetimden bir kısmını (İsmail ile onun soyunu) ekin bitmez bir vadiye, haram olan Beyt'inin yanında iskân ettim. İnsanlardan bir kısım kimseleri, (namaz kılmak için) zürriyetimin bulunduğu yere doğru meylettirip heveslendir! Ve onları, her çeşit meyvelerden rızıklandır! Gerekir ki, sana şükredeler"*²³

Mekke'ye yerleştirilen Hz. Hâcer yanındaki azığı tükenince ve suyu da bittiğinde telaşlanmış ve oğlu için endişe duymuştu. Pek çok esere konu olan bu annelik içgüdüğü psikolojik olarak defalarca tahlil edilmiştir. Hz. Hâcer öyle güçlü bir portre ki, kimselerin olmadığı bir yerde oğluna su bulabilmek için hem iç dünyasında hem de hakikatte gelgitler yaşamıştır. Safa-Merve arasında defalarca gelip gitmesi pes etmeden çare aradığının göstergesidir. Güvenli bir yere bıraktığı oğlunu hem gözetliyor, hem de su arayışlarına devam ediyor. Çünkü akli ve gönlü oğlunda bir kimlik Hz. Hâcer. Tedbiri elden bırakmaksızın defalarca yanılmış olabileceğini düşünerek gelip gidiyor iki tepede. Endişeyi, hüznü, yalnızlığı, teslimiyet ve tevekkülü resmediyor. Hz. Hâcer'in bebeğine gösterdiği şefkatin unutulmaması ve kıyamete kadar tüm

²⁰ İbrahim, 14: 37.

²¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 5: 31.

²² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Tevîli'l-Kur'ân*, 1; 364.

²³ İbrahim 14/37.

insanlığa örnek olması için *sa'y* ibadeti, haccın bir ritüeli haline getirilmiştir.²⁴ Kısaca *sa'y*, İslam'ın anne şefkatine yaptığı önemli vurgunun bir belirtisidir.²⁵

Taberî; Hz. Hâcer'in oğlunun yanına geldiğinde Cebrail (as.)'ın kendisine seslendiğini ve oğlu İsmail'in topuklarından su fişkırdığını nakleder.²⁶ Sevinçle ne yapacağını şaşırarak Hz. Hâcer elleriyle akan su için derbent yapmaya çalışmıştır. Akar da kaybolur korkusu sarmış olmalı ki suyu muhafaza etmeye çabalamıştır. Durmak bilmeyen bu su Hz. Hâcer'in Zem-Zem (dur dur) diye seslenişi ile bu su kaynağına ad olmuştur. Bu hadise için Hz. Muhammed, Hz. Hâcer'in bu davranışını kastederek şöyle demiştir: “Allah, İsmail'in annesi Hâcer'e rahmet eylesin! Eğer o, Zemzem'i kendi haline bıraksaydı, muhakkak ki Zemzem, akar bir kaynak olurdu.”²⁷

Hz. Hâcer, İslam ümmetin kadınlarına yüzyıllar öncesinden en güzel örnektir. Mekke'yi imar eden bu hissiyatlı şahsiyetin, cariyeliğinden peygamber eşi ve peygamber annesi olmasına kadar geçen zamanda yaşamına dair mücadeleci duruşu takdire şayandır. Uzun yıllar eşi Hz. İbrahim'den uzakta tek başına oğlunun her türlü gelişim ve eğitimi ile sorumlu olmuştur. Hz. İsmail'in Kur'an'da geçen ifadesiyle sabredenlerden olup, teslimiyetçi bir evlat ve anne babasına karşı saygılı duruşunda bizce annesinin kıymetli eğitmenliğinin payı büyük olmalıdır. Özellikle Hz. İsmail'i yetiştirirken vermiş olduğu insani her eğitim oğlunu peygamberliğe en iyi şekilde hazırlamış olmalı ki Kur'an oğlundan övgüyle söz etmektedir.

Sâre ismi Kur'an'da geçmemektedir. Ancak Hz. İbrahim'e gelen meleklerin, Hz. İshak ile müjde verdikleri bahsi ayetlerde geçmektedir.²⁸ Hz. Sâre hakkında bilgi İslami kaynaklar ve İsrailiyatta güzelliğinin dillere destan olduğu şeklindedir. Bu güzel kadının ismi konusunda Tevrat İbrâñice olan Sârâh isminin doğru olduğunu yazar. Tevrat'a göre adı önceleri Saray iken Hz. İbrâhim'in Abram olan adının, Tanrı tarafından Abraham olarak değiştirilmesi gibi daha sonra Saray'ın Sarah olarak değiştirildiğini yazmaktadır.²⁹

²⁴ Cihat Şeker, “Şefkat Bağlamında Üç Peygamber Annesi: Yokobed, Meryem ve Âmine Örneği”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no. 1 (2015): 7.

²⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam'da Hac*, çev. M. Akif Aydın, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 8, no. 1-4 (1984), 149.

²⁶ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân fi Tevîli'l-Kur'ân*, 1: 365.

²⁷ Buhârî, *Enbiya*, 9; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1, 253.

²⁸ Hûd 11/71-73; Zâriyât, 51/29-30.

²⁹ Tekvîn, 17/15.

Saray ismi “prensesim”, Sarah ismi ise “bütün insanlığın prensesi” anlamında olduğu ifade edilmektedir.³⁰

Müminlere örnek bu kadın Harran diyarından eşi ile Kenan’a hicret etmiş, oradan da bugün ki Filistin’de ikamet etmiştir. Mısır’a gelen Sâre ve Hz. İbrahim, halkın Sâre’nin güzelliğini diline dolmasıyla, bu sözlerin Firavun’a ulaşması gecikmemiştir. Firavun’un Sâre’yi huzuruna davet etmesi üzerine tedirgin olan Hz. İbrahim, Sâre’ye kendisinin kardeşi olduğunu söylemesini tembihlemiştir. Zira o dönem Mısır’da güzel bir kadına sahip olmak istendiğinde erkeği öldürüyor ve bunda mahzur görmüyorlardı. Sâre saraya çıktığında Rabbine şöyle dua etmişti: *“Ey Allâh’ım! Ben Sana ve Sen’in peygamberine inanmış, iffetimi de zevcimden başkasına karşı titizlikle korumuş bir kulun isem şu kâfiri bana musallat etme”*³¹ Duası kabul olunan bu sadık kadın Firavun’un niyetinden korunmuştu, Rabbi onu muhafaza etmiş Firavun’un kolu kımlıtsız kalmıştı. Rabbine dua et kolum eski haline gelsin, seni de ailene geri gönderiyim diyen Firavun kolu düzelince Hz. Sâre’yi serbest bırakmıştır. Mısır’ın güvenli olmadığını düşünen Hz. İbrahim, Sâre’yi ve Sâre’ye verilen Hâcer’i de alarak Filistin bölgesine hicret etmiştir.

Misafirler babası lakaplı Hz. İbrahim, oldukça misafirperverdi. Muhakkak ki evinde misafir ağırlamayı çok seven yalnızca İbrahim peygamber değildi. Onun sadık eşi Hz. Sâre, gelen misafirlerine sofraya hazırlar ve bol bol ikramlarda bulunurdu. Misafirler annesi lakabına en çok yakışacak olduğunu düşündüğümüz bu anne yaşı ilerlemiş olmasına rağmen cömertçe ev sahipliği yapmaktadır.

Her misafirine sofraya kuran İbrahim ailesi yine yabancı misafirlerine sofraya hazırlamış, onların yaklaşmadığını fark edince, melek olduklarını anlamışlardır. Lut kavmini helak için gelmiş olan bu melekler Hz. İbrahim’e alim bir evlat müjdesi verdiler.³² Hud suresinde Hz. Sâre’nin bu haber karşısında hayrete düşerek kocamış bir kadinken mi çocuğum olacak diye kahkaha attığı ifade ediliyor. *“Ayakta duran İbrahim’in zevcesi güldü. Biz de ona İshak’ı, onun ardından da Yakub’u müjdeledik.”*³³ *“Ben kısır bir koca karıyım” der.*³⁴ Çocuk dünyaya getirecek evreyi geçmiş olmasından ötürü şaşırın Hz. Sâre’nin bu ifadesi Kur’an’da yer bulmuş ve bu mucizenin sahibesi olacağı müjdelenmiştir. Hz. Sâre aynı Zekeriyya peygamber gibi yaşlılığında evlat sahibi olmuş, Rabbinin bu mucizesi karşısında önce gülümseyerek şaşırmış, sonrasında ise hamd etmiştir. İleri bir yaşta anne olan Hz. Sâre acemilik çağlarında olmamasından

³⁰ Tora, I/112.

³¹ Buhârî, “Buyu”, 100.

³² Hicr 15/51-58.

³³ Hûd, 10/71.

³⁴ Hûd, 11/71-73; Zâriyât, 51/29-30.

ötürü olgun bir annelik sergilemiş olmalıdır. Zira Hz. İshak'ın Kur'an'da bahsinden de anlaşılacağı üzere salih ve bilgin bir evladın yetiştiricisi yine salih ve bilgin bir anne olmalıdır. Anlayışı güçlü bir evlat olan Hz. İshak, gün görmüş geçirmiş tabiriyle, seçkin bir anne tarafından büyütülmüştür. Âlim ve salih biri olan Hz. İshak anne babasına her daim iyi davranan güzel ahlaklı bir evlat olmuştur. Yaşlılık sürecinde anne olan Hz. Sâre Rabbine çokça şükreden, evlat hasreti çekmiş olmasına rağmen hep sabretmiş ve dua ederek rabbinden bıkmadan usanmadan anne olmayı istemiştir. Böylesi bir arzu ile anne olmayı dilemek muhakkak ki terbiye edici olarak da kemal seyyesinde dir.

2.2. Hz. Musa'nın Annesi Yehoved

Yoheved, Mısır'da kast sisteminin hâkim olduğu Firavun 2. Ramses zamanında yaşamıştır. Hz. Musa öncesi dönemde hiçbir kimseye Tanrı Yahve'nin isminin baş harfi 'yo' ile başlayan bir isim verilmemiştir. Bunun tek istisnası Hz. Musa'nın annesi *Yoheved'* dir.³⁵

Doğum yapan kadınlardan kız çocuklarının sağ, erkek çocuklarının ise öldürüldüğü yıllarda Hz. Harun ve Hz. Musa'yı dünyaya getirmiştir. Allah'ın kendisine vahyettiği kadınlardan biri olan Hz. Yoheved, erkek doğan oğlu için her anne gibi endişe duymuş ancak vahyin muhatabı olması hasebiyle peygamber yetiştirecek bir anne duruşu sergilemiştir. İleride peygamber olacak oğluna iman edecek olan anne Yehoved, bu gurura kapılmaksızın o anda yapılması gerekeni yapmış, rabbine tevekkül ve teslimiyetle dua etmiştir. Nil'in serin sularına bıraktığı oğluna rabbinin sahip çıkacağı inancı ile akıbeti hakkında haber beklemiştir. Tam bu endişeli vakitlerde sabrının ve dayanıklılığının pekiştirildiği Hz. Yehoved Kur'an'da şu şekilde anlatılmaktadır: *"Musa'nın annesi ise, yüreği boşluk içinde sabahladı. Eğer müminlerden olması için kalbi üzerinde (sabri ve dayanıklılığı) pekiştirmemiş olsaydık, neredeyse onu(n durumunu) açığa vuracaktı."*³⁶ Böylelikle, gözünün aydın olması, üzülmemesi ve gerçekten Allah'ın va'dinin hak olduğunu bilmesi için, onu annesine geri vermiş olduk. Ancak onların çoğu bilmezler."³⁷ Ayetten de anlaşılacağı üzere Yehoved sepet içinde Nil'e bıraktığı oğlu için fazlaca korkmuş, vahye muhatap olmuş olmasına rağmen annelik içgüdü ile neredeyse Musa'nın durumunu açığa vuracaktır. Bu içgüdü kadınsı bir endişe ve anneliğin getirdiği şefkat ve merhametten başka bir şey olamaz. Yehoved, saraydan haber getiren kızının sayesinde sü-tannelik için kabul edilmiştir. Sarayda emzirmesi talep edilmiş olmasına rağmen Musa'nın dışında Harun ve Miryan adında iki evladının daha olduğunu ve onları ihmal edemeyeceğini söyleyen Yehoved, Musa'yı terk etmediği gibi

³⁵ Nahum M. Sarna, S. David Sperling, "Jochebed", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem 2007, 2. Baskı, 11: 360.

³⁶ Kasas, 28/10.

³⁷ Kasas, 12/13.

diğer iki evladını da ihmal etmemiştir. Anne olmanın bu muhteşem fedakârlığına şahitlik ettiğimiz bu ulvi hadise Yehoved'in vahye niçin muhatap kılınışına da açıklık getiriyor.

Emme dönemini Hz. Yehoved'in evinde tamamlayan Hz. Musa, annesinin bizzat eğitimi ile büyümüştür. Güven ve kimliğin yerleştiği bu yaş aralığında annesini emerek özgüveni olan bir çocuk olarak büyümüştür. İleriki yaşlarda haksızlık karşısında susmaması ve haklının yanında dimdik duruş sergilemesi belki de en mühim yaşlarda aldığı eğitim sayesinde. Anne sıcağında büyümüş olması Hz. Musa'yı psiko-sosyal kişilik gelişiminde sağlıklı kılmıştır.

Hz. Yehoved iki peygambere anne, Rabbinden vahiy alan bir kadın olmuş, yüreği çarpınırken dünyanın en haklı duygularıyla evlat endişesi yaşamış bir teslimiyet kapısıdır. Yahudi geleneğine göre peygamber kabul edilen kızı Miryam da 3. çocuğudur.³⁸ Yahudi literatüründe üç peygamberin de annesi kabul edilen tek kadındır. Hz. Yehoved İslam tarihi kaynaklarında çok anılmamakta ve adı duyulmamaktadır. Hâlbuki kıssaların en geniş anlatımında başkahramandır. Zalim bir kral zamanında cesur bir anne olmuştur. Nil'in serin sularında teslim ettiği evladıyla ilahi emre teslimiyetin sahibi bir kadındır. Hz. Musa'yı diğer iki evladını terk ederek sahiplenmeye kalkmayan, tüm çocuklarına kol kanat geren sorumluluk sahibi bir annedir.

Öğreticiliği, cesaret vericiliği ve kararlı duruşu ile örnek bir anne de Hz. Asiye'dir. Kur'an'da adı geçmemektedir. Ancak "*Firavun'un karısı*" denilmektedir.³⁹ Sevgili peygamberimiz ise bizzat adını anmış ve *Firavun'un karısı Asiye* demiştir.⁴⁰ Hz. Asiye Hz. Musa'yı Nil nehrinden alıp Firavun'un öldürecek olmasından kurtaran kadın olarak bilinmektedir. Hâlbuki Hz. Asiye, Hz. Musa'nın ikinci annesi olarak da tanınmayı hak etmektedir.

Kur'an'da ve hadislerde övgüyle bahsedilen Hz. Asiye Nil'in getirdiği bu bebeği çok sevmiştir. Kur'an bu kıssayı bizlere şu şekilde haber verir: "*Firavun ailesi, ileride kendilerine düşman ve üzüntü sebebi olacak çocuğu bulup getirdiler. Şüphesiz Firavun, Haman ve askerleri yanılıyorlardı. Firavun'un hanımı, 'Bu benim için de senin için de sevinç kaynağı bir çocuk. Onu öldürmeyin; belki bize faydalı olur veya onu evlat ediniriz.'* dedi. Onlar, işin farkında değillerdi."⁴¹ Hz. Asiye Firavun'u ikna edip bakımını üstlenince, bebeğin ağaç ve su anlamına gelen Muşa ismini vermiştir. Onu büyüten, koruyan ve kollayan bu irade sahibi kadın, Hz. Musa peygamberliğini ilan ettiğinde de gözünü kırpmadan kendisine yapılan işkencelere rağmen iman ve istikametinden dönmemiştir.

³⁸ Çıkış, 15/20.

³⁹ Kasas, 28/9; Tahrîm, 66/11.

⁴⁰ Buhârî, "*Enbiyâ*", 32, 46.

⁴¹ Kasas, 28/8-9.

Mümin kadınlara Hz. Meryem ile birlikte örnek gösterilen sarayın hanımefendisi Hz. Asiye kıyamete dek kemale ermiş kimselerden sayılacaktır. Biyolojik olarak annesi olmamasına rağmen psikolojik olarak annesi olan Hz. Asiye, evladının gençlik yıllarında yanında olmuş, sarayda bizzat gözetiminde büyümüştür. Daha sepette canının kıyılmasına müsaade etmeyen bu merhametli kadın, Hz. Musa'nın gelişim evresinde ona destek olmuş, sarayda yaşanan Musa'nın adil duruşunun yanında yer almıştır. Ölmeyi göze alarak yetiştirdiği oğluna inanmaktan vazgeçmemiştir. Böylesine dirayetli ve aksiyon sahibi bir kadın yine aksiyon sahibi bir evlat yetiştirmiştir.

İki şekilde rivayet olunur ki Hz. Asiye Hz. Musa'ya iman ettikten sonra şehit edilmiştir. Birincisi Firavun'un kızının saçını tarayan kadın Allah adını anınca, Allah'a iman ettiği ortaya çıkmış ve Firavun kadını diri diri fırına atarak yakmıştır. İbnu'l-Esir'e göre Hz. Asiye bu kadının ruhunun melekler tarafından semaya yükseltildiğini görmüş ve oğlu Musa'ya iman etmiştir.⁴² İkinci rivayet ise Taberî'dendir. Taberî; Hz. Asiye'nin, sihirbazlarla Hz. Musa'nın arasındaki kıyasıya mücadeleye şahit olmuş ve "Mûsâ'nın ve Hârûn'un Rabbine iman ettim" dediğini bildirmektedir.⁴³ Hz. Asiye iman ettikten sonra Firavun tarafından elleri ve ayaklarından kazıklara bağlanarak kızgın güneş altında işkenceye uğramıştır. Üzerine büyük bir kaya parçası atılacağı sırada Rabbine yalvardığı cenneti istediği belirtilmekte, kaya kendisini parçalamadan ruhunu teslim ettiği ifade edilmektedir.⁴⁴ Kur'an'da bu sahne şu şekilde haber verilmiştir. "*Rabbim! Benim için yanında cennette bir ev yap, beni Firavun'dan ve onun kötülüklerinden kurtar, beni şu zalimler topluluğundan kurtar!*"⁴⁵ diye dua etmiş, bunun üzerine kaya parçası altında ezilmeden önce Allah ruhunu kabzetmiştir.⁴⁶

Hz. Asiye, İslam kadınlarının içinde yaşayan güçlü bir tutum ve örnek bir profildir. Oğlu gibi sahiplendiği Hz. Musa'yı yaşatmak adına zalim hükümdara yalvaran ama kendi yaşamını hiçe sayarak yaşamasına vesile olduğu oğluna imanından dolayı yaşamını yitiren bir kadındır. Hak bildiği oğluna imanından dönmemiş ve canı pahasına savunmuştur. Allah'a imanıyla Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuş kâmil bir kişiliktir. Merhamet sahibi bir saray hanımefendisidir.

2.3. Hz. İsa'nın Annesi Hz. Meryem

İsmi Kur'an'ın bir suresine ad olmuş, bir peygamber annesidir. Allah tarafından bizzat seçilmiş, dünya kadınlarının en hayırlılarından kılınmıştır. Bir

⁴² Ebu'l- Münzir Hişam b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fit-Tarih*, 1: 184.

⁴³ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân fi Tevîli'l-Kur'ân*, 28: 110.

⁴⁴ Ömer Faruk Harman, "Asiye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3:487.

⁴⁵ Tahrîm, 66/11.

⁴⁶ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân fi Tevîli'l-Kur'ân*, 28: 110.

peygamber tarafından himaye edilmiş, yetiştirilmiş ve rahmani bir hayat yaşamıştır. Yüksek ahlakı ve örnek tutumu sebebiyle olmalı ki ismi bir sureye ad olmuştur. Hayatındaki ve şahsiyetindeki üstünlüklerle Kur'an'ın öne çıkan karakterlerinden birisidir. Sıfatı Meryem oğlu olan bir peygambere anne olacaktır.

"Meryem" adı Yeni Ahid'de 19, Kur'an-ı Kerim'de 34 defa geçmektedir. Kur'an'da Hz. İsa çok yerde "Meryem'in oğlu" (*İbn Meryem*) diye ifade edilir. Kur'an'a göre Hz. İsa ne Tanrı, ne de Tanrı'nın oğludur (*İbnullah*); O, Meryem'in oğludur. Buna karşılık, Meryem de Tanrı'nın Anası değildir; İsa'nın anasıdır.⁴⁷ Semavi dinlerce yüce kabul edilen bir peygamberi dünyaya getirme şerefine nail olmuş kutlu bir kadındır.

Kâinattaki kadınlar arasında üstün kılınan ve "Ey Meryem, şüphesiz ki Allah, seni seçti ve tertemiz kıldı. Ve seni, âlemlerin kadınlarına üstün kıldı."⁴⁸ kelamına muhatap kılınan mübarek anne Hadislerde de övgüye mazhar olmuştur. "Cennetin kadınlarının en hayırlısı, Huveylid'in kazı Hatice'dir Yine cennetin kadınlarının en hayırlısı İmran kızı Meryem'dir"⁴⁹ "Âlemlerin kadınlarından (örnek olma bakımından) şunlar sana kâfidir. İmran kızı Meryem, Huveylid kızı Hatice, Muhammed kızı Fanina ve Firavun'un karısı Asiye"⁵⁰ Ümmetin kadınlarına "Rol model" gösterilen bu kadınlar, annelik makamının izzetini de sırtlanmışlardır. Tam da burada Kur'an'ın örnek gösterdiği mübarek kadınlar duruşları, seçimleri, mücadeleleri ve yardımları ile ilklerden olmuşlardır. Hz. Meryem toplumsal bir okumadan ziyade inancın ve aciz bırakan bir mucizenin başkahramanıdır. Allah, babasız bir evladı dünyaya getirme vazifesini üstün kılınan bir ailenin iffetli kızına nasip edecektir.

Hz. Meryem'in babası İmran, annesi ise Hanne adında nezih bir kadındır. Annesinin adı Kur'an'da sadece "İmran'ın hanımı" olarak zikredilmektedir.⁵¹ Lakin buradaki İmran'dan kastedilen Hz. Musa ve Hz. Harun'un babası İmran mı Hz. Meryem'in babası İmran mı tartışma konusu olmuştur. Müfessirlerin çoğu, bu ayetlerden birincisinde Hz. Musa'nın babasının; ikincisinde ise Hz. Meryem'in babasının kastedildiği görüşündedir. Sure adını hangi aileden almış olursa olsun her iki ailede peygamber yetiştirmiş faziletli ailelerdir. Hz. İsa ve Hz. Meryem kıssasının en geniş şekilde Ali İmran suresinde

⁴⁷ Günay Tümer, "Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1998), 7.

⁴⁸ Ali İmran, 3/42.

⁴⁹ Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *el-Menakıb*, bab: 62, hadis No. 3877.

⁵⁰ Tirmizi, *el-Menakıb*, bab: 63, hadis no: 3878.

⁵¹ Al-i İmran, 3/35.

anlatılmasını söyleyen İbnü'l-Cevzi, İmran ailesinden kastedilenin Hz. Meryem ailesi olduğu görüşündedir.⁵²

Kur'an'ın üçüncü suresine adı verilen "İmran" faziletli bir kimsedir. Doğumdan kısa bir süre önce eşi İmran'ı kaybeden Hanne, çocuğunu öksüz doğuracaktır. Doğum ve vakti ile ilgili kaynaklarda bilgiye rastlanılmamış ancak Rabbine verdiği söze olan sadakatini "O'na Meryem adını verdim"⁵³ diyerek yerine getirmiştir. Meryem onların dilinde "Rabbinin hizmetçisi" anlamındaydı.⁵⁴ Hanne hamile kaldığı takdirde adayacağı çocuğunun kız olmasına rağmen adını yine adamış olması sebebiyle Meryem koymuş ve ahdine sadık kalmıştır.

Hanne "ben onu da soyunu da kovulmuş şeytandan sana sığındım"⁵⁵ diye duada bulunmuştur. Hz. Muhammaed (sav) de "Şeytanın dürtmediği hiçbir çocuk yoktur. Şeytan dürttüğü için çocuk ağlayarak doğar. Bundan tek istisna Meryem ve oğludur"⁵⁶ demiştir. Kurtubi bunun için "Hanne'nin duasının kabulüne işaretler demiş ve şeytan, peygamberler ve veliler de dâhil bütün Âdemoğlunu dürtmüş ama Meryem ve oğlu bundan istisna kalmıştır."⁵⁷ Allah Meryem'in annesinin duasını kabul etmiş, bu çocuğu üstün kıldığı bir aileye evlat vermişti. Zürriyetinin nezihliğine ve şüphesiz vasıflı oluşuna işaret eden şu ayet Hz. Meryem'in ayrıcalığına vurgu yapmaktadır: "Şüphesiz ki Allah, Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini birbirinin soyundan olarak âlemlerden üstün kıldı. Allah, her şeyi çok iyi işiten, çok iyi bilendir."⁵⁸

Meryem Mabede teslim edilince, bakımının kim tarafından üstleneceği tartışması yaşandı. Kurtubî Hz. Zekeriyya'nın, "Onu almaya en çok hak sahibi benim. Çünkü teyzesi benim yanımdadır" dediğini, Meryem'in annesi Hanne'nin kız kardeşi Eşyi', Hz. Zekeriyya'nın hanımı olduğunu söylemektedir.⁵⁹ Bu duruma izin vermeyen İsrailoğulları'ndan hahamlar İmran'ın kızı üzerinde kendilerinin de hak sahibi olduklarını⁶⁰ zira ilim adamı İmran'ın kendilerinin de büyüğü olduğunu iddia etmişler sonunda kura çekmeye karar verilmiştir. Kura sonucunda Meryem Hz. Zekeriya'ya verilmiştir. Yüce Allah: "Bu, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir: Meryem'e hangisi kefil olacak

⁵²Ebî'l-Ferec Abdirrahman Ali b. Muhammed İbn'ul Cevzi, Zâdü'l-Mesîr, 3/130-132.

⁵³ Al-i İmran, 3;33.

⁵⁴ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001), 3: 55.

⁵⁵ Al-i İmran, 3: 36.

⁵⁶ İbn Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî el-Müslim, *Fezail*, 40.

⁵⁷Ebu Abdillâh Muhammed el- Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4: 64.

⁵⁸ Al-i İmran, 3;33-35.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4: 81.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4: 67.

diye kalemlerini atarlarken sen yanlarında değildin, tartışırken de orada bulunmadın"⁶¹ buyurarak bakım konusundaki kuradan haber vermektedir.

Zekeriyya Peygamber ilk iş Meryem için sütanne aramaya başlamıştır.⁶² Anlaşıyor ki Hz. Meryem mabede henüz bebekken teslim edilmiştir.

Günümüzden yaklaşık 2 bin yılı aşmış bir zaman öncesinde biyolojik yasaı alt üst eden bir aciz bırakma yaşanmıştır. Hz. Meryem babasız dünyaya getireceği bir bebekle toplumunun karşısına çıkmıştır. Kur'an'ın iffetine şahitlik ettiği Hz. Meryem aynı zamanda vahyedilen peygamber annelerinden biri olmuştur. Hz. Âdem ve Hz. Havva annesiz ve babasız dünyaya gönderilmiş ise Hz. İsa'nın da yalnızca bir anneden var olmasına inanmak zor olmaktadır. Kur'an bu doğumu Hz. Âdem'in var olmasına benzetmektedir. *"İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona'ol'dedi ve oluverdi"*⁶³

Hz. Cebrail kendisine babasız olarak bir çocuk verileceğini haber verince; Meryem bu haber karşısında irkılmış, kendisine erkek eli değmemişken böyle bir şeyin nasıl mümkün olacağını sormuştur⁶⁴ Mabette yetişmiş bir kızın üstelik toplumunca iffetinden şüphe duyulmayacak kadar övgüyle anılan bir kimliğin hamile kalacak olması muhakkak ki hayret verici bir vakiadır. Meryem şaşkınlıkla elçi olan Cebrail'e nasıl böyle bir şey olacak diye sormuştur. Biyolojik olarak tek bir cins ile mümkün olmayacak bir hamilelik, bu kez mucizeye tanıklık ettirecekti. Bu mucize için seçilmiş olan Meryem şaşkın ve ürkümüş olmalı ki, toplumuna karşı susması ve çekilmesi emredilmiş, rabbinin emri gelinceye dek uzak kalması bildirilmiştir.

"Hurma ağacını kendine doğru silkele, üzerine taze ve olgun hurmalar dökülsün." *"Ye, ic, gözün aydın olsun. Eğer birini görürsen, "Rahman olan Allah'a konuşmama orucu adadım. Bugün kimseyle konuşmayacağım" de. "Meryem İsa'yı yüklenerek kavmine getirdi. Kavmi hayretler içinde şöyle dediler: "Ey Meryem, doğrusu sen görülmemiş bir iş yaptın."* *"Ey Harun'un kız kardeşi Meryem, senin ne baban ahlaksız, ne de annen iffetsizdi."*⁶⁵

İsrailoğulları salih kadınlarla "Harun'un kız kardeşi" diye seslenirlermiş. Bu sebeple hitap edişleri bu şekildedir. Meryem toplumu tarafından kınandı ve yakışsız bir iş yapmakla suçlandı. Görülmemiş bir iş yaptın diyerek İmran ailesine kendisini yakıştırmamışlar, ailesinden örnek vererek Meryem'i rencide etmeye çalışmışlardır. *"Bunun üzerine Meryem çocuğu gösterdi. "Biz, beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?"*⁶⁶ dediler. Meryem konuşmama

⁶¹ Al-i İmran 3/44.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 4: 67.

⁶³ Al-i İmran 3/59.

⁶⁴ Meryem 19/16-18.

⁶⁵ Ali İmran 3/25-28.

⁶⁶ Ali İmran 3/29.

orucu tuttuğunu, kendilerine bir açıklama da bulunmayacağını beyan ederek kundaktaki bebeğini göstermiştir.⁶⁷ Burada rabbinin sözüne teslim olmuş bir anneyi görmekteyiz. Asla cevap vermemekte, kucağında sahip çıktığı evladını muhafaza etmektedir. Toplumunun sert tutumları karşısında zor durumda kalan Hz. Meryem, yaşanan mucizenin büyük bir parçası olmuştur. Bu gösteriyor ki başka bir rol model kadın da Hz. Meryem'dir. Dimdik duruşu ve toplumunun karşısına kınanacağı bir durumla çıkarak, onları şaşkına çevireceği bir diğer mucizeyle oğlunun peygamberliğini ilan eder. Mabel kültürü almış bu saygın anne bilgisi ve edebiyatla evladının terbiye edicisi olmuştur. Meryem'in semavi dinlerce saygınlık ve kutsiyet atfediliyor olması günümüzde de devam etmekte, iffeti ve eğitimli vasfı ile ön plana çıkmaktadır.

Meryem Hristiyan teolojisinde İsa'nın annesidir. Üçlemedeki en önemli unsurlardan biridir. Batıda "Marioloji" alanıyla Meryem hakkında oldukça geniş bir çerçeve çizilmektedir. Biz burada bu alana girmeden Hristiyanlıkta Meryem'in durduğu yere işaret etmek istiyoruz. Reformla birlikte Hristiyan kültüründe Tanrı ölmüş ve din inancı zayıflamaya yüz tutmuştur. Protestan camia bu soğukluğu sürdürse de Katolik Hristiyanlar Meryem'e olan bağlılıklarını devam ettirmişlerdir. 1964 yılına kadar aklama çalışmaları sürse de çok ses getirmemişti. 1964 de "kilisenin anası" olduğu ilan edilmiştir.⁶⁸ Bu yıla kadar aslı suçlu gördükleri üçlemenin bir parçasını Tanrı'yı diriltme emareleri göstererek yeniden Kiliseye saygınlık kazandırmak istemektedirler. Bunda başarılı olmuşlar ve "Meryem Yılı" sonrası kilise canlanmış, Meryem kutsallaştırılmış ve kilisenin kutsallığı toparlanmaya başlamıştır. Orta çağdan itibaren Tanrı'yı öldüren Hristiyanlar dini terminolojide sağlam yer edinecek şekilde Meryem'e sahip çıkmışlardır.

Hristiyanlar çocuklarına genellikle Mary adını vermişler, şehirlerine Virginia, Maryland, Santa Maria vb. isimler koymuşlardır. Batı dünyasının meşhur meydanlarında, müze ve kiliselerinde hep Meryem ve İsa resimleri boy göstermekte, heykeltıraşlar anne ve oğlunu kutsallaştırarak mum yakılıp duvarlar edilen mabutlara dönüştürmüşlerdir. Süs eşyalarında Meryem Ana kol-yeleri, evlerde çarımhta İsa ve Melek figürleriyle dini inançlarında bir yer edindirmeye çalışmaktadırlar.

Matta İncil'inde Meryem'in Nasıra şehrinde oturduğu ve Davut soyundan olan Yusuf isimli bir dülgere nişanlı olduğunu yazmaktadır.⁶⁹ İslami kaynaklarda böyle bir bilgi mevcut olmamakla birlikte Meryem'in güzel

⁶⁷ Ali İmran 3/30-34.

⁶⁸ Tümer, "Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem", 62. 63.

⁶⁹ Matta 13/55.

ahlakı, iffeti, kültürlü ve bilgili bir mabed geçmişi ile teslimiyetçi bir anneliğinin yanı sıra aksiyonel bir duruşu ifade edilmektedir.

2.4. Hz. Muhammed'in Annesi Hz. Âmine

Araplar ataerkil yapıya sahip bir kavimdi. Kadının adı anılmaz, çocuk babasına nispet edilirdi. Savaşçı bir millet olan Araplar doğan çocukları erkek olduğunda övünüyor bunu şeref meselesi görüyorlardı. Mekkeliler eğer ki kız çocuğu olmuşsa *yüzleri simsiyah kesiliyor*⁷⁰ toplumunda aşağılanan biri oluyorlardı. Bu aşağılanmayı göze almak istemeyenler kız çocuklarını diri diri toprağa gömüyor ve şereflerinin temizlendiğine inanıyorlardı. Âdem Apak Beni Temim, Kureyş ve Kinde gibi kabilelerde erkekleri ile aynı zihniyete sahip kadınların da olduğunu ifade eder.⁷¹ Araplardan bazıları ise çukur eşeleyip kız çocukları ölsün diye oraya koyarlardı.⁷² Bazı kadınlar çocuk doğurunca bir önem kazanmaktaydı. Aslında bu önemi anne olmasından değil, kocasının ve kabilesinin soyunu devam ettirmesinden almaktaydı.⁷³ Resulüallah (sav.) İslam'ı neşretmeye başlayana kadar kadın Arabistan bölgesinde toplumun bir uzvu değil erkek zümresinin ihtiraslarını tatmin etmek ve hizmetlerini yapmak için yaratılmış biri olarak görülüyordu⁷⁴

Hz. Âmine soylu bir ailenin kızı olmanın ayrıcalığını yaşamış, evlilik hususunda görüşü alınmıştır. Kadınların sosyal haklardan mahrum bırakıldıkları bir dönemde, Hz. Âmine tarih sahnesinde varlık gösterecektir. Hz. Âmine soy olarak Kureyş'in diğer kabileleri arasında faziletli ve saygın bir yerdedirler. Hz. Âmine ne zaman doğmuştur kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Güzel ahlakı ile Mekke'de tanınmakta, iffet ve güzelliği ile talipleri pek çok olmaktadır. Tertemiz bir nesilden geldiğini hadisi şeriflerden bildiğimiz Hz. Âmine'nin sabırlı ve itaatkâr bir kadın olduğu bilinmektedir.

Abdullmuttalip, oğluna Hz. Âmine'yi istemiş, ailenin onaylamasıyla iki genç nikâhlanmışlardır.⁷⁵ Hz. Abdullah'ın yaşlılarından farklı bir tarafının, ay gibi parlak bir yüze sahip, alnında semavi bir nurun var olmasıdır. Hz. Muhammed için "*nûr-ı Muhammedî*", "*nûr-ı nübüvvet*" sıfatlarının kullanımı babasından geçen bu nurdur.⁷⁶ Huzur ve sükûnetin sahibi Hz. Âmine evliliğinden kısa bir süre sonra hamile kalmıştı. Baba adayı Abdullah Mekkeliler gibi

⁷⁰ Nahl 16/58.

⁷¹ Adem Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat 2014), 149.

⁷² Zeki Tan, "*Mekki Ayetlerde Kadın Tasavvuru İnşasında Ahlaki Zemin*", 378.

⁷³ Nur Yıldırım, *Cahiliye Toplumunda Kureyş Kadını*, 27.

⁷⁴ Şemsettin Günaltay, "*İslam'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri*", *Marife Dergisi* 3 (2006): 190.

⁷⁵ Taberî, *Câmî'u'l-Beyân fî Tevîli'l-Kur'ân*, 2: 246.

⁷⁶ Ebu Muhammed Cemaluddin Abdülmelik Humeyri İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1: 169; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî'el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 1: 96; Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 2: 244.

ticaretle geçimini sağlıyordu. Evliliğinin üstünden birkaç ay geçmişti ki, Hz. Abdullah ticaret maksadıyla Şam'a gitmişti. Ancak dönüşte rahatsızlanan Hz. Abdullah Medine'de dayılarının evinde hayatını kaybetmiştir. İbn Sad: "Resûlullah (sav.) o günlerde annesinin karnundaydı. Abdullah yirmi beş yaşında vefat etti."⁷⁷ şeklinde bilgi vermektedir.

Hz. Âmine gönül verdiği sevgili eşini yitirmenin ardından başka bir evlilik yapmamış ve başka bir evladı da olmamıştır.

Hz. Âmine hamileliğinin kalan kısmını eşi Abdullah'ın yokluğu ile geçirmiş, doğacak evladı için gördüğü rüyalarla sevindirilmişti. "*Ben atam İbrahim'in duası, İsa'nın müjdesi ve annemin gördüğü rüyayım. Annem rüyasında içinden çıkan bir aydınlığın Sam diyarı saraylarını aydınlattığını belirtmişti. Peygamber anneleri hep böyle rüyalar görürler.*"⁷⁸ Hadisi mukaddes annesinin eşinin vefatı sonrası peygambere olan hamileliği ile teskin edildiğini ifade etmektedir. Resûlullah (sav.) Pazartesi günü, Rebiülevvel ayının 12. gecesinde dünyaya gelmiştir. Hz. Âmine rüyasında gördüğü üzere adını Ahmed koymuştur. İbn Sad, Hz. Muhammed'in "İncil'de vasıfları bulunduğunu, O'nun Hz. İsmail'in zürriyetinden olup isminin "Ahmed" olduğunu bildirmiştir.⁷⁹

Hz. Muhammed altı yaşında iken Hz. Âmine, Medine'ye gitmek üzere yola çıkmıştır. Annesi Ebva köyünde ansızın rahatsızlanınca Hz. Peygamberi bağrına basar ve şu sözleri sarf eder: "Ey çekilen ölüm okundan, Allah'ın lütfu ve yardımı ile yüz deve karşılığında kurtulan zatın oğlu! Allah, seni mübarek ve devamlı kılsın! Eğer rüyada gördüklerim doğru çıkarsa sen, celal ve bol ikram sahibi tarafından Âdemoğluna helal ve haramı bildirmek üzere gönderileceksin. Allah, seni milletlerle beraber devam eden putlardan, putperestlikten koruyacaktır. Her canlı ölür. Her yeni eskir. Her yaşlanan, kocayan zeval bulur, yok olur. Ben de öleceğim; fakat devamlı anılacağım. Çünkü senin gibi temiz bir oğul doğurmuş, arkamda hayırlı bir yadigar bırakmış bulunuyorum."⁸⁰ Hz. Âmine yalnız başına dünyaya getirdiği evladına hem anne hem baba olmuş bir figürdür. Oğlunun fasih bir dil öğrenmesi ve sağlıklı büyüyebilmesi için serin bir beldeye göndererek hasret kalacağını bilen, ancak sabrı ile oğlunun istikbali için onun nübüvvete hazırlığına yardımcı bir annedir. Beslenmesinde anne sütünün mühim olması dolayısıyla sütanneye teslim etmiş ve sık sık ziyaret ederek oğluyla vakit geçirmiştir. Mekke'nin şartları düşünüldüğünde doğum yapan annelerin sütünün gelmiyor oluşu çocuk için büyük sıkıntı idi. Sağlıklı beslenmesi uğruna bu fedakârlık ancak yine annelere mahsustur. Hz. Âmine, oğlunu yanına aldığı anda oyun çağında,

⁷⁷ İbn Sad, *Tabakat*, 1: 87.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 127. 128.

⁷⁹ İbn Sad, *Tabakat*, 1: 92.

⁸⁰ Mustafa Ağırman, "Hz. Peygamber'in Anneleri", *Ekev Akademi Dergisi* 2, no. 32 (2007): 112.

konuşabilen ve ihtiyaçlarını giderebilen bir yaştıydı. Dört yaşından altı yaşına kadar oğluyla olan Hz. Âmine vefat edeceği ânda bile oğlunu düşünmüş ve nasihat ederek ona yol göstermiştir. Anneliğin yüce şanı gereği son nefesler yine evladı için olmuş olsa gerektir.

Hz. Asiye gibi biyolojik olmamakla birlikte psikolojik anne olan bir diğer kadın Hz. Halime'dir. Çocuğun güven ve benliğini inşa ettiği yaş aralığında Hz. Muhammed'i yetiştirmiştir. Kendi çocuklarından üstün tutarak babasız dünyaya gelmiş bir çocuğa sıcak aile ortamı sağlamışlardır. Hz. Halime kızını emzirirken Hz. Muhammed'i de hassasiyet göstererek emzirmiş, emin yurdu olmuştur. Emanet aldığı çocuğa adeta gözü gibi bakarak yetiştirmiş, ileri yıllarda da Hz. Muhammed'den sevgi, saygı ve hürmetle her daim karşılık görmüştür. Kan bağının annelik hissiyatı için şart olmadığını ispatlayan bu anneler, sahiplenişleri ile ve peygamber yetiştiriciliklerindeki eğitim payları ile takdir görmelidirler.

Sonuç

Bu makalede, insan hayatının ve eğitiminin en önemli yapı taşlarından biri olan anne konusu peygamber anneleri üzerinden incelemeye çalışılmıştır. Geçmiş tarihin rol model olmuş peygamber annelerine, hem bireysel hem de toplumsal bir okuma yapmaya çalıştık. Araştırmamız neticesinde peygamber annelerinin yaygın kanaatin aksine, çocuğu sadece büyütüp beslemekle yetinmediğini, onun karakterini ilerideki ağır göreve hazırlayıcı şekilde geliştirip güçlendirdiğini tespit ettik. Bu açıdan peygamber annesinin oğlunun karakter ve kişilik eğitimi açısından önemli bir görev icra ettiğini söyleyebiliriz.

Peygamber annelerinin tarihte bu kadar bilgiyle yer alması bir turnusol kâğıdı olarak İslam tarihinin günümüze ulaşmadaki bilgi eksikliğini teyit etmektedir. Kültürel olarak kadının her cümleye dökülecek olması doğru kabul edilmeyebilir. Bunu farklı coğrafyalarda hala görmekteyiz. Lakin din kültürel bir ayırım kabul etmez ve din cins ayırmadan herkesi sorumlulukta eşit kılmaktadır. Toplumlarda bedenlen olmasa da manen tutunan anneler olduğuna tanıklık ettik. Mayalandığımız kadim hüznü ve gururu hatırladık. Anavatan, Anadolu, Anayasa, Ana konu, Ana fikir, Anatomi, Ana okul, Anakronizm kelimelerinde ANA ile başlanması temel bir değer olduğunun ispatıdır. Hayatın her sahasında ihtiyaç duyulan bu mutlak değer, tarih boyunca hep başrolde yer almıştır.

Tarih, çamurdan bir yaratılışla ilk insanın yaşamına, babası olmaksızın biyolojik yasanın bu kez işlemediği bir aciz bırakmayla insanı şaşırtmış ve düşündürmüştür. Ya da kundaktaki bebeğiyle çölde bırakılan bir kadının "neden" diye sorduktan ve Rabbinin isteği olduğunu öğrendikten sonra ki mutmainliğine şahitlik ettiriyordu. Tarih yaşlanmış bir peygamber ve eşine evlat lütfedilmesinde ve elçilere ilk inanan mübarek kadınlara tanıklık ettirdi.

Nil'in serin sularına bırakılan bir bebeğin ardından endişe duyan merhamet sahibi annenin vahiy ile teskin edilmesine, sarayda büyüttüğü oğlunun peygamberliğine iman edenlerden olan mübarek annenin gözünü kırpmadan şehit oluşuna tanık olduk.

Ana baba ve evlatlarımızı seçemeyişimiz insanın "insan olma" yolundaki eğitiminin önemli sınırlamalarından biridir.⁸¹ Ana baba evladını seçmezken, evlat da ana babasını seçmekte serbest kılınmamaktadır. İnsanlığın kutlu önderlerini dünyaya getiren nezih hayat sahibi peygamber anneleri, sosyal ve psikolojik destekle evlatları peygamberlerin hep yanında var olan anneler olmuşlardır. Sevgileri, yalnızlıkları, gözyaşları, kusurları, zaafı, hedefleri ve verilmiş emre itaatleri ile topyekûn teslimiyet timsalleridirler. Çalışmamızda peygamber annelerinin yaşadıkları dönem ve o dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak bir araştırma sunmaya çalıştık. Vahye dayalı kaynaklarda bu sahada pasif kalmamış anneleri işledik. Annelik kurumunun toplum düzeninin oluşumuna doğrudan etki ettiği bilinen bir gerçektir. Napolyon'un "Sağ eliyle beşik sallayan kadın, sol eliyle dünyayı idare eder."⁸² sözü tüm cihanda annelik kurumunun gücüne örnektir.

Peygamber annelerinin iz bırakan örnek tutumlarını incelediğimiz çalışmamızda, Hz. Havva'dan başlayarak Hz. Âmine'ye kadar tarihi bir bakış açısı yakalanmaya çalışılmıştır. Hz. Musa'nın annesinin yavrusunu koruması ve tehlikelere göğüs germesi, Hz. Asiye'nin iman ettiği oğlu uğruna can vermesi, Hz. Meryem'in Hz. İsa'nın misyonunu tam yapabilmesi için kötü insanların iftiralarına katlanması, Hz. Âmine'nin oğlunun sağlıklı ve fasih dilli olması için gurbete rıza göstermesi, son nefesinde dahi oğlu Hz. Muhammed'e annelik içgüdüğü ile nasihat ederek yol göstermesi her çağın ve her toplumun annelik müessesinde şaşmaz bir ilkeyi sunmaktadır. Peygamber annesi olmanın getirdiği sorumluluk yetiyecek olan elçinin mayasını oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Ağırman, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anneleri". *Ekev Akademi Dergisi* 2, no. 32. (2007).
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybâni. *el-Müsned*. Neş. Ebû Hacir Muhammed Said Besyûni. Beyrut: y.y. 1405/1985.
- Ahmed b. Hanbel. (v. 241/855). *el-Müsned*. I-V. İstanbul: 1402/1982.
- Alusî, Şihabuddin Seyyid Mahmud. *Ruhu'l-Me'ani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesani*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi ty. 1-30.

⁸¹ Fatma Asiye Şenat, "Kur'an'ın Ana Babaya İhsan İlkesinin İtaate Dönüşümü ve Geleneğe Etkisi" *Marife Dergisi*, 6, no. 1 (2006): 4.

⁸² Musa Carullah, *Hatun* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 44.

- Apak, Âdem. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Camiu's-Sahih.1-8*. İstanbul: Çağrı Yayınları.1992.
- Campbell, Joseph. *Yaratıcı Mitoloji*. çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Yayınları, 1994.
- Carullah, Musa. *Hatun*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Farsi, Moşe. *Tora ve Aftara*. Ankara: Gözlem Yayınevi, 2009.
- Günaltay, Şemsettin. "İslam'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri". Konya: *Marife Dergisi* 3 (2002).
- Gürkan, Salime Leyla. "Misak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, 30: 172-173.
- Hakim, el-Hafız Ebu Abdillâh en-Nisaburi. *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*. 1-4. Beyrut, by.
- Harman, Ömer Faruk. "Asiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1991.
- Harman, Ömer Faruk. "Havva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1991.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Ebu Bekir b. Hasan. *Mukaddime*. Ankara: Yason Yayınları, 2016.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemaluddin Abdülmelik Humeyri. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Beyrut: 1936.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Munî'el-Hâsimî. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1968.
- İbn'ul-Cevzi, Ebi'l-Ferec Abdirrahman Ali b. Muhammed Cevzi. *Zâdü'l-Mesîr*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- İbnu'l Esir, Ebu'l- Münzir Hişam b. Muhammed. *el-Kamil fit-Tarih*. 1-10. thk. Ebu'l-Fida Abdullâh el-Kadi. Beyrut: Daru'l Kütübi'l- İlmiyye, 1987.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Kitab-ı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi. 2. Basım, 2003.
- Köksal, Asım. *İslam Tarihi*. Şamil yayınları, İstanbul: 1981.
- Kur'an'ı Kerim Meali. çev. Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2007.
- Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed. *el-Cami'li Ahkami'l-Kur'an*. Kahire: 1967.

- Kuzgun, Şaban. "Hâcer". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Müslim, İbn Haccâc Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Sa'lebi, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîrî-Kur'ân*. thk. İmâm Ebû Muhammed b. Â'sûr. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Swidler, Leonard. *Women in Judaism The Status of Women in Formative Judaism*. United States of America: The Scarecrow Press, 1976.
- Şenat, Fatma Asiye. "Kur'an'ın Ana Babaya İhsan İlkesinin İtaate Dönüşümü ve Geleneğe Etkisi". *Marife Dergisi*. 6, no. 1 (2006).
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-Beyân fi Tevîli'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ahmed Şâkir. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. çev. Zâkir Kadiri Ugan-Ahmet Temir (İstanbul: MEB Yayınları, 1991).
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs, h.1387.
- Tan, Zeki. "Mekki Ayetlerde Kadın Tasavvuru İnşasında Ahlaki Zemin". *Kur'an Nüzulunun Mekke Dönemi Sempozyumu*. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Tevrat. The Bible Society in Turkey, 1200.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâr-u İhyâi't Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Tümer, Günay. "Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1998).
- Yıldırım, Nur. *Cahiliye Toplumunda Kureys Kadını*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.
- Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîli fi Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî. 1407/1986.

VAHYİN KAYNAĞI İLE ALICISI ARASINDAKİ KARŞILAŞMANIN HZ. MUSA VE HZ. MUHAMMED ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN MUKAYESELİ İNCELEMESİ*

Emine Türkoğlu

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

turkoglu16@gmail.com

Orcid: 0000-0001-8012-5206

Öz

Bu makalede vahiy alan peygamber ile vahyin kaynağı olan Allah'ın karşılaşma şeklini, bu karşılaşmanın peygamber üzerindeki etkilerini Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in vahiy tecrübeleri üzerinden tespit etmeye çalıştık. Vahyin kaynağının aynı olması, bizi vahyin alıcısı olan peygamberlerde benzer tecrübelerin yaşanmış olabileceği varsayımına götürmüştür. Bu varsayımın iki peygamberin vahiy yoluyla aldıkları kutsal kitaplarda ve onları açıklamak için yazılan eserlerde doğrulanıp doğrulanmadığını tespit etmek istedik. Hz. Musa'nın ilk vahyi Tur Dağında, Hz. Muhammed'in ise Nur Dağında alması, bu ilk karşılaşmada Allah ile baş başa kalmaları ve karşılaşmanın her iki nebide de derin ürperti ve etkiler oluşturmaları, varsayımımızı doğrulayan belli başlı kanıtlardır. Çalışmamızda ayrıca Allah'ın vahyettiği peygambere nasıl davrandığı, vahiy almanın başarılı bir şekilde gerçekleşmesini sağlayacak ortam ve şartların sağlanıp sağlanmadığı, sağlandıysa iki peygamber özelinde bunların neler olduğu araştırılmıştır. Her iki peygamberin risalet için seçtikleri tarihsel dönem, coğrafya ve toplum etkenlerinin vahyin kaynağı ile karşılaşma keyfiyetini tecrübe düzeyinde etkileyip etkilemediğini, karşılaşmadaki benzerlik ve farklılıkların neler olduğu da incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Vahiy, Vahyin Kaynağı, Vahyin Alıcısı, Hz. Musa, Hz. Muhammed

A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE ENCOUNTER BETWEEN THE SOURCE AND RECIPIENT OF THE REVELATION, BASED ON THE EXAMPLES OF THE PROPHET MOSES AND THE PROPHET MUHAMMAD

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 29 Temmuz/July 2020; **Kabul/Accepted:** 16 Eylül/September 2020; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atf/Cite as:** Türkoğlu, Emine. "Vahyin Kaynağı ile Alıcısı Arasındaki Karşılaşmanın Hz. Musa ve Hz. Muhammed Örnekleri Üzerinden Mukayeseli İncelemesi". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036968>

Summary

Therefore, as we have clearly stated in our article, the target audience and the environment in which the revelation emanates is one of the issues to be taken into consideration.

Hz.Moses and Hz.Muhammad is the one who knows the society to which he will convey the revelation best. As a matter of fact, the prophets were brought up in those societies and they were able to read the target audience sociologically and psychologically in the best way.

At this point, which we find remarkable regarding the quality of revelation, the prophet must be in harmony with the mass to which he will convey the revelation. Otherwise, even if the desired will not come true, it will bring certain problems with it.

Considering the cynical and arrogant attitudes of the Israelites and having a lisp of the Prophet Moses' language, it is striking that God alone conveyed the revelation to Moses. Generally, it is the case that Prophet Moses received the revelation while in seclusion. It must be a blessing to the messenger of Allah that Moses, who sees the lisper in his language as an obstacle for him and asks his brother Harun from Allah as a helper, as a leader, in seclusion. The similarities in certain issues related to revelation are due to the similarity of the source, the recipient and the addressed audience. The mass addressed by the Prophet Moses and the Prophet Muhammad is also similar in terms of the issues they insist on. As we mentioned in our study, Hz.Moses and Hz.Muhammad also fought against the pagan belief. The audience they address have agreed on the same belief for centuries. When faced with an opposing attitude, it does not seem possible that their reaction is very moderate and positive. However, it is possible to see similarities as well as differences. Differences arise from some ontological, sociological and psychological conditions. In our article, we tried to focus on the differences in general terms.

With regard to similarities, the creator combined the encounter that will take place while preparing the first revelation of his prophet with the mountain element and preferred the calm environment in this way. So we can say that it is the best choice for its prophet. The mountain element, which we focus on sensitively throughout our work, is important in terms of the nature and quality of revelation. The mountain is one of the most important elements among the two prophets. As a matter of fact, whenever prophets retreated, they received revelation. It is emphasized in these matters that the environment is important in terms of conveying the divine address. The creator prepared the prophet psychologically and then conveyed the revelation to the prophet. It should be noted here that the prophet is also a human being.

Revelation is a psychological phenomenon that cannot be tolerated by every human being. Therefore, Allah deems a preliminary preparation appropriate.

We tried to collect the factors affecting the experiences of the Prophet Moses and the Prophet Muhammad under certain headings in terms of the pleasure of encountering the source of revelation. We analyzed it comparatively. We have mentioned how similar or different these factors are. We focused on the causes and effects of their similarities and differences as much as possible. While trying to understand the nature and condition of revelation through two prophets, we mostly benefited from the Torah and the Qur'an. When we look at these two scriptures that we refer to, we analyzed the similarities and differences. The similarities are clear in the two scriptures. We would not be wrong if we say that this situation is an indication that the source is the same. Although we witness differences from time to time, we are of the opinion that these differences are due to the understanding and comprehension of the people who receive revelation. This situation is present in the title of the mass to which the revelation is transmitted, which is among the factors we analyzed. In our study, it was also investigated how Allah treated the prophet revealed, whether the conditions and conditions were provided to ensure successful revelation and, if so, what these were in particular to the Prophet Moses and the Prophet Muhammad. We tried to reveal whether the historical period, geography and social factors in which both prophets were chosen for the prophethood affect the state of encounter with the source of revelation at the level of experience, and what the similarities and differences are.

Keywords: Tafsir, Revelation, Release Source, Revelation Receiver, Hz. Moses, Hz. Mohammed

Giriş

Makale çalışmamızın amacı, vahyin kaynağı olan Allah ile vahyin alıcısı olan peygamber arasındaki karşılaşma keyfiyetini Hz. Muhammed ve Hz. Musa örnekleri üzerinden karşılaştırmalı olarak ortaya koymak; benzerlik ve farklılıkları tespit etmektir. Bu çalışma boyunca sadece İslami kaynakları değil, Yahudilik kaynakları da kullanılacağı için bilgilerin İslam dini açısından doğruluğu ya da yanlışlığına odaklanmayacağız. Yahudilik doğuştan semavi din iken tarihi süreçte bazı bozulmalar yaşadığı için ister istemez bazı dinî bilgi ve tarihî haberlerin İslam'ın sahih kaynaklarına aykırı düşme durumları ile karşılaşabilmektedir. Biz çalışmamız boyunca İslami kaynaklarla örtüşmeyen bu tür hususlara değineceğiz. Çalışmamızın kapsamı, genel olarak vahiy değil, vahyin gönderici ile alıcı arasındaki karşılaşma hali ve bunun iki peygamber özelindeki tezahürleriyle sınırlı olacaktır. Bu nedenle vahye dair her husus burada gündeme getirmeyeceğiz. Genel olarak vahiy ve vahyin

çeşitli boyutları ile ilgili hem Türkçede hem de Arapça ve İngilizce gibi diğer dillerde çok sayıda araştırmalar mevcuttur. Çalışmamızın onlardan ayrılan yönü, Allah ile peygamberin vahiy tecrübesi özelinde karşılaşmasını çeşitli yönleriyle araştırması ve incelemesidir. Araştırmamız vahyin mahiyetinden ziyade keyfiyetini konu aldığı için burada vahye dair birçok ıstılahı ele almayacağız.

Yazılı kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, insanlık tarihinin en eski dönemlerinden beri insan kendinden yüce bir varlığa inanma ihtiyacı duymuştur. Sığınma, bağlanma, tapınma ve aidiyet duygusu insanlığında var olan fitri bir gereksinimdir. Yaratıcının kendisine bahsettiği akıl nimeti ile sorgulamaya, araştırmaya ve mukayese etmeye eğilimli olan insan, hayatı boyunca hep bir arayış içinde olmuştur. Bu süreç insanlığın atası olan Âdem'den bu yana hiç değişmeden böyle devam etmiştir. İnsanın anlam arayışı ve kendini özel hissetmesi varoluşun temel esasları arasında yerini almıştır. Yaratıcı da insanın bu gereksinimi sağlıklı bir şekilde yürütebilmesi için vahiy ile yol göstermiş, Allah ile insan arasındaki iletişim bu şekilde gerçekleşmiştir. İnsanın başboş olmadığını, yüce bir yaratıcı tarafından var edildiğini ve daima onun gözetiminde olduğunu bilmesi, onun varlığını anlamlandırmasına ve yaptığı her davranışın karşılık göreceği bilinciyle yaşamasına yardımcı olmuştur.

Vahiy kelimesinin aslı, hızlı gösterilen işarettir. Bu anlamda; hızlı bir iş denilmektedir. Bu işaret de, ima, kinaye ve üstü kapalı söylemek şeklinde olabilir. Herhangi bir cümle oluşturmayan salt bir seale, bazı organlarla işaret etmek şeklinde veya yazarak da olabilir.¹

Ayrıca “vahy” kelimesi, lügatte; söz,² gizli konuşmak, fısıldamak³, ilham etmek,⁴ emretmek,⁵ ima ve işaret etmek,⁶ gibi anlamlara gelmektedir.⁷ Terim olarak vahiy ise, “Allah Teâla'nın şeriat ve diğer diğer haberlerden tebliğini istediği şeyi nebilerine gizlice bildirmesidir. Bunun Allah tarafından olduğuna nebilere katı ve zarurî bir ilim hâsıl olur.”⁸

Kur'an'a göre vahiy, Allah'ın Cibril aracılığıyla peygamberlerine ilettiği emirlerdir.⁹ Allah kendi irade ve kararıyla her kavme peygamber göndermiş, peygamberler de tebliğ görevlerini hakkıyla yerine getirmişlerdir. Kur'an'da

¹ Rağib el-İsfahani, *Müfredat/Kur'an Terimleri Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1140.

² Zilzal 99/5.

³ Enam 6/112.

⁴ Mâide 5/111; Nahl 16/68.

⁵ Fussilet 41/12; Enam 6/121.

⁶ Meryem 19/11.

⁷ Bk. Rağib el-İsfahâni, *Müfredat*, 1140-1142.

⁸ Ziya Kazıcı, *Misyonerlik ve Tebliğ Açısından Incil-Kur'an*, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2013), 38.

⁹ Bakara 2/97; Necm 53/5-6; Tekvir 81/19-21

vahiy ayeti olarak bilinen ilgili ayetin Allah'ın elçileri ile nasıl konuştuğu ifade edilmektedir. Ayette aktarıldığı gibi Allah bir beşer ile ancak "doğrudan, perde arkasından, ya da bir elçi aracılığıyla konuşmaktadır.¹⁰ Vahiy Tevrat'ta da Tanrı'nın güvencesi altındaki bilgilerin iletilmesiyle sınırlı görülmemiş, aksine Tanrı'nın kendisini açıklamak üzere insanla karşılaşması şeklinde ifade edilmiştir.¹¹

1. Vahyin Alıcısı Olarak Hz. Musa'nın Vahyin Kaynağı ile Karşılaşma Keyfiyeti

Hem Kur'an'da hem de Tevrat'ta ifade edildiği üzere Hz. Musa'nın Allah ile karşılaşması esnasında birtakım haller meydana gelmiştir. Tevrat'ta bu durum şöyle anlatılmaktadır: *"Kırk yaşını doldurunca Musa'nın yüreğinde öz kardeşleri İsrailoğulları'nın durumunu yakından görme arzusu doğdu. Onlardan birine haksızlık edildiğini gören Musa, onu savundu. Haksızlığı yapan Mısırlıyı öldürerek ezilenin öcünü aldı. 'Kardeşlerim Tanrı'nın benim aracılığımla kendilerini kurtaracağını anlarlar' diye düşünüyordu. Ama onlar bunu anlamadılar. Ertesi gün Musa, kavga eden iki İbrani'yle karşılaşınca onları barıştırmak istedi. 'Efendiler' dedi, 'Siz kardeşsiniz. Niye birbirinize haksızlık ediyorsunuz? Ne var ki, soydaşına haksızlık eden kişi Musa'yı yana iterek, 'Kim seni başımıza yönetici ve yargıç atadı?' dedi. 'Yoksa dün Mısırlıyı öldürdüğün gibi beni de mi öldürmek istiyorsun?' Bu söz üzerine Musa Midyan ülkesine kaçtı. Orada gurbette yaşadı ve iki oğul babası oldu.*

"Kırk yıl geçtikten sonra Musa'ya, Sina Dağı'nın yakınlarındaki çölde, yanan bir çalının aleoleri içinde bir melek görüldü. Musa gördüklerine şaştı. Daha yakından bakmak için yaklaştığında, Rab ona şöyle seslendi: 'Senin atalarının Tanrısı, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı benim.' Korkuyla titreyen Musa bakmaya cesaret edemedi. Sonra Rab, 'Çarıklarını çıkar! Çünkü bastığın yer kutsal topraktır' dedi. 'Mısır'da halkıma yapılan baskıyı yakından gördüm, iniltilerini duydum ve onları kurtarmaya geldim. Şimdi gel, seni Mısır'a göndereceğim.'

"Bu Musa, 'Kim seni yönetici ve yargıç atadı?' diye reddettikleri Musa'ydı. Tanrı onu, çalıda kendisine görünen meleğin aracılığıyla yönetici ve kurtarıcı olarak gönderdi. Halkı Mısır'dan çıkararak, orada, Kamış Denizi'nde ve kırk yıl boyunca çölde belirtiler ve harikalar yapan oydu. İsrailoğullarına, 'Tanrı size kendi kardeşlerinizin arasından benim gibi bir peygamber çıkaracak' diyen Musa odur. Çöldeki topluluğun arasında yaşamış, Sina Dağı'nda kendisiyle konuşan melekle ve atalarımızla birlikte bulunmuş olan odur. Bize iletmek üzere yaşam dolu sözler aldı.¹²

Tevrat'taki bu ayetlerden Hz. Musa'nın büyük bir şaşkınlık ve hayrete düştüğünü anlıyoruz. Ayetlerde ayrıca onun korkusundan başını kaldıramadığı da ifade edilmektedir. Beşer olarak Musa'nın içinde bulunduğu duruma

¹⁰ Şûrâ 42/51.

¹¹ Çıkış 24/9-11; 33/11; Sayılar 12/6-8; Tesniye 34/10.

¹² Elçiler'in İşleri 7/23-39.

verdiği tepki ilk karşılaşmadan dolayı beliren insani tepkilerdir. Ancak zamanla bu tepkinin daha kontrol edilir bir hal aldığı anlaşılmaktadır. Akabinde Hz. Musa, melek aracılığı ile vahye muhatap olmuştur.

Hz. Musa'nın vahiy almak üzere Allah ile ilk karşılaşması, Kur'an'da da benzer ifadelerle anlatılmıştır: *"Sana Musa'nın haberi geldi mi? Hani bir ateş görmüştü de, ailesine şöyle demişti: "Durun, bir ateş gördüm; umulur ki size ondan bir kor getiririm veya ateşin yanında bir yol gösterici bulurum." Ona doğru gidince, kendisine şöyle seslenildi: "Ey Musa. Gerçekten ben senin Rabbinim. Ayakkabılarını çıkar; çünkü sen, kutsal vadi Tuva'dasın. Ben seni seçmiş bulunuyorum; bundan böyle vahyolunanı dinle. Gerçekten ben, Allah'ım, benden başka ilah yoktur; öyleyse bana ibadet et ve beni zikretmek için dosdoğru namaz kıl."*¹³

Pasajlar dikkatle karşılaştırıldığında iki ilahi kitapta da Allah'ın Hz. Musa'ya benzer şekilde hitap ettiği ve Hz. Musa'nın verdiği tepkilerin de benzer olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Musa'nın burada Allah ile konuşması, perde arkasından vahiy şeklinde tezahür etmiş görünmektedir. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır:

*"Musa, belirlediğimiz yere (Tur'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi.*¹⁴ Görüldüğü gibi Allah her ne kadar dağa tecelli ettiyse de Hz. Musa, Allah'ın suretini görememiş, görülemeyeceğini anladığı için kendince bundan suçluluk duyarak üzüntüsünü bildirmiştir. Yüz yüze bir konuşma olmamıştır. Allah'tan insana doğru böyle bir iletişimin gerçekleşmesi ontolojik olarak mümkün değildir.

Kur'an'a baktığımızda; Hz. Musa'ya, önce Allah'ı birlemesi ve ardından kendisinin ve diğer müminlerin bağışlanmasını istemesi emredilmektedir.¹⁵ Nitekim Kur'an'da anlatıldığına göre Hz. Musa'ya gelen ilk vahiy şu şekildedir: *"Ateşe vardığı zaman şöyle çağrıldı: Ey Musa! Ben şüphesiz senin Rabbinim.*

¹³ Taha 20/9-14.

¹⁴ A'raf 7/143.

¹⁵ Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 23.

Hemen ayakkabılarını çıkar, çünkü sen kutsal bir vadi olan Tuva'dasın. Ben seni seçtim, şimdi (sana) vahyolunacak şeyleri dinle."¹⁶

*"Oraya gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: "Ey Musa! Muhakkak ki ben yalnızca âlemlerin rabbi olan Allah'ım."*¹⁷

"Musa, tayin ettiğimiz vakitte (Tur'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu."¹⁸

Allah, ilk vahyinde Hz. Musa'ya önce kendini tanıtmış, akabinde onu elçi olarak seçtiğini ifade etmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. O da Tevrat'ta ifade edilen "insanla karşılaşması" ibaresinin bedenen yani cismani formda değil, vahye muhataplık manasında olduğudur.

Tevrat'ın Çıkış kitabında, Yahve'nin buyruklarını taşıyan taş levhalarını vermek için Musa'yı yanına çağırdığı ve ona iki levha verdiği, ancak kavminin puta tapmasına kızan Musa'nın levhaları yere atıp kırdığı yazılıdır.¹⁹ Kur'an'da levhaların öfkesi geçince Hz. Musa tarafından tekrar alındığı bildirilmektedir.²⁰

2. Vahyin Alıcısı Olarak Hz. Muhammed'in Vahyin Kaynağı ile Karşılaşma Keyfiyeti

Peygamberler, insanları, doğru yoldan saptıklarında yeniden hak dinin yoluna çağırان kimselerdir. Kitaplar, kalıcı unsurlar olarak indirilmiş, değişip bozuldukça yenisi gönderilmiştir. Bir sonraki kitap, öncekini düzelterip bazı hükümlerini kaldırır, tamamlar, yeniler.²¹ Hz. Muhammed de şirk inancına sahip Mekke halkının peygamberi idi. Her ne kadar Mekke ilk mabedin inşa edildiği yer olsa da insanlar zamanla mabedin inşa amacından sapmışlardı.²² Bu sapkınlık içinde Hz. Muhammed belki de risaletin bir tecellisi olarak zaman zaman şehrin kalabalık ve bunaltıcı atmosferinden uzaklaşır, Hira mağarasına çekilirdi. Yine bir gün Hira mağarasında inziva halindeyken Cebrail, Allah'ın emri ile ona seslendi.²³

İlk vahiy, Hz. Peygamber'e çok tuhaf ve ürkütücü bir biçimde "Yaratan Rabbinin adıyla oku!"²⁴ şeklinde geldiğinde, daha önce böyle bir şeyi hiç

¹⁶ Tâhâ16/11-13.

¹⁷ Kasas 28/30.

¹⁸ A'raf 7/143.

¹⁹ Çıkış, 24/12-14.

²⁰ A'raf 7/154.

²¹ Günay Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, no. 1, (Nisan 1987)

²² Âl-i İmran 3/96.

²³ Bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel, (İstanbul: Azim Yayınları, 2014), 350, 351.

²⁴ Alak 96/1.

yaşamamış olan Peygamber korktu. Kendine güvenini kaybetti; huzursuz oldu, gerildi ve sıkıntıya düştü. Kısacası, o da, bu garip tecrübeyi nasıl yorumlaması gerektiğini bilmiyordu.²⁵ Bu tecrübe Buhârî’de şöyle aktarılmaktadır:

“Allah Resulü’ne vahiy olarak ilk başlayan şey uykuda gördüğü salih rüyalar idi. Gördüğü her rüya sabahın aydınlığı gibi aynen çıkardı. Sonra ona yalnızlık sevdirdi. Artık Hira mağarasında yalnızlığa çekilir, oradan ailesinin yanına gelinceye kadar sayısı belirli gecelerde ibadet eder ve (ailesinin yanına döndükten bir süre sonra) yine azık alıp mağaraya geri giderdi. Sonra yine Hatice’nin yanına dönüp, bir o kadar zaman için azık tedarik ederdi. Nihayet Allah Resulü bir gün Hira mağarasında bulunduğu sırada Hak kendisine geldi. Ona melek geldi ve “Oku!” dedi. O da: “Ben okuma bilmem” cevabını verdi. Hz. Peygamber buyurdu ki: “O zaman melek beni alıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra bırakıp yine: “Oku!” dedi. Ben de ona: “Ben okuma bilmem” dedim. Yine beni alıp ikinci defa takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra beni bırakıp yine: “Oku!” dedi. Ben de: “Okuma bilmem” dedim. Beni alıp üçüncü defa sıktı. Sonra beni bırakıp: “Yaratan Rabbinin adıyla oku. O insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku, Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. O, kalemle (yazı yazmayı) öğretendir, insana bitmediğini O öğretti.”²⁶ dedi. Bunun üzerine Allah Resulü yüreği titreyerek korku içinde döndü ve eşi Hatice binti Huveylid’in yanına giderek “Beni örtün, beni örtün!” dedi. Korkusu geçinceye kadar onu örttüler. Sonra Hz. Peygamber başından geçenleri Hz. Hatice’ye anlatarak “Kendimden korktum” dedi. Hz. Hatice: “Hayır, korkma! Allah’a yemin ederim ki, Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten aciz olanların yüklerini çekersin, yoksula verirsin, hiçbir şeyi olmayana bağışta bulunursun, misafiri ağırlarsın, bir felakete uğrayana yardım edersin” dedi. Bundan sonra Hz. Hatice, Hz. Peygamber’i alıp amcasının oğlu Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdüluzza’ya götürdü. Bu zat, cahiliye zamanında Hıristiyan olmuş bir kimse olup İbranice yazıyı bilir ve İncil’den de bazı şeyleri İbranice okur ve yazardı. O sırada Varaka gözleri sonradan görmez hale gelmiş bir ihtiyar idi. Hatice Varaka’ya: “Amcamın oğlu! Dinle bak, yeğenin neler söylüyor” dedi. Varaka: “Yeğenim, ne görürsün/gördün?” diye sordu. Hz. Peygamber başından geçenleri anlattı. Bunun üzerine Varaka şöyle dedi: “Bu gördüğün, Allah’ın Hz. Musa’ya gönderdiği Nâmus’tur. Keşke senin davet zamanında genç olsaydım! Kavminin seni bu şehirden çıkaracakları zaman keşke hayatta olsam!” Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Onlar beni buradan çıkaracaklar mı ki?” diye sordu. Varaka da:

²⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşat Atalar (İstanbul; Pınar Yayınları, 2014), 167.

²⁶ Alak 96/1-5.

“Evet, senin getirdiğin bu dava ve mesaj ile gelen herkes, her peygamber, düşmanlığa uğramıştır. Şayet senin davet günlerine yetişirsem, sana elimden gelen yardımı yaparım.” dedi. Çok geçmeden Varaka vefat etti ve o sıralarda bir süreliğine vahiy de kesildi.”²⁷

Bu anlatımdan Hz. Muhammed’in vahye muhatap olduktan sonra korktuğu ve eşi Hz. Hatice’ye başından geçenleri anlattığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’e Hira’da vahiy meleğinin gelmesiyle ilgili Buhârî ve Müslim’de rivayet edilen başka hadisler de vardır. Mesela Câbir b. Abdullah el-En-sari’nin bildirdiğine göre Hz. Peygamber kendisine gelen vahyin kesildiği fetret döneminden bahsederken şöyle demiştir: “Yolda yürürken gökten gelen bir ses işittim. Başımı kaldırıp baktığımda bir de ne göreyim! Hira’da bana gelen melek gök ve yer arasında bir taht üzerinde oturuyor. Korktum ve eve gelip “beni örtün, beni örtün” dedim. Bunun üzerine Allah Teâla Müddessir suresinin ilk ayetlerini indirdi. Ardından vahiy durmaksızın gelmeye başladı.²⁸ Konu ile alakalı Kur’an’da ayetler de mevcuttur. Allah bu ayetler ile Hz. Muhammed’in vahiy tecrübesinin nasıl meydana geldiği hakkında bizlere haber vermektedir. Ayrıca fiziksel ve psikolojik olarak hangi halelerin kendinde zuhur ettiğini de ayetlerden anlamak mümkündür.²⁹

Vahiy, Allah’ın ilk insana ilettiği mesaj ile beşeriyetin gündemine girmiştir. Yaraticının, insan ile vahiy yoluyla iletişime geçmesi, yarattığı insana yüklemiş olduğu değeri, insanın bu hayattaki önemini ve dünyada üstlenmiş olduğu misyonu fark etmesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. İlk insandan beri, belli aralıklarla fakat kesintiye uğramadan süregelen bu iletişim, insanlara rehberlik etmektedir.³⁰ Vahyin Kur’an’da ima etmek, işaret etmek, emretmek, ilham etmek³¹ gibi anlamlarda farkı kullanılışları mevcuttur. Ancak vahiy denildiği zaman hatıra gelen “Allah’ın Cibril aracılığıyla peygamber olarak seçtiği elçisine ilettiği emirlerdir.³² Bu mesaj hiçbir değişikliğe uğramaksızın hedef kitleye ulaştırılır. Hangi semâvî din olursa olsun hâl böyledir. Çünkü mesajın kaynağı aynı, peygamber nitelikleri aynıdır. Vahiy de iletilen mesajdır ki yalnızca içerik hedef kitleye göre farklılık arz eder.

Vahiy Allah’a ait kelimadır, ilahi zatta mevcut manaların lafza dökülmüş şeklidir ve Cebrail vasıtasıyla peygamberlere indirilmiştir. Peygamberin ruhuyla irtibat kurup ona Allah’tan aldığı lafızları öğreten Cebrail vahyi doğrudan Allah’tan alabileceği gibi Levh-i Mahfûz’dan da alabilir. Asıl ilahi kelam

²⁷ Buhari, “Bed’u’l-Vahy”, 3.

²⁸ Buhari, “Bed’u’l-Vahy”, 4.

²⁹ Müzzemmil 72/1, 5; Tevbe 9/40; Şuara 26/193Necm 53/5-18.

³⁰ Mehmet Akif Ceyhan, “Allah İnsan İletişimi Açısından Vahiy”, *Kader Dergisi* 6, no. 2, (2018): 350.

³¹ Maide 5/111; Nahl 16/68; Meryem 19/11; Fussilet 41/12; En’am 6/112,121.

³² Nisa 4/105; Mâide 5/67.

Allah'ın zatındaki manalardır, harf ve seslerden meydana gelen lafza mecazen kelam denilmiştir.³³

İslam'da vahiy anlayışı Şûra suresi 51. ayette anlatıldığı gibi açıklanmaktadır. Ayet metni şöyledir:

*“Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da O'nun bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.”*³⁴

Ayette bildirilen vahyin indiriliş şekillerinde;

- 1) Vahiy ile ifadesi, ilham manasında,
- 2) Perde arkasından ifadesi, kendini göstermeden seslenerek manasında,
- 3) Bir elçi aracılığı ile ifadesi ise bildiğimiz terim anlamında peygamberlerine gönderdiği ilahi kelamı manasında kullanılmıştır.³⁵

Burada Allah'ın “hiçbir Peygamber ile” ifadesini değil “hiçbir beşer ile” ifadesini kullanmış olması önemli bir detaydır. Ayette ifade edilen Allah ile peygamberin irtibatı değil, Allah ile insanın irtibatıdır.

Hiz. Muhammed'e ilk vahiy melek vasıtası ile gelmiştir. Yani Hiz. Muhammed, yaratıcı ile birebir karşılaşmamış, aracı vasıtası ile iletişim kurmuştur. Akabinde diğer şekillerde de vahye muhataplığı devam etmiştir.³⁶ Bu muhataplık özelinde yaratıcı kaynak, Hiz. Muhammed ise alıcı konumundadır. Anlaşılabileceği gibi yaratıcı ile karşılaşmasında peygamber vahye mazhar olmaktadır. Ayrıca Hiz. Muhammed'in vahyin kaynağı ile karşılaşmasını anlamak için ne şekillerde vahye muhatap alındığına bakmak gerekir.

Hiz. Muhammed'e vahyi Cibril getirmiştir. Her ne kadar Hiz. Muhammed vahyin kaynağı olan Allah ile bizatihi konuşmamış olsa da Cibril bu iletişimi sağlayan en büyük faktör olmuştur. İlk karşılaşmada peygamber korkmuştur. Bakıldığında vahiy sıradan bir beşerin kaldıracağı bir husus değildir. Ancak vahiy zamanla hangi peygambere gelirse gelsin onu söz yerindeyse terbiye etmiştir.

Hiz. Peygamber vahiy alma anında beşeri özelliklerinin dışına çıkarak tamamen ilahi iradenin yönetimine girmekte ve Cibril'in getirdiği vahyi Resulullah, onunla aynı seviyeye geldikten sonra almaktaydı.³⁷

Vahiy ne zaman ne şekilde gelirse gelsin Hiz. Peygamber'de farklı haller meydana gelmiş, terlemiş, hatta rivayete göre vahyin deve üzerinde iken geldiği esnada vahyin ağırlığından dolayı devenin dizlerinin üzerine çöktüğü

³³ Ebû Hanîfe, *Fıkhü'l-ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde)*, nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz (İstanbul: 2008), 71.

³⁴ Ayrıca bk. Bakara 2/253; Nisâ 4/163; A'raf 7/143.

³⁵ Bakara 2/97; Maide 5/111; Nahl 16/68; Şura 42/143; Necm 53/5,6; Tekvir 81/19-21.

³⁶ Bk. Şûra 42/51.

³⁷ Süleyman Gümrükçüoğlu, “Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları”, *Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6, no. 4, (2013): 848-849.

bildirilmiştir. Nitekim vahiy, Allah Rasûlü deve üzerinde iken geldiğinde, hayvan vahyin ağırlığına tahammül edemez, dizleri bükülür ve çökerdi. Örneğin Hz. Peygamber, Adbâ isimli devesinin üzerinde bulunduğu sırada Mâide suresinin üçüncü ayeti nazil olmaya başlayınca Adbâ'nın ayakları kırılacak gibi olmuş, Allah Resulü, devenin üzerinden inmişti.³⁸ Kişide meydana gelen bu haller vahyin keyfiyetinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

3. Vahyin Kaynağı ile Karşılaşma Keyfiyeti Bakımından Hz. Musa ile Hz. Muhammed'in Tecrübeleri Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar

Gerek vahyin kaynağı ile karşılaşma gerekse peygamberlerin bu muhataplığın akabinde sergiledikleri tutum ve davranışlarda benzer noktalar olduğu kadar farklılıkların da bulunduğu görülmektedir. Tevrat ve Kur'an'ın yanında Yahudilik ve İslam'ın dinî literatürlerindeki vahyin kaynağı ile karşılaşma keyfiyeti hususunda benzerliklerin ve farklılıkların olduğunu görmekteyiz.

3.1. Vahyin Kaynağı ile Karşılaşma Keyfiyeti Bakımından Hz. Musa ile Hz. Muhammed'in Tecrübeleri Arasındaki Benzerlikler

1) Dağ Unsuru

Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in vahiy ile ilk karşılaşmalarına baktığımızda dikkat çeken ilk unsur "dağ"dır. İlk vahyin Hz. Musa'ya Tur Dağında, Hz. Muhammed'e Nur Dağında geldiği bilinmektedir. Dağlar farklı olsa da iki peygamberin vahiy tecrübesinde dağ unsuru aynen bulunmaktadır. Hz. Muhammed'e ve ona bildirilen ilk vahye baktığımızda da bunu açıkça görmek mümkündür. Nitekim ona gelen ilk emirde Nur Dağı'nda o her zamanki gibi inzivaya çekildiği dönemlerin birinde gerçekleşmiştir.

2) Peygambere Vahyin İletilme Şekli

*"Musa, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Musa da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.'"*³⁹ Böylece Allah, ona hiçbir insanın kendisiyle yüz yüze konuşamayacağını ancak ilham, perde arkasından ve rüya ile konuşmanın gerçekleşebileceğini öğretmiştir.⁴⁰ Hz. Musa Allah'ı görmek istemiş, ancak Allah'ın dağa tecellisi ile dağ paramparça olmuş ve Hz. Musa bayılmış kendine gelince tövbe etmiştir.⁴¹ Hz. Musa'nın tövbesini İslam literatüründe vahiy ayeti olarak bilinen Şûra

³⁸ Müsned, VI, 455.

³⁹ A'raf 7/143.

⁴⁰ Bk. Şûra 42/51.

⁴¹ A'raf 7/143.

süresinin 51. ayetini göz önünde bulundurursak net olarak anlamış oluruz. Nitekim Allah, vahyin ne şekillerde meydana geleceğini ve elçisi ile ne şekillerde iletişim kuracağını bu ayet ile belirlemiştir.

Şura suresinin 51. ayeti olan ve vahiy ayeti olarak bilinen bu ayette de belirtildiği gibi peygamberlere vahyetme keyfiyeti de benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla buradaki Hz. Musa ve Allah'ın konuşması yüz yüze değil de yukarıda ifade edilen şekillerden perde arkasında vahiy kapsamında değerlendirilmelidir. Her ne kadar Hz. Muhammed Allah'tan onu görme talebinde bulunmamışsa da Allah neticede onunla perde arkasından vahiy şeklinde konuşmuştur. Olay, Tevrat'ta şöyle anlatılmaktadır: *"Musa Tanrı'yla birebir, aracısız ve bilinçli olarak konuşmuş olmasına rağmen, Tanrı'nın yüzünü görmemiştir. Tanrı, suretini göstermesini kendisinden isteyen Musa'ya, 'Bütün iyiliğimi önünden geçireceğim, önünde Yahve ismiyle sesleneceğim ... (ama yine de) yüzümü göremezsin; çünkü insanoğlu beni görüp de yaşayamaz' demiştir ve Musa'nın yalnızca Tanrı'nın sırtını görmesine izin verilmiştir."*⁴²

3) Vahiy Kaynağının Birliği

Bir başka benzerlik ise ilahi vahyin temellendirilmesi hususudur. İki peygamber de vahiy tevhid temelinde iletmislerdir. Vahyin temellendirildiği hususun ortak olması kaynağın da aynı olduğunun göstergesidir. Aynı kaynaktan gelen mesajın içerik olarak da aynı olması beklenir. Bir başka deyişle Allah hem Hz. Musa'ya hem de Hz. Muhammed'e gelen vahyin tek kaynağıdır.

Hz. Musa kavme, tek Tanrı düşüncesini getirdiğinde bu yeni bir şey değildi, insanın çağlarında yaşadığı, insanların bilinçli hafızasından çoktan çıkmış bir olayın yeniden tebliği idi. Ancak insanların hayatlarında derinlemesine değişimlere yol açmış ya da başlatmıştı, öyle ki bunun insan ruhunda kalıcı birtakım izler bıraktığı söylenebilir.⁴³ Freud'un da ifade ettiği gibi Tanrı düşüncesi İslam'ın da temelini oluşturan tevhitten başka bir düşünce değildir. Temel olarak bakıldığında ise gerek Hz. Musa gerekse Hz. Muhammed özelinde, peygamberlerin kavimlerine tebliğ ettikleri ilk hakikat tevhit olmuştur.

4) Vahiy İletildiği Kitlenin Tutumları

Hz. Musa'nın kavmi mesaj karşısında bir evrilme yaşamıştır. Nitekim bahsi geçen peygamberin vahiy anlayışına bakıldığında var olan düzenin karşısında bir üslubunun olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Musa'ya karşı çıkmaları peygamberini dinlemeyip buzağıyı tanrı edinen bir toplum için

⁴² Çıkış 33/18-23. Ayrıca bk. Hakimler 13/22.

⁴³ Sigmund Freud, *Mûsâ ve Tek Tanrılı Din*, çev. Oya Kasap, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 362.

kaçınılmazdır⁴⁴. Aynı zamanda atalarından gelen “atalar kültü” de diyebileceğimiz bir algının bertaraf edilmesi güçtür.

Aynı durumun Hz. Muhammed özelinde de gerçekleştiği bilinmektedir. Putperest Arap toplumuna tevhid ilkesi ile çağrıda bulunmak ve toplumun bu çağrıya cevabı Hz. Musa’ya verilen cevapla önemli benzerlikler taşımaktadır. İnsan her ne kadar birtakım uyarılarla muhatap alınsa da görülüyor ki gelenekten, ataların dininden, geçmişinden soyutlanması oldukça zordur. İki peygamber özelinde bunu değerlendiriyor olsak da geçmişten günümüze bütün peygamberler aynı durumdan mustarip olmuştur. Yaratıcının her topluma peygamber göndermesi de ancak bu durumla açıklanabilir. Nitekim inanç ve sosyal kurallar bakımından bozulan toplumun ıslah ve eğitimi ilahi kaynaklı dinlerde ancak bu şekilde mümkündür.⁴⁵

5) Vahiy Meleği

Vahiy meleği Kur’an’da Cibril veya Rûh olarak adlandırılır.⁴⁶ Tevrat’ta bahsi geçen melek Cebrail’dir.⁴⁷ İki dinin vahiy algısında da vahye aracılık eden, vahyin taşıyıcısı bir melek söz konusudur.⁴⁸

3.2. Vahyin Kaynağı ile Karşılaşma Keyfiyeti Bakımından Hz. Musa ile Hz. Muhammed’in Tecrübeleri Arasındaki Farklılıklar

1) Allah’ın Peygambere Görünebilirliği

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah, elçileri ile belli şekillerde irtibat kurmuştur. O da Şûrâ suresinin 51. âyetinde belirtilen üç şekildir. Hadislerde de bu âyeti destekleyen bilgiler mevcuttur. Örneğin, Mesrûk’tan nakledilen bir rivayete göre;

“Ben Hz. Aişe’ye dedim ki: ‘Ey anneciğim, Muhammed (sav), rabbini gördü mü?’ Hz. Aişe şöyle dedi: Söylediğin söz tüylerimi ürpertti. Sen şu üç şeyi bilmez misin ki, kim bunların meydana geldiğini sana söylerse yalan söylemiştir. Kim sana ‘Muhammed rabbini gördü’ derse şüphesiz ki o yalan

⁴⁴ Burada ifade etmek istediğimiz husus Kur’an’da anlatılan Samiri ile adamlarının buzağrısı ilâh edinmesidir. İlgili ayetler için bk. A’raf 7/248.

⁴⁵ Yunus 10/2; Saffat 37/36; Mü’minun 23/24; Hûd 11/62; Sebe 34/43; Şuara 26/185; Kamer 54/24; Yunus 10/78; Kasas 28/48.

⁴⁶ Bakara 2/87, 97; Şuara 26/192-195; Zuhuruf 43/52; Nahl 16/102.

⁴⁷ Hakimler 13/21,22; I. Krallar 19/7; I. Tarihler 21/12-16, 18, 30; Mezmurlar 24/7; 35/46; Daniel 4/28; I. Samuel 11/6; II. Tarihler 24/20.

⁴⁸ Bk. Tobit, 12/15; Enoch, 9/1, 9-10, 20/7, 40/1-9, 54/6; Hezekiel, 9/3, 10/2; Kur’an, 2/253, 5/110, 16/102, 19/17, 26/193.

söylemiştir.⁴⁹ Akabinde nakledilen rivayette Hz. Aişe Hz. Muhammed'in Allah'ı görmediğini beyan etmiştir.

Tevrat'ta ise Peygamberin Tanrı'dan vahiy alması, insanın insanla karşılaşması, Tanrı'nın cisimleşmiş bir formatta onunla konuşması ve görüşmesi şeklindedir.

Tanah'ta Hz. Musa'nın Tanrı ile vasitasız bir şekilde konuştuğu ve bunun yalnızca ona mahsus bir durum olduğu bildirilmektedir.⁵⁰ Ancak bu durum mümkün değildir. *"Sözlerime kulak verin: Eğer aranızda bir peygamber varsa, Ben Rab rüyette (görümde) kendimi ona tanıtır, onunla rüyada konuşurum. Ama kulum Musa öyle değildir. O bütün evimde sadıktır. Onunla bilmecelemlerle değil, açıkça, yüz yüze konuşurum. O Rabbin suretini görüyor"*⁵¹ Bununla birlikte *"Musa gibi Rabbin yüz yüze görüştüğü bir peygamber daha İsrail'de çıkmadı."*⁵² gibi ifadelerle rastlanmaktadır. Ancak bu konuşma durumu Şûra suresi 51. Ayete göre mümkün değildir. Öte yandan iletişimin gerçekleşmesi açısından yüz yüze konuşma durumu bir başka deyişle ilahi bir varlık olan yaratıcı ile yaratılmış bir beşer olan peygamberin bu şekilde konuşması ontolojik olarak mümkün değildir.

Yahudilerce kabul edilen bir başka husus da Tanrı'nın vahyi insan suretinde bildirdiğidir.⁵³ İnsan suretinden ziyade ateşe veya buluta da tanrının siyayet ettiği ifade edilen unsurlar arasındadır.⁵⁴

2) Vahyin Geliş Sıklığı

Kur'an Hz. Muhammed'e belli aralıklarla gelmiştir. Bazen bir hadise bazense bir soru üzerine peygambere vahiy bildirilmiştir. Herhangi bir sebep ortaya çıkmadan da bildirilen ayetler vardır. Tevrat'ın Hz. Musa'ya tek seferde bildirildiği yaygın bir kabul ise de bunun doğruluğu tartışmalıdır. Her ne kadar Tevrat on emrin bir anda verildiğine dair ifadeler yer verse de vahyin toplumun eğitimi için sürece yayılma ihtimali daha gerçekçidir. Nitekim Hz. Musa'ya Tevrat'ın verilişinin tasviri açıktır.⁵⁵ Tevrat'ın Hz. Musa'ya levhalar halinde verildiği bilinmektedir. Allah, Hz. Musa'ya belli aralıklarla

⁴⁹ Buhari, Tefsir'ul Kuran, sure 53, bab1.

⁵⁰ Bk. Çıkış 33/11.

⁵¹ Sayılar 12/6-8.

⁵² Tesniye 34/12.

⁵³ Bk. Tekvin 18/1-15; 33/30.

⁵⁴ Yeşeya 6/1-13. Ayrıca bk. Tekvin 18/1-15; 32/25-32.

⁵⁵ Baki Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9, no. 1, (1996): 173.

vahyetmiştir. Zaman zaman Hz. Musa'nın belli başlı konularda çözüm için vahyin gelmesini beklemesi buna delildir.⁵⁶

3) Teofani

Teofani, dinde gizli ve bilinmeyen Tanrı'nın kendini insanlara açması/göstermesi veya bildirmesi şeklinde anlaşılmaktadır. Yahudi kutsal kitabı Tanah'ta (Eski Ahid) Tanrı'nın kendisini izhar etmesinin farklı şekillerinden bahsedilmektedir. Tanrı Hz. Musa ile Sina'da sadece Musa'ya ait bir vahiy seklı olarak yüz yüze konuşmuştur⁵⁷ Buna karşılık vahiy çoğu zaman "teofani" şeklinde gerçekleşmiştir.⁵⁸ Yani Teofani, Tanrı'nın insana görünmesidir.

Yaratıcı gerek Hz. Musa'ya gerekse Hz. Muhammed'e vahye muhatap oldukları ilk andan itibaren "Tek olan Rab" olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Kur'an'da bu husus birçok yerde ve açıkça ifade edilmektedir. İlk vahye baktığımızda da bunu görmekteyiz. Allah; "Yaratan rabbinin adıyla oku!" emriyle kendini tanıtmıştır. Akabinde kendisine bildirilen ayetlerde de tevhid vurgusunu görmek mümkündür.⁵⁹

Tevrat'ta ise Allah'ın Musa ile farklı şekillerde konuştuğu, ona görüldüğü bildirilmekle birlikte bazı yerlerde aksi ifadelerin de yer aldığını görmek mümkündür. Teofani kavramına ziyadesiyle yer verilen Yahudi literatüründe Tanrı'nın insan formunda veyahut farklı varlıklara sirayeti ile insana görüldüğü ve vahyi bildirdiği aktarılmaktadır. Bununla birlikte Yahudi literatüründe Tanrının birliği ısrarla vurgulanmıştır. Yahudi geleneğindeki bu inanç eski inançlarından etkilenerek ortaya çıkmış olabilir. Çünkü ısrarla tevhidi savunan bir dinde Tanrı'yı mücessem tasvir etmek makul değildir. Tanrı mücessem kabul edilirse ona benzeyen başka tanrılar zuhur eder. İnsanlar ulaşamadıkları Tanrı'yı eskiden olduğu gibi birtakım şekilsel formlarla ulaşırlar kılar, akabinde putperest inanış kendini gösterir. Bu durumda tevhitte bahsedilemez. Öte yandan Tanrı'nın bu formda düşünülmesi; zaman zaman insanların kendine kutsiyet atfetmesine ve ilahlık ilanına sebebiyet verebilmektedir. İnsan formunda tecelli eden rabbın yüceliği de tartışmalıdır. Tanrı cisimleştirildiği takdirde onun cinsiyeti gündeme gelir? İnsan türü iki cinsten yaratılmıştır. İlk form, ara form ve son form vb. safhaları yoktur. İnsan erkek

⁵⁶ Levililer 24/10-16; Sayılar 15/32-36; 27/11.

⁵⁷ Çıkış 33/11; Sayılar 12/6-8; Tesniye 34/10.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 443.

⁵⁹ Bakara 2/133, 163; 255; Al-i İmran 3/62,64, 95, Nisa 4/87, 125, 171; Maide 5/117; En'am 6/19, 101, 102, 106; A'raf 7/85; Tevbe 9/31, 129; Hud 11/14, 61, 84; Yusuf 12/39; er-Ra'd 13/16, 30; İbrahim 14/48, 52; Nahl 16/22, 51; İsra 17/46, 111; Zuhruf 43/45,46; Ahkaf 46/22.

ya da kadın cinsine mensuptur. Mevzunun başlangıcından sonuna dek genel okumaları yapıldığında bu hususun kabul edilemez olduğu fark edilecektir.

3.3. İki Peygamberin Vahyin Kaynağı ile Karşılaşma Tecrübelerini Et-kileyen Faktörlerin Analizi

Peygamberler, vahyi tecrübe ederken bazen benzer bazen de farklı şekil-lerde kaynak ile muhatap olmuştur. Vahyin amacı her ne kadar aynılık gös-terse de her peygambere edilen hitabın keyfiyeti o peygambere mahsustur. Nitekim peygamberler de insandır ve her birinin fitratından gelen özellikleri farklılık arz eder. Bununla birlikte yetiştikleri ortam onları yetiştiren kimseler vb. gibi hususlar da söz konusu edildiğinde vahye muhataplıklarında da kü-çük de olsa farklı nüanslar olduğu aşikârdır. Bu duruma Kur'an'dan şu ayet-lerin bir nebze olsun ışık tutacağı kanaatindeyiz: *“Biz, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İs-hak'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyüb'e, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik. Davûd'a da Zebûr vermiştik. Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gönderdik. Anlatmadığımız (nice) peygamberler de gönderdik. Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu”*⁶⁰

Görüldüğü gibi Musa'ya gelen vahiyde *kelleme*/konuşma vurgusu mev-cuttur. Diğer peygamberlerde bizatihi böyle bir ifade yer almamaktadır. Hz. Muhammed için dahi böyle bir şey söz konusu değildir. Burada dikkat edil-mesi gereken husus, Allah'ın ayetlerde birçok peygamberi zikrettikten sonra özel olarak Hz. Musa için bizatihi *“konuştu”* ifadesini kullanmasıdır. Hz. Musa tarihi kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre dilinde pelteklik/ke-keme benzeri bir durum söz konusuydu. Bunun için kardeşi Harun'u kendi-sine yardımcı istedi.⁶¹ Peygamberler malumdur ki, buldukları toplumda li-derlerdir. Allah'ın, referans gösterdiğimiz ayetlerde Hz. Musa için farklı bir ifade kullanması kanaatimizce onun liderlik vasfına, tabiri caizse peygamber-lik imajına herhangi bir zarar ziyan gelmemesinden ve peygamberinin anla-şılır bir şekilde konuştuğuna vurgu yapmak istemesinden olabilir. Her ne ka-dar kardeşi Harun yardımcı olarak Hz. Musa'ya tayin edilmiş olsa da aslında Firavun ile konuşan Musa'nın bizatihi kendisidir. Sık sık Musa ve Harun yan yana zikrediliyor olsa da Hz. Musa'nın ön plânda olduğu açıktır. Nitekim Firavun'un sarayına gitmeden önce ettiği dua ve Allah'tan talebi, Taha süre-sinin ilgili ayetlerinde bu durumu gözler önüne sermektedir.⁶²

Hz. Muhammed özelinde baktığımızda Allah, Hz. Musa gibi Hz. Mu-hammed böyle bir istekte bulunmaksızın ona *“Biz senin göğsünü genişletmedik*

⁶⁰ Nisa 4/163,164.

⁶¹ Çıkış 4/14-16; 7/1,2. Kasas 28/34; Taha 20/29-36; Furkan 25/35; Meryem 19/53.

⁶² Taha 20/25-28.

mi?"⁶³ ifadeleri ile seslenmiştir. Bu durum belki de Allah'ın Âdem'den beridir süregelen dininin tamamlayıcısı olan Hz. Muhammed'e bir lütfudur. Bu ayet ile kanaatimizce talep olmadan seslenmesi her daim peygamberinin yanında olduğunun da göstergesidir.

1) Ontolojik Açıdan Analizi

Vahyin kaynağı olan Allah, zaman ve mekândan münezzeh, ezeli ve ebedi, her şeyin yaratıcısı, varlığı mutlak ve zorunlu olan, her bakımdan eşi benzeri bulunmayan bir varlık iken; vahyin alıcısı ve muhatabı olan peygamberler, yaratılmış, güç ve yetenekleri sınırlı olan, zaman ve mekânla sınırlandırılmış beşerlerdir.⁶⁴ Bundan dolayı vahyi tecrübe etmiş peygamberlerin kaynak ile muhataplığı elbette tabiatüstü bir durum olacaktır. Peygamber insandır ve ontolojik olarak belli bir şekil ve forma haizdir. Ancak aynı şey yaratıcı için söz konusu değildir. Yaratıcı hiçbir forma ait olmadığı gibi yaratıcı da insan formundan yani yarattığından ziyadesiyle uzaktır. Nitekim bu gerçeği hem Hz. Musa hem de Hz. Muhammed örneklerinde açıkça görmekteyiz.

Musa peygamberi anlatırken aktardığımız gibi o konuşmak istemiş ve dağa sirayet eden Allah'ın nuruna dahi bakamamış bir baygınlık hâsıl olmuştur. Hz. Muhammed örneğinde ise birebir konuştuğuna dair ifadelerin sıhhati tartışmalıdır. Nitekim Miraç hadisesinde Allah'ı bizatihi gördüğü ifadeleri yer almaktadır. Rivayetler literal olarak kıymetlidir. Sıhhat açısından zayıf olsalar dahi dönemi okumak ve bizlere yol gösterici olmaları hasebiyle önem arz etmektedirler. Ancak Allah'ın Şura süresi 51. Ayette de ifade ettiği gibi Allah'ın bir peygamber ile yüz yüze konuşması söz konusu değildir dersek kanaatimizce yanılmış olmayız.⁶⁵

2) Vahyin Geldiği Ortam Bakımından Analizi

Vahiy geldikten sonra insanlara tebliğ edilmektedir, ancak peygambere inzali yalnız ve sükûnetli bir ortamda iken gerçekleştirilir. Bunun en önemli sebebi, vahyin alıcısı peygamberin bu ağır bildirimini ancak böylesine sakin ve tenha bir ortamda alabilmesi olabilir. Çünkü vahyin ileticisi de ilk karşılaşma tecrübesinde farklı hallerin meydana gelmesinde etkili olmuştur. Peygamberlerin vahye muhataplıkları açısından bakıldığında bunu görmek mümkündür.

Hz. Musa bilindiği gibi İsrailoğullarına peygamber olarak gönderilmiştir. İsrailoğulları katı tutumları sert mizaçları ve kibirleri ile ön plana çıkmış

⁶³ İnşirah 94/1.

⁶⁴ M. Zeki Duman, "Vahy Olayı ve Vahy-Peygamber İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996): 23.

⁶⁵ Ayrıca bk. Tevrat'ta "İnsan beni görüp de yaşayamaz" buyrulmuştur. Çıkış 33/20; A'raf 7/143. Ayette de benzer ifade geçmektedir.

bir millettir.⁶⁶ Hz. Musa hangi delil/mucize ile geliyor olursa olsun her halükârda reddetmişlerdir. Büyünün de gündem olduğu bir toplum için peygamberin ikna etme keyfiyetinin onlar için sıra dışı, tabiatüstü bir durum ile izah edilmesi gerekir ki inanabilsinler. Ancak bu inkâra sebepten başka bir şey değildir. Çünkü inanmak isteyen kimse için tebliğ edenin hakka çağırıyor olması yeterli bir sebeptir. İsrailoğullarının alaylı tutumlarına da yansıyan bu durumdan ötürü olsa gerektir ki, Allah Musa ile her zaman halktan uzak, sakin bir hal üzereyken muhatap olmuştur. Her zaman bir inziva durumu mevcuttur. Toplumun içinde onlarla irtibat halindeyken Hz. Musa'ya vahiy gelmemiştir. O toplumun vahye karşı tutum ve davranışları sebeplerden biri olsa gerektir.⁶⁷

Hz. Muhammed'e gelince durum Hz. Musa'dan farklıdır. Ona vahiy gelmediğinde halktan uzak yerlere çekilmesine gerek olmamıştır. Bunu vahye muhatap olduğu zamanlarda etrafındakilerin şahitliğinden anlayabiliriz. Bindiği gibi devenin üzerinde, sahabeler ile sohbet esnasında, Hz. Aişe'nin yanında vb. durumlarda vahiy alması buna açık örnektir. İnzivadayken de vahiy almıştır ancak toplum ile iç içe bir haldeyken de vahiy aldığı bilinmektedir. Nitekim Hz. Muhammed şehirlerde ve badiyelerde yaşayan topluluklara seslenmiştir. İsrailoğullarındaki şehir kültürü ve medenileşme(!) Araplardan daha ileri seviyede olsa da vahyin bedevi de denilebilen Arap toplumunun gözlerinin önünde de geliyor olması sosyokültürel açıdan dikkat çekicidir.

Fitri olarak bakacak olursak Hz. Musa sabırsız, aceleci bir mizaca sahip biri olarak anlatılır.⁶⁸ Salih kul ile olan kıssasında Musa'nın kişiliği hakkında daha net betimlemeler yapılabilir.⁶⁹ Allah Hz. Musa'ya vahyi iletirken onun mizacından ötürü inziva halinde veya yalnız olduğunda bildirilmesi kişiliğinden kaynaklı olabilir. Nitekim ukala bir tutum sergileyen kavminin huzurunda vahiy bildirilmiş olsaydı Hz. Musa farklı tutumlar sergileyebilir daha önce de ifade ettiğimiz lider vasfına halel gelmiş olabilirdi.

Hz. Muhammed'e baktığımızda onun daha yumuşak mizaçlı, orta yolu bulmaya çalışan, sebatkâr bir kişilik olduğunu görmek mümkündür.⁷⁰ Sütannenin yanında yetiştiği coğrafyanın da buna etkili bir sebep olduğu söylenebilir. Allah Hz. Muhammed'e her daim destek vermiş, yalnız olmadığını ifade etmiş ve karşılaştığı sıkıntılar ile kendinden önceki peygamberlerin de

⁶⁶ Bakara 2/71-79; 87-93; 120; Âl-i İmrân 3/24, 75; Mâide 5/18,41,78,110,112, 113; Nisâ 4/44-52; İsrâ 17/4; Tâhâ 20/94; Cuma 62/5-8; Ezra5/5; Mısır 'dan Çıkış 3/1-15; Mısır 'dan Çıkış 19/5,6; 32/1-6; Sayılar 16/2,3; Hakimler 3/7, 4/1, 10/6; I. Samuel 7/3,4; I. Krallar 19/14; II. Krallar 17/7-23; Yeremya 32/30-35.

⁶⁷ Bakara 2/71-871-7987-93, 100; Maide 5/64, 70, 110; İsrâ 17/4; Taha 20/94.

⁶⁸ Hz. Musa'nın olaylar karşısında verdiği tepki ve birtakım fitri özellikleri için bk. Kehf 18/65-82.

⁶⁹ Kehf 18/60-82.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/155; Tevbe 9/128.

karşılaştığını bildirmiştir.⁷¹ Hz. Muhammed'in ifade edilen özelliklerinden ötürü Allah insanların yanında dahi ona vahyettir. Sadece Hz. Musa'da olduğu gibi inziva halinde bir vahiy söz konusu değildir.⁷² İnsanlarla iletişim halinde, sahabeyle birlikte iken de vahiy Hz. Muhammed'e bildirilmiştir.⁷³ Görüldüğü gibi iki peygamber arasındaki fark peygamberlik makamları ile değil beşer olarak fitri farklılıklarından dolayıdır. Nitekim Musa ve Muhammed peygamber farklı coğrafyalarda yetişmiş, yaşamış ve risalet görevini yapmışlardır. Her ne kadar toplumlarının tutumları, sosyokültürel açıdan bazı benzerlikler gösterse de Allah alıcı kitleye karşı gerek vahiy iletme şekliyle gerekse peygamberine hitabıyla toplumun hazırbulunluşluklarına göre muamelede bulunmuştur.

3) Vahyin Bildirilme Anı ve İçeriği

Hz. Musa ve Hz. Muhammed'e vahiy geldiğinde ikisinde de korku ve şaşkınlık meydana gelmiştir. Allah ilk olarak iki peygambere de kendini tanıtmış, onlara peygamberlik görevini vermiş, tevhibi bildirmiş, dine dair birtakım ritüellerden bahsetmiştir. İlk vahye muhataplıklarında durumu anlamak ve anlamlandırmak insan olarak farklı halleri de beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim hem psikolojik hem de sosyolojik olarak farklı halleri de beraberinde getiren vahiy konusu, alıcısının etkilenmesinde de mühim bir rol üstlenmektedir.

Hz. Musa Kıpti ile olan münasebetten sonra Medyen'e doğru yola çıkar. Orada yaklaşık 10 yıl kalır.⁷⁴ Akabinde Medyen'den ayrılır. Musa memleketine geri dönecektir. Yolculuk esnasında Tur Dağı civarında bir ateş görür, yaklaşır ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi orada ilk vahye mazhar olur. Ailesinin yanında vahiy almamaktadır. Kendisine yaklaşması emredilir. Pabuçlarını çıkarması istenir. Allah burada vahye Musa'yı hazırlamaktadır. 10 emir de levhalar halinde burada kendisine bildirilmiştir.⁷⁵ Yine Musa için mesajın kaynağı ile yalnız görüşme söz konusudur. Yine bir gün Hz. Peygamber itikâfta iken Cibril'in seslenmesi ile ilk vahye muhatap olmuştur. Kendisinde bir korku ve şaşkınlık hali zuhur etmiştir. "Ben okuma bilmem!" diyerek

⁷¹ Âl-i İmran 3/184; Maide 5/67; İnşirah 94/1; Tevbe 9/40; Taha 20/130; es-Sad 38/17, Kaf 50/49; Müzzemmil 73/10; Hacc 22/52; ed-Duha 93/1-5.

⁷² Bk. Buhari, Tefsiru'l-Kuran, sure 53, bab1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 455.

⁷³ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an, 2; Müslim, Hac, 1; Ebû Dâvûd, Cihad, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 190,191; Müslim, Fedâilü'l-Kur'an, 23; Tirmizî, Tefsiru'l-Kur'an, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 34.

⁷⁴ Tâhâ 20/40; Kasas 28/15-28.

⁷⁵ Çıkış 20/2-17, Tesniye 5/1-22; Bakara 2/83, 84, 163, 224; Maide 5/32, 38, 89; Nisa 4/36; En'am 6/19, 102, 151; Araf 7/191, 195; İsrâ 17/23; Yunus 10/18; Nahl 16/20, 91; Nur 24/30, 31; Furkan 25/72.

karşılık vermiştir. Bu durum birkaç kez tekrarlanmış ve bilindiği gibi Hz. Muhammed koşarak evine gitmiştir.⁷⁶

Aradan geçen uzun zaman sonra, Musa yeni bir vahiy tecrübesi yaşamıştır. Kardeşi Harun'u kavmine bırakarak Sina'ya doğru yola çıkmıştır. 40 günlük bir inziva hali söz konusudur.⁷⁷ Allah, Musa peygamberi her ne kadar kardeşi ile desteklese de vahye mazhar oluşu esnasında ortamın sakin ve kimsesiz olmasını istemiştir. Kardeşi de onun gibi bir peygamberdir ancak buna rağmen Hz. Musa yalnız muhatap alınmaktadır.

Hz. Muhammed'de Ramazan ayında itikafa çekilmektedir.⁷⁸ Burada bir peygamber olarak ruh terbiyesi söz konusudur. Nitekim onlar her ne kadar saçılmış kimseler olsalar dahi mühim olan istikamette kalmaktır. Bundan dolayıdır ki Allah ile irtibatın sağlıklı bir şekilde sağlanması için iki peygamber de de kendi iç dünyasına dönüş rabbe yönelik söz konusudur.

4) Melek Faktörü

Melek faktörü iki peygamber için de benzer tepkilerin verilmesine sebebiyet vermiştir. Gerek Hz. Musa gerekse Hz. Muhammed benzer tecrübeleri yaşamış insan olma sebebiyle birtakım korku, tedirginlik ve şaşkınlık gibi psikolojik hallerin gözlemlendiği naslar ile bildirilmiştir. Meleğin seslenişi, görünmesi ya da Hz. Muhammed de olduğu gibi gelip onu sıkarak varlığını hissettirmesi bizatihi vahiy meleği ile peygamberin muhatap olduğunu gözler önüne sermektedir. Ancak unutulmaması gereken Cebrail/Namus-u Ekber'in vahyin kaynağı değil, Allah ile peygamber arasındaki iletişimde aracı/taşıyıcı konumunda olduğudur.

Hz. Musa'ya baktığımızda vahiy esnasında doğrudan melek aracılığı yoktur. Hz. Muhammed'e melek bizatihi görülmüş ancak Hz. Musa özelinde açıkça böyle bir ifadeye rastlanmamaktadır. Kur'an'da ifade edilen Salih Kul kıssası için salih kulun Cebrail⁷⁹ olduğu ve Hz. Musa'ya belli başlı olayların perde arkasını göstereceği ancak ilginçtir ki her defasında ısrarla Hz. Musa

⁷⁶ Buhari, "Bed'ül-Vahiy, 3.

⁷⁷ "Hatırlayın, Musa'ya, 40 gece boyunca huzurumuza alacağımıza dair söz verdik. Musa bu sebeple aranızdan ayrıldıktan sonra siz buzağıya taptınız. Böylece yoldan çıkarak kendinize yazık ettiniz. Bu kötülüğünüze rağmen, akıllanıp şükredesiniz diye sizi af ettik." Bakara suresi 51 ve 52. Ayette ifade edilen 40 gece Musa'nın kardeşini bırakıp Sınaya çekildiği zaman dilimidir. Ancak daha sonra onların yoldan çıktıklarından bahsedilir. Buzağıya tapmaları kastedilmekle birlikte ilahi mesajın anlaşılabilmesi söz konusudur. Aynı husus tevhide davet eden Hz. Muhammed'in, puta tapmakta ısrarcı müşrik kavmi için de geçerlidir. Paganizm iki peygamberin de mücadele ettiği bir husus olmuştur

⁷⁸ Bk. İbn-i Sa'd, I, 157.

⁷⁹ Abdülkadir Evgin, Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2015), 173.

için “eğer sabredersen, bana soru sorma “ vb. ifadelerinin kullandığı dikkat çekicidir.⁸⁰

Sonuç

Vahiy, insanlık tarihinde Allah'ın insanlara dinini öğretmek amacıyla zaman zaman başvurduğu bir bildirim şeklidir. Yaratıcının elçi aracılığıyla insanlığa bir tebliğidir. Elçi, insan ile Allah arasında vahyin taşıyıcısı olmuştur. Elçi yani peygamber vahye muhatap olan kimsedir. Kendisi ile Allah arasında ontolojik fark bulunan peygamberlerin mesajı alma şekilleri farklılık arz etmektedir. Genellikle melek aracılığıyla gerçekleşen vahiy olgusunda melek sadece Allah ile insan arasında bir aracı iken, vahyin kaynağı bizzat Allah'tır. Peygamberlerin vahiy ile karşılaşma keyfiyeti duruma göre farklılık veya benzerlik gösterse de muhatap olunan aslında vahyin kaynağının bizatihi kendisidir.

Peygamberlerin beşer olmaları hasebiyle Allah ile doğrudan karşılaşmaları mümkün değildir. Onların beşer olmaları buna engeldir. Ontolojik olarak da yaratıcı ile bir peygamberin yüz yüze konuşması mümkün değildir. Nitekim Allah Şûra suresi 51. ayette bir beşer ile hangi şekillerde konuştuğunu bildirmiştir. Vahiy göndermeden önce peygamberini de ilahi bir terbiyeden geçiren Allah âdeta insanlara rahmet olarak göndereceği peygamberi eğitmiştir. Buna rağmen gerek Hz. Musa gerekse Hz. Muhammed için beşer olmaları hasebiyle vahye ilk muhataplıklarında farklı psikolojik haller zuhur etmiştir. Bu insani bir tepkidir.

Hz. Musa ve Hz. Muhammed vahye muhataplıkları, açısından birtakım benzerlik ve farklılıklar göstermektedirler. Dağ unsuru, vahiy iletme şekli, tevhidin vurgulanması, vahyin iletildiği kitlenin tutumu, vahiy meleği ve vahiy alış şekilleri gibi hususlarda benzerlikler söz konusu iken; Allah'ın peygambere görünebilirliği, iki kutsal kitapta da vahyin geliş biçimi, tanrının tek tanrı olarak ifade edilmesi gibi konular farklılık göstermektedir. İki peygamber için de sakin ve sessiz ortamlarda ilk vahiy iletmiştir. Onların seçilmişliğinde dağ faktörü dikkat çekmektedir. Yine hitap ettikleri kitle aynı şekilde vahiy reddetmektedirler. Atalarının dinlerinden yüz çevirme hususunda ısrarcı olan iki topluluk da bu tutumları ile benzerlik göstermektedir. Allah İslam inancına göre bizatihi müşahede edilemez ve gözle görülemez. Ancak Yahudi inancına bakıldığında karşımıza teofani kavramı çıkmakta ve yaratıcının insan veya başka varlıkların suretine bürünerek görülebileceğine inanılmaktadır. Mücessim bir yaratıcı kabul edilebilir bir durum değildir.

Sonuç olarak iki peygamberin de başından geçen vahiy tecrübesinin insan olarak birtakım farklılıkları da beraberinde getirdiği ve verilen tepkilerin

⁸⁰ Kehf 18/65-82; Abdülkerim el- Kuşeyri, *Letâifü'l-İşârât*, terc. Mehmet Yalar (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013), 3/405-412.

benzer olduğu anlaşılmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki gerek Hz. Musa gerekse Hz. Muhammed'e gelen vahyin içeriği, niçin geldiği ve belli başlı ritüellerin esas alındığı görülmektedir. İki peygamberin karşılaştığı tutum ve davranışlar aynıdır. Öte yandan iki toplumun da kabul ettiği inanca sıkı sıkıya bağlılıkları ve gelen buyruğu görmezden gelmeleri de sergiledikleri tavırların gerekçeleri niteliğindedir. Peygamberler tebliğ için hangi topluma gönderilirse gönderilirsin tarih boyunca aynı tavırlara mâruz kalmış bu durum bütün peygamberlerin ortak mücadelesi olmuştur.

Kaynakça

- Adam, Bakî. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Kütübü's-Sitte ve Şürühuhâ: Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. 20-23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: 2009.
- Ceyhan, Mehmet Akif. "Allah İnsan İletişimi Açısından Vahiy". *Kader Dergisi*. Ankara: 2018.
- Duman, M. Zeki. "Vahy Olayı ve Vahy-Peygamber İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9 (1996): 23-37.
- Duman, M. Zeki. *Beyânü'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Taberî Tefsiri*, çev. Hasan Karakaya, Kerim AYTEKİN (Hisar Yayınevi; İstanbul, 1996), 7/308, 309.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde)*. nşr. M. Zâhid Kevserî, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- El-kuşeyri, Abdülkerim. *Letâifü'l-İşârât*. Çev. Mehmet Yalar. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.
- Evgin, Abdülkadir. *Hadislerde Hızır Gayb İlişkisi*. İstanbul: İlâhiyat Yayınları, 2015.
- Freud, Sigmund. *Musa ve Tek Tanrılı Din*. çev. Oya Kasap. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları". *The Journal of Academic Social Science Studies*. 6, no. 4 (Nisan 2013): 837-862.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik". *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 41-76. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Izutsu, Toshuhiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Rağib el-İsfahani. *Müfredat/Kur'an Terimleri Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1140.

“Kitabı Mukaddes”. Son güncelleme: 20 Temmuz 2020. <https://www.kutsalkitap.org/>

Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac. *Sahîhu Müslim* Terceme Şerhi. çev. Ahmet Davutoğlu, Sağlam Yayınevi, İstanbul: 1983.

Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Tarakçı, Muhammet. “Tanah'ta Vahiy Anlayışı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, no. 1 (2002): 193-218.

Tümer, Günay. “Çeşitli Yönleriyle Din”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, no. 1 (1987): 213-267.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. 42: 440-443. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Yayınları, 2014.

HADİSLERİN SİHHATİNİ TESPİT: KRİTERLERİ YENİDEN BELİRLEMEK: BİR METİN TENKİDİ ÖNERİSİ*

Yazar:

Israr Ahmad Khan

Prof. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi, Ankara, Türkiye

israr.khan@asbu.edu.tr

Çevirmen:

Musa Eşit

Arş. Gör. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi, Ankara, Türkiye

musaesit1@gmail.com

[Orcid: 0000-0002-7100-2084](https://orcid.org/0000-0002-7100-2084)

THE AUTHENTICATION OF HADITH: REDEFINING CRITERIA

Abstract

Muslim scholars deserve appreciation for their invaluable contribution toward preserving the hadith literature's authenticity. However, much more needs to be done to further strengthen its authenticity. Such great hadith authorities as Malik ibn Anas (d. 179 AH), Ahmad ibn Hanbal (d. 241 AH), al-Darimi (d. 255 AH), al-Bukhari (d. 256 AH), Muslim (d. 261 AH), Ibn Majah (d. 273 AH), Abu Da'ud (d. 275 AH), al-Tirmidhi (d. 279 AH), al-Nasa'i (d. 303 AH), al-Darqutni (d. 385 AH), and al-Bayhaqi (d. 457 AH) did their best to

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 28 Temmuz/July 2020; **Kabul/Accepted:** 20 Ağustos/August 2020; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atıf/Cite as:** Ahmad Khan, Israr. "Hadislerin Sıhhatini Tespit: Kriterleri Yeniden Belirlemek Bir Metin Tenkidi Önerisi". Çev. Musa Eşit. *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036984> [Bu çalışma, Israr Ahmad Khan tarafından kaleme alınan "The Authentication of Hadith: Redefining Criteria" (*The American Journal of Islamic Social Sciences* 24/4 (2007): 50-73) başlıklı makalenin, yazarının izniyle tercüme edilmiş halidir. Başlıktaki "Bir Metin Tenkidi Önerisi" ifadesi, yıldız işaretli dipnotlar, köşeli parantez içindeki ifadeler, Arapça kökenli sözcüklerin transkripsiyonu ve başlıkların numaralandırması tarafımızca eklenmiş olup, dipnotlar "Chicago Manual of Style 17. edisyona" göre yeniden düzenlenerek sayfa altlarına alınmış ve makalenin özgün halinde yer almayan ayrı bir bibliyografya kullanım kolaylığı amacıyla yine tarafımızca ilave edilmiştir. Olabildiğince asla bağlı kalınmaya çalışılan tercümede, zaman zaman dilsel akıcılığı ve gramatik uygunluğu yakalamak amacıyla literal çevirinin dışına çıkılabilmektedir. Çalışmada birebir iktibas edilen ayetlerin tercümesinde büyük ölçüde *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017) esas alınmıştır. Ayrıca yazarın bu makaledeki konuları daha detaylı ele aldığı *Authentication of Hadith Redefining The Criteria* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2010) başlıklı kitabı, İbrahim Kapaklıkaya tarafından *Hadis Kriterlerinin Yeniden Tanımlanması* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2013) başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Son olarak bu çeviriyi okuyup katkılarını sunan değerli hocalarım Suat Koca ve İlyas Canikli'ye teşekkürü bir borç bilirim. çev]

identify original, authentic, and valid versions of the hadiths, mainly through verifying the chain of narrators (*sanad*). However, they did not check the text (*matn*) with the same zeal. This remains the case today, even to the extent that scrutinizing the text scrutiny is considered forbidden. While further verification of hadiths is still needed, this “closed door” toward verifying the text’s validity must be opened. The present article represents an attempt to redefine the criteria for checking the texts and then applying these criteria to certain selected hadiths recorded by al-Bukhari and Muslim.

Öz

Müslüman âlimler, hadis edebiyatını[oluşturan rivayetleri]n sıhhatini korumaya olan paha biçilmez katkılarından ötürü takdiri hak etmektedir. Bununla birlikte, bu edebiyatın sıhhatini daha da güçlendirmek adına bundan fazlası yapılmalıdır. Mâlik b. Enes (ö. 179 h.), Ahmed b. Hanbel (ö. 241 h.), Dârimî (ö. 255 h.), Buhârî (ö. 256 h.), Müslim (ö. 261 h.), İbn Mâce (ö. 273 h.), Ebû Dâvud (ö. 275 h.), Tirmizî (ö. 279 h.), Nesâî (ö. 303 h.), Dârekutnî (ö. 385 h.) ve Beyhakî (ö. 457 h.) gibi büyük hadis otoriteleri, hadislerin özgün, sahih ve sağlam varyantlarını tespit etmek için -esas itibarıyla senedleri tetkik ederek- ellerinden geleni yapmışlardır. Ancak onlar, metinleri aynı gayretle tetkik etmemişlerdir. Günümüzde de durum değişmemiştir, öyle ki [halihazırda yapılmış] metin tetkiklerini incelemek dahi yasak addedilmektedir. Hadislerin sıhhatini tetkike hala ihtiyaç varken, metnin doğruluğunu tespite yönelik bu “kapalı kapı” açılmalıdır. Mevcut çalışma, metinleri tetkik için kriterleri yeniden belirleme yolunda bir girişimi temsil etmekte, sonrasında bu kriterleri, Buhârî ve Müslim’den seçilmiş bazı hadislere uygulamaktadır.¹

1. Tarihi Arka Plan

Hadisin sıhhatini soruşturma faaliyeti, -yalnızca bir sahâbî tarafından nakledilen bir hadisi başka bir sahâbî tasdik etmedikçe kabul etmeyen- Ebû Bekir es-Sıddık’a (ö. 13 h.) kadar dayandırılabilir. O, bu yolla kasıtlı veya kasıtsız hata ihtimallerinin önüne geçmeye çalışmıştır.² Bu yaklaşım, -bir keresinde Ebû Musa’ya Peygamber’den (sav) hadis rivayet etmede azami ölçüde dikkatli olmasını tembihleyen- Ömer b. el-Hattâb (ö. 23 h.)³ yönetiminde de devam etmiştir.⁴ Sahâbenin âlimleri, hadisleri iyice tetkik etmeksizin kabulde

¹ Profesör Nejatullah Siddiqi (King Faisal Ödülü sahibi), Profesör İbrahim Zein (fıkıh mütehas-sısı), Dr. Tahir el-Mesawi (usul-i fıkıh mütehas-sısı), Dr. Jamal Bashir Badi (hadis mütehas-sısı) ve Dr. Mohammed Abullais’e (hadis âlimi) -mevcut halinden çok daha geniş olan- önceki taslağa dair değerli yorumları ve teşvik edici sözlerinden ötürü minnettarım. Allah onlardan razı olsun.

² Ömer b. Hasan b. Osman Felâteh, *el-Vad’ fi’l-Hadîs* (Şam: Mektebetü’l-Gazâlî - Müessesetü Menâhili’l-İrfân, 1981), 1/178.

³ Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1996), c. 3, “Kitâbü’l-Edeb”, hadis no. 5180.

⁴ Ebû Dâvud, c. 3, “Kitâbü’l-Edeb”, hadis no. 5183.

tereddüt etmişlerdir.⁵ Öyle görünüyor ki onlar, bu ihtiyatlı yaklaşımı, Osman b. Affân'ın hicri 35 senesindeki katlinin ve sonrasında Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40 h.) ile Muaviye b. Ebî Süfyan (ö. 60 h.) tarafları arasındaki iç savaş neticesinde oluşan gergin durumdan ötürü benimsemişlerdir. Bu durum, Ali'nin meşruiyetiyle ilgili hadis uyduran çıkarıcı kimseler tarafından suistimal edilmiştir.⁶ Ulema da Peygamber'e (sav) izafe edilen rivayetleri tetkik etmek için ellerinden geleni yapmışlardır.⁷

Buhârî (ö. 256 h.), *Sahîh*'ine hadisleri yaklaşık 600 000⁸; Müslim (ö. 261 h.) ise 300 000 rivayet arasından seçmiştir.⁹ Onların hadis mecmuaları, müşterek özelliğe sahip diğer birçokları tarafından takip edilmiştir: ve onlar da hadislerin sıhhatini sened tetkiki yoluyla tespit etmişlerdir. Rivayetlerin, sened tetkikinin yanında metin tetkikine de dayanılarak kaydedildiği hiçbir hadis eseri bulunmamaktadır. Metinleri açısından, belirli hadislere dair yapılmış dağınık yorum ve mülahazalar, bazı âlimlere nispet edilmektedir. Ancak bu miras ciddi gayretlerden mahrumdur.

Şâfiî (ö. 204 h.), hadislerin metnini tetkik etme konusunu gündeme getiren ilk âlim gibi gözükmektedir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597 h.) de metinlerine bakarak [belirli] hadislerin kabul edilemez olduğuna hükmetmiştir. Ancak bu iki âlimin katkısı oldukça sınırlıdır. Şâfiî, senedi bakımından sahih olduğuna hükmedilen bir hadisin, Peygamber'in (sav) Risâlet'ine veya muteber râvîler tarafından nakledilmiş oldukça sahih rivayetlere mugayir olması durumunda kusurlu olabileceğine işaret etmiştir.¹⁰ İbnü'l-Cevzî ise bir hadisin muhtevası hakkında konuşmaya ancak senedini kusurlu olarak beyan ettikten sonra meylli görünmektedir. Onun *el-Mevzû'ât*'ı bu yaklaşıma tanıklık eder. O, bir rivayetin zayıf veya uydurma olduğuna, sadece içeriğinin garip olması veya yerleşmiş ölçütlerle çelişmesi sebebiyle hükmedecek kadar cesur görünmemektedir. İbn Kayyım (ö. 751 h.) ise *el-Menârü'l-Münîf fi's-Sahîhi ve'd-Da'îf* inde belirli rivayetlerin, sadece metinlerindeki bazı problemlerden dolayı kabul edilemeyeceğini katıyetle ifade etmektedir. Bu alana yapılan en son

⁵ Felâteh, *el-Vad' fi'l-Hadis*, 1/180.

⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh* [Nevevî'nin şerhiyle birlikte] (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1/39-40, hadis no. 22-24.

⁷ Müslim, 1/38-42, hadis no. 19-25.

⁸ Kâmil Muhammed 'Uveyda, *A'lâmü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn: el-İmâm Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 9.

⁹ 'Uveyda, 14.

¹⁰ Muhammed Ebu'l-Leys el-Hayrâbâdî, "el-Menhecü'l-İlmî 'inde'l-Muhaddisîn fi't-Te'âmüli me'a Mütünü's-Sünne", *İslâmiyyetü'l-Ma'rife*, sy 13 (1998): 15.

katkı ise Misfir ed-Dumeynî'nin doktora tezi "Makayîsü Nakdi Mütûni's-Sünne" dir.**

2. Metni Denetleme Kriterleri

Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198 h.), rivayetlerde yer alan bir kusurun [*illet*] tespit edilebilmesinin yaşam boyu tecrübe ve ilhamı gerektirdiği kanaatinde. O, bir hadis münekkidi, -uzmanlık ve tecrübesi sayesinde hakiki olanla sahte olanı birbirinden kolayca ayıran- bir kuyumcu gibi görmektedir.¹¹ Her ne kadar bu görüşe itiraz edilemezse de birinin ilhamını, hadisin sıhhatini belirleme kriteri olarak kabul etmek, sübjektifliğin sürece dâhil olmasına imkân tanır. Metin sıhhatinin nasıl tetkik edileceğine dair açık ilkeler ve iyi tanımlanmış kaideler olmalıdır. Bu meyanda, objektif kriterler, Kur'an, oldukça sahih rivayetler, akl-ı selîm, yerleşik tarih ve itidaldir. Müteakip bahis ise bu kriterlerin, seçilmiş örneklerle tatbikine dayanmaktadır.

2.1. Kur'an

İnsanlar, belirli konularda karar alırken, yaklaşımları ve bakış açılarıyla birbirlerinden farklılık gösterirler. Böylesi farklılıklar ancak evrensel olarak belirlenmiş ölçütler yardımıyla çözümlenip aşılabilir. Belirli bir hadisin durumunu değerlendirirken ulema birbirinden farklı düşünebilir. Böylesi durumlarda bakılması gereken ilk kriter (bir insan zihninin düşüncelerinden ziyade) Allah'ın apaçık hitabı olan Kur'an'dır. Kur'an, kendi ifadesiyle, -neyin doğru neyin yanlış olduğunu ortaya koyan- Tanrı tarafından bahşedilmiş bir "kriter" dir (*Furkân*).¹² Kur'an'ın bize bildirdiği üzere, Allah, Peygamber'e (sav) iki şey vermiştir: Kur'an ve onun *beyânı* [açıklaması].¹³ Mademki O'nun (sav) hadisleri ve sünneti Kur'an'ı beyan etmekte, o halde O'nun sözleri ve fiilleri de bu *beyânı* simgelemektedir. Bu göz önüne alındığında hem Kur'an hem de onun *beyânı* birbirini tamamlamalı ve mükemmel bir uyum içinde olmalıdır. Eğer *beyânın* herhangi bir parçası (yani hadis), Kur'an'la çatışacak olursa, Peygamber'e (sav) izafe ediliyor olsa dahi reddedilmelidir. Kur'an sadece rehberlik etmekle kalmaz, aynı zamanda tüm ihtilafların arasını da bulur (4:59).

Kur'an 4:59, Müslümanlara ihtilafları için, Allah ve Resulünü (sav) hakem yapmalarını tavsiye eder. Hadis mecmuaları, muhtevaları itibarıyla çelişkiden uzak değildir. Kur'an, Allah'ın otoritesini temsil ettiği için, hadisin muhtevası ona dayanarak tetkik edilebilir. Eğer herhangi bir çatışma söz

** [2007 yılında bu makalenin yayınlanmasından günümüze metin tenkidi konusunda tez, makale ve kitap türünden birçok çalışma yapılmıştır. Biz bu çalışmadaki örnekleri de doğrudan ele alan çalışmaların mevcudiyetine temas etmekle iktifa edecek ve çalışmanın özgün halini koruma adına bu çalışmaları burada ismen zikretmeyeceğiz. çev.]

¹¹ Celâlüddin es-Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989), 1: 252-253.

¹² *Kur'an*, 2/185 ve 25/1.

¹³ *Kur'an*, 75/ 17-19.

konusu değilse hadis, sahih olarak tanımlanmalı, eğer aşılamaz bir çatışma söz konusu ise mevzûk olmadığı beyan edilmelidir.

2.1.1. Âişe'nin Yaklaşımı

Âişe (ö. 57 h.), belirli hadislerin kusurlarını tespit etmiştir. Aşağıda bazı örnekler verilmektedir. (Makalenin hacmi, daha fazla örneğe müsaade etmemektedir.)

Bir defasında Peygamber (sav) şöyle buyurdu: “(Hesap gününde) kim hesaba çekilirse azap görür”¹⁴ Âişe bunu Kur’an 84:7-8 ile çatışır buldu: “Kime kitabı sağından verilirse hesabı kolay bir şekilde görülecektir.” O, endişesini Peygamber’e (sav) açtı, Peygamber onu şöyle teskin etti: “O kolay hesaplaşmadır [arzdır]; fakat kim, [ince] hesaba çekilirse helak olur.”¹⁵

Bu rivayette onun endişesi, hiçbir hadisin Kur’an’la çelişmemesi gerektiğini göstermektedir. Peygamber’in (sav) vefatından sonra o, Müslümanların saygısını sadece “müminlerin annesi” olarak değil, aynı zamanda bir bilgi hazinesi olarak da kazanmıştır. İnsanlar, ona birçok meselede -özellikle de Peygamber’in (sav) sözleriyle ilgili- danıştılar. Örneğin, biri ona şunu sordu: “İbn Ömer’in Peygamber’den (sav) naklettiği, ‘Onlar ([Bedir savaşına katılan müşrik] ölümler), dediklerimi işitiyorlar’ rivayeti doğru mu?” O da bunun doğru olmadığını ve Peygamber’in (sav) aslında “Onlar dediklerimin doğru olduğunu biliyorlar” dediğini ifade etti ve sonunda şu ayetleri okudu “Bil ki sen ölümlere işittiremezsin.” (27:80) ve “Sen kabirlerdekilere de işittirecek değilsin!” (35:22).¹⁶ Kur’an’a atıfta bulunarak o, Peygamber’in (sav) Kur’an’a rağmen bir şey söyleyemeyeceğini açıklığa kavuşturmuştur.

2.1.2. Ömer’in Duruşu

Ömer b. el-Hattâb, bir keresinde Sahâbeden Fâtıma bint Kays tarafından Peygamber’e (sav) izafe edilen bir sözü, Kur’an ile çelişmesi sebebiyle reddetmiştir. Fâtıma, kocasının onu üç talak ile boşamasının ardından Peygamber’in (sav) ona bir nafaka ve mesken tayin etmediği iddiasında bulunmuştur.¹⁷ Ömer’in reddi Kur’an 65:1’e dayanmaktaydı: “Apaçık bir hayasızlık yapmış olmadıkça onları (boşanmış kadınlar) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmazlar.”¹⁸

2.1.3. İbrahim’e Atfedilen Yalanlar

Buhârî, Müslim ve diğerleri Ebû Hureyre’den naklen şu hadisi kaydetmişlerdir: “Peygamber (sav) buyurdu ki: İbrahim (as) üç kez hariç hiç yalan

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1400), c. 1, “Kitâbü’l-‘İlm”, hadis no. 103.

¹⁵ Buhârî, *Sahîh*, c. 1, “Kitâbü’l-‘İlm”, hadis no. 103.

¹⁶ Müslim, *Sahîh*, c. 3, “Kitâbü’l-Cenâiz”, hadis no. 2151.

¹⁷ Müslim, *Sahîh*, c. 5, “Kitâbü’t-Talâk”, hadis no. 3681-3704.

¹⁸ Müslim, *Sahîh*, hadis no. 3794.

söylemedi.”¹⁹ Buna rağmen Kur’an, şöyle demektedir: “Bu kitapta İbrahim’i de okuyup an! Kuşkusuz o, *Sıddık* bir peygamberdi.” (19:41).

Hadis, onu bu şekilde tavsif etmesine rağmen Kur’an, İbrahim’i *Sıddık* olarak nitelendirir. Kur’an’da sıddık kelimesi “mükemmel bir şekilde doğru sözlü” anlamına gelir.²⁰ Er-Râğıb el-İsfahânî (ö. 502 h.), sıddık kelimesinin anlamına dair dört görüşten bahseder: hayatında doğruluğun egemen olduğu kimse, asla yalan söylemeyen kimse, yalan söylemesi imkânsız derecede dürüst olan kimse ve sözleri ile fiilleri bir olan kimse.²¹ Esasen İbrahim Peygamber tüm bu anlamlarda bir *Sıddık*’tır. Arapçada herhangi bir kelimenin bu formu, mükemmelliğe delalet eder.

Eğer bu hadis sahih addedilirse, Kur’an’ın ifadesi anlamsız olurdu. Kur’an’ın kutsiyeti muhafaza edilecekse, bu rivayetin mevsuk olmadığı beyan edilmelidir. Meşhur Buhârî şarihi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852 h.), bu rivayetin sıhhatini korumaya meyyal görünmektedir. O, İbn ‘Akîl’in (ö. 513 h.) İbrahim’in içinde bulunduğu durumun onu yalan söylemeye sevk ettiği yönündeki sözünü alıntılar. Ona göre İbrahim’in yaptığı oldukça makuldür.²² el-Kâdî Ebû Bekir b. el-‘Arabî (ö. 543 h.), bir peygamber ve Allah dostu olarak konumunun, onun dürüst olmasını gerektirdiğini, ancak onun yalan söylemek için bir tavizi olduğunu belirterek bu hadisi doğrulamaktadır.²³ Kurtubî (ö. 671 h.) de İbn ‘Arabî’nin argümanını kullanarak bu hadisi savunmaya çalışır.²⁴

İbnü’l-Cevzî (ö. 597 h.), bu “yalanlar” tarzli sözlerden (*maâriz*) başka bir şey değildir diyerek İbrahim’e izafe edilen yalan iddialarını reddeder. Görüşünü ispatlamak için İslam tarihinden birkaç örnek ileri sürer.²⁵ Ancak, hadisin kabul edilemez olduğunu söylemez. Âlûsî (ö. 1270 h.) de hadisin sıhhatine ilişkin bir problem görmez, rivayet edilen yalanları ise metafor (*mecaz*) olarak değerlendirir.²⁶ Yalanın mecazen kullanımı genellikle bir problem olarak görülmesine de bir peygambere nispet edilmesi kesinlikle hoş değildir. Dahası,

¹⁹ Buhârî, *Sahîh*, c. 2, “Kitâbü’l-Enbiyâ”, hadis no. 3357-3358; Müslim, *Sahîh*, c. 8, “Kitâbü’l-Fadâil”, hadis no. 6097.

²⁰ İbrahim Mustafa vd., ed., *el-Mu’cemü’l-Vasît* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, t.y.), 511.

²¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1998), 280.

²² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), 6: 473.

²³ Ebû Bekir İbnü’l-‘Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996), 3/262-263.

²⁴ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), c. 6, bölüm 11: 198-200.

²⁵ Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fi ‘İlmi’t-Tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), c. 3, bölüm 4: 266-268.

²⁶ Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1999), c. 9, bölüm 17: 85-87.

Peygamber'in (sav) *kezib* (yalan) kelimesini, mecazi olarak dahi - Kur'an'ın hakkında *Siddik* unvanını kullandığı- İbrahim için kullanması düşünülemez.

Emîn Ahsen el-İslâhî'nin (ö. 1997 m.) de *kezibin*: yalan, hata ve çift anlamlı söz olmak üzere üç çağrışımı olduğunu iddia ederek bu hadisin sıhhatini savunduğu görünmektedir. O, hadisin bu kelimeyi, çift anlamlı söz anlamında kullandığını ileri sürmektedir. Ayrıca o, Arap şairlerin *kezibi* bu anlamda kullandıkları için rivayette herhangi bir problemin olmayabileceğini savunmaktadır.²⁷ Arap şair ve hatipler *kezibi* çift anlamlı söz olarak kullanmış olsalar da Peygamber'in (sav) -özellikle de Kur'an, İbrahim'in durumu hakkında çok net bir tavır takınırken- insanları yanıltabilecek bir kelime kullanmış olması tasavvur edilemez.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606 h.), Peygamberlerin yerine râvîleri, yalan ile itham etmenin daha uygun olduğunu öne sürerek, bu hadisin uydurma olduğunu belirtir.²⁸ Seyyid Mevdûdî (ö. 1979 m.), bu hadisi sahih görenlerin yaklaşımını tenkit eder. Ona göre, bu insanlar Buhârî ve Müslim'in bilgi kaynaklarının doğruluğunu öylesine korumaktalar ki, bir peygamberin yalan söylemekle suçlanıp suçlanmadığını dahi önemsememektedirler. Ona göre böylesi büyük bir ifadeyi sırf rivayetin senedi kusursuz olduğu için Peygamber'e (sav) izafe etmek anlamsızdır.²⁹ Seyyid Kutub (ö. 1966 m.), insanlara verilen hicivli cevaplardan başka bir şey olmadığı için, İbrahim'in sözde yalanlarına atıfta bulunmaya gerek olmadığını kaydetmektedir.³⁰

Bazıları bu yalanların somut örneklerini ileri sürebilir: "Ben rahatsızım" (Kur'an 36: 89) [doğrusu 37:89 olmalıdır.], "Hayır, Bu işi şu büyükleri yapmıştır. Eğer konuşabiliyorlarsa onlara sorun!" (Kur'an 21:63), ve "O (eşi Sare) benim kız kardeşimdir" (Genesis 12:19). Bu ifadeler yalan mıdır? Büyük olasılıkla, hasta olduğunu söylediğinde fiziksel veya zihinsel olarak hasta idi. O zamanlar sağlıklı, sağlam ve güçlü olduğunu kanıtlayan hiçbir delil yoktur. Halkına diğer putları kırıp kırmadığını en büyük puta sormalarını söylediğinde ise, halkın putperestliğin aptalca bir davranış olduğunu anlamalarını sağlamak için hicivli bir ifade kullanmaktaydı.

Bazıları, bu yalanları, bir kimsenin şu üç durumda yalan söyleyebileceği gerekçesiyle İbrahim'e atfetmekte herhangi bir beis görmeyebilir: savaş, iki kişi arasında veya evliliklerini sürdürmek amacıyla evli bir çift arasında arbuluculuk yaparken. İslami terimlerle buna *kezib* değil tevriye ve tariz denir.³¹ Dahası, "Peygamber'in (sav) buyurduğu: 'İnsanlar arasında uzlaşa sağlama

²⁷ Emîn Ahsen el-İslâhî, *Tedebbürü'l-Kur'an* (Delhi: Taj Company, 1997), 5: 162-163.

²⁸ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1997), 8: 156.

²⁹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an* (Lahor: İdâretü Tercümânî'l-Kur'an, 1997), 3: 167-168.

³⁰ Seyyid Kutub, *Fî Zılâlî'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1996), 4: 2387.

³¹ Muhyiddîn en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Müslim* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 8: 373-374.

için yalan söyleyene, yalancı değildir”³² rivayeti, görünüşe göre yalan söylemeye izin vermekte, söz konusu kimsenin yalancı olarak adlandırılmasına müsaade etmemektedir. Eğer Peygamber (sav), savaşan tarafları hileler yoluyla uzlaştırmaya çalışan kişiyi yalancı olarak görmüyorsa, bir kimse, onun bu aşağılayıcı ifadeyi İbrahim için kullanmış olduğunu nasıl düşünebilir?

2.1.4. Musa'nın Ölümü Erteleme Gücü

Buhârî, Müslim ve diğerleri Ebû Hureyre'den naklen şu hadisi kaydetmişlerdir: Peygamber (sav) buyurdu ki “Ölüm meleği Musa'ya gitti ve Rabbinin ölüm çağrısına cevap vermesini istedi. Musa, meleğin gözüne vurup yere serdi. Melek Allah'a döndü ve şikâyet etti: ‘Sen beni ölümü istemeyen bir kula gönderdin; O gözümü oydu.’ Allah meleğin gözünü tekrar yerine getirdi ve ona Musa'nın yaşamayı isteyip istemediğini sormasını buyurdu...”³³

Sathi bir bakışla bile bu rivayetin, isrâiliyyât kaynaklı olduğu görülmektedir. Bize, Ya'kûb'un Yahveh ile güreşerek onu yenmesine benzer hikâyeleri anımsatmaktadır.³⁴ Bazı âlimler, bu rivayetin sıhhatini, Musa'nın bir beşer olarak, bir meleğe zarar veremeyeceği gerekçesiyle inkâr etmişlerdir. Bu âlimleri bidatçı olarak niteleyen³⁵ İbn Huzeyme (ö. 311 h.), meleğin Musa'nın evine bir insan şeklinde girdiğini ve Musa'nın onu davetsiz misafir sanarak vurduğunu öne sürmektedir. İddiasına göre, Musa meleği fark etseydi, böyle bir olay gerçekleşmezdi.³⁶ Ancak bu argüman dizisi, onun hayal gücü ve spekülasyonundan başka bir şey değildir. Ve bir beşer, meleğe zarar veremeyeceği için, meleğin bir insan halinde ortaya çıkarak Musa'nın evine girmesi bir şeyi değiştirmemektedir.

İlginç bir şekilde Buhârî, bu rivayeti Ebû Hureyre ile ilgili bir hikâye olarak kaydetmiştir. Ancak sonda, Ma'mer, Hemmâm ve diğerlerini içeren başka bir senedin onu Ebû Hureyre'den Peygamber'in (sav) sözü olarak aktardığını söyler. Müslim de bunu önce, Ebû Hureyre'nin kendi anlattığı bir hikâye olarak aktarır.³⁷ Bu rivayeti, Peygamber'den (sav) başkasıyla ilgili bir hikâye olarak addetmek daha makul görünmektedir.

Bu rivayet, Peygamber'in (sav) sözü sayılsa dahi, sahih kabul edilemez, çünkü Kur'an'ın söyledikleriyle uyuşmamaktadır. Burada bahse konu olan melek, Ölüm Meleğidir. Kur'an'ın ölüm vaktinin ilahi olarak tayin edildiğini ve ertelenemeyeceğini belirtmesi göz önüne alındığında (4:78, 6:61, 7:34, 10:49, 16:61 ve 63:11), Musa, Ölüm Meleğine vurarak ölümünü erteleyemezdi.

³² Müslim, *Sahih*, c. 8, hadis no. 6576.

³³ Buhârî, *Sahih*, c. 2, “Kitâbü Ehâdîsî'l-Enbiyâ”, hadis no. 3407; Müslim, *Sahih*, c. 8, “Kitâbü'l-Fadâil”, hadis no. 6101.

³⁴ Genesis, 32: 22-32.

³⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 6: 538.

³⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 6: 538.

³⁷ Müslim, *Sahih*, c. 8, hadis no. 6100.

Nevevî (ö. 676 h.), rivayetin sıhhatini kanıtlamak amacıyla, Ölüm Meleğinin ilk seferinde Musa'ya onu öldürmek için yaklaşmadığını öne sürer; bilakis Melek, görevini yerine getirip getiremeyeceğini görmek için denenmekteydi.³⁸ Bu zorlama görüş, rasyonel veya Kur'anî olarak ispatlanamaz. Öyle görünüyor ki burada ehl-i hadis, zanna dayanan temelsiz argümanları kullanmakta tereddüt etmemektedir. Oysa zan hiçbir şekilde gerçek ve kesin bilginin yerini tutamaz (10:36).

Bazıları bahsi geçen ayetlerin Peygamberler (as) için geçerli olmayacağını; bu yüzden Musa'nın ölümünü erteleyebileceğini iddia edebilir. Bu yorum kabul edilemez, çünkü durumun böyle olduğu yönünde bir kanıt yoktur. Belki, "Peygamber buyurdu ki: 'Hiçbir peygamber, cennetteki yeri gösterilmeden ve tercih sunulmadan vefat etmemiştir'"³⁹ rivayeti, sözde, peygamberler için yapılan, ne zaman vefat edeceklerini seçebilme istisnasına delil olarak gösterilebilir. Ancak böylesi bir yorumun, bu rivayetten çıkarılması mümkün değildir. Tüm peygamberlere sunulan seçim, bu dünyada veya cennette kalıcı bir hayat idi. Bu, başka bir rivayetle daha da kuvvetlenmektedir: "Peygamber (sav) buyurdu ki: 'Bana dünya hazinelerinin anahtarları ile dünyada ve cennette ebedi olarak kalma verildi. Bunlar arasında muhayyer bırakıldım ve Rabbime kavuşmayı ve cenneti tercih ettim.'"⁴⁰

2.1.5. Müslümanların Günahlarını Yahudi ve Hıristiyanlara Yükleme

Yalnızca Müslim, Ebû Musa el-Eş'arî'den naklen aynı konuda üç hadis kaydetmiştir: "Peygamber (sav) buyurdu ki: 'Kıyamet gününde, Allah, her Müslümana bir Yahudi veya Hristiyan verir ve der ki: Bu senin fidyendir'"⁴¹; "Peygamber (sav) buyurdu ki: 'Hiçbir Müslüman ölmez ki Allah onun yerine bir Yahudi veya Hristiyan'ı cehenneme göndermesin'"⁴²; yine "Peygamber (sav) buyurdu ki: 'Kıyamet gününde, çoğu Müslümanın dağlar kadar günahı olacaktır. Allah, onların günahlarını bağışlayacak ve bu günahları Yahudi ve Hristiyanlara yükleyecektir.'"⁴³

Müslim şarihi Nevevî'nin, bu rivayetler için herhangi bir makul izah getirmekte aciz kaldığı görülmektedir. Bu nedenle, kutsiyetlerini korumak için bunları (başarısız bir şekilde) yorumlamaya çalışır. O, Ebû Hureyre'nin Peygamber'den (sav) naklettiği ve yukarıdaki hadisleri açıklayan şu rivayeti kaydeder: – "Herkes için iki yer vardır, biri cehennemde, diğeri cennette. Eğer bir mümin cennete girerse, onun cehennemdeki yeri küfrü sebebiyle bir kafir

³⁸ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, 8/128.

³⁹ Müslim, *Sahîh*, c. 8, hadis no. 6247.

⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*. [Burada sayfa no. kaydedilmemiştir. çev.].

⁴¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, "Kitâbü't-Tevbe", hadis no. 6942.

⁴² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, hadis no. 6943-6944.

⁴³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, hadis no. 6945.

tarafından devralınır.”⁴⁴ –. Diğer bir ifadeyle, o Yahudi ve Hristiyanların cehenneme Müslümanların günahları yüzünden değil kendi günahları yüzünden gireceğini söylemeye çalışır. Kendi tutumunu desteklemek için başka bir hadisten argüman getirir: – “Kötü bir işi başlatan, onu yapan herkesin günahını da yüklenir.”⁴⁵ – yani gayrimüslimler, kötü fiilleri başlattıkları için Müslümanların günahlarını da taşıyacaklardır.⁴⁶

Bu tür argümanlar dikkatli bir tetkike direnemezler. Bahis mevzuu rivayetler açıkça Allah’ın Müslümanların günahlarını Yahudi ve Hristiyanlara yüklediğini ifade etmektedir. Nevevî’nin meseleyi izah etmek için aktardığı ikinci rivayet, onun rivayetten çıkardığı şeyi söylememektedir; Nevevî rivayetin sadece bir parçasını almış gerisini bırakmıştır. Bu hadise göre, bir günahı başlatan sadece o günahı değil onu işleyen diğerlerin günahını da -onların günahları hafiflemeksizin- yüklenektir. Bu hadisler ise Müslümanların günahlarını, -hem kendi hem de Müslümanlarınkı olmak üzere iki günah yükletilen- Yahudi ve Hristiyanlara aktarma noktasında katidir. Dahası bu hadisler, “Herkesin yaptığığın sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez” (6:164) ayetiyle derin bir çelişki içerisindedir.

Bu üç rivayet tamamen aksi yönde bir mesaj içermesine rağmen, Kur’an, bir kişinin günahını diğerine yükleme fikrini reddetmektedir. Nevevî, bu çelişkinin oldukça farkındadır ancak, çelişkiyi ortadan kaldırmak için hadislerin bir yorumunu öne sürer. Daha önce gördüğümüz gibi, onun bariz halde çelişen iki fikir arasındaki uzlaştırma girişimi başarısız kalmaktadır. İlginçtir, Ebû Bürde (ö. 104 h.), babası Ebû Musa el-Eş’arî’den yukarıdaki rivayeti naklettiğinde Halife Ömer b. Abdulaziz (ö. 101 h.) şaşırılmış ve üç defa “Baban bunu gerçekten Peygamber’den (sav) nakletti mi?” diye sormuştur. Hatta bunun için yemin etmesini bile istemiştir.⁴⁷ Dindar halifenin samimi görünen bu sorusu, zihinde rivayetin sıhhatine ilişkin bir şüphe oluşturmaktadır. Ebû Bürde’nin yemin etmesine ve rivayeti babasından duyduğunu onaylamasına rağmen, halifenin rivayetin sıhhatine ilişkin şüphesi devam etmektedir.

2.2. Rasyonel Açıdan Sahih Rivayetler

Müslümanlar için Peygamber (sav), hükümleri nihai olan (33:36) bir hâkimdir (4:65). Sadece Peygamber (sav), kendi ifadelerini gözden geçirme yetkisine sahiptir. Onun otoritesi Allah’ın otoritesini temsil etmektedir (4:80).

⁴⁴ İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1997), c. 4, “Kitâbü’z-Zühhd”, hadis no. 4341. [Verilen kaynaktan bu rivayetin farklı bir formuna rastladık. çev.].

⁴⁵ Müslim, *Sahih*, c. 4, “Kitâbü’z-Zekât”, hadis no. 6943.

⁴⁶ Nevevî, *Şerhu Sahihî’l-Müslim*, 2: 261-262.

⁴⁷ Müslim, *Sahih*, c. 9, “Kitâbü’t-Tevbe”, hadis no. 6943.

Daha önce belirtildiği gibi, tüm anlaşmazlıklar Allah ve Resûlü'ne (sav) götürülmelidir.⁴⁸

Peygamber (sav) görevini yirmi seneden fazla yürütmüştür. Bu zaman zarfında o, Kur'an'ı açıklamış, takipçilerine Allah'ın emirlerini günlük hayatlarında nasıl tatbik edeceklerini öğretmiş, onlara her konuda rehberlik etmiş, anlaşmazlıkları çözmüş, insanları hataya düşmeye karşı uyarmış, sıkıntıları hakkında tavsiye vermiş ve yaşamlarını İslamlaştırmıştır. (62:2). Tüm bunlar, genelde insanlığa, özeldde Müslümanlara her zaman ve her mekânda rehberlik eden İslam mirasını oluşturur. Ne yazık ki bu miras şahsi çıkarlarının peşinde koşanlar tarafından kötüye kullanılmıştır. Netice itibariyle, onların hevâ ve hevesleri sevgili Peygamberimizin (sav) adı altında tedavüle sokulmuştur. Bu durumda Peygamber (sav) ile ilişkili diğer rivayetlerin sıhhatini tespit etmek için, Kur'an'ın yanı sıra maruf sünnet ve hadis kullanılabilir.

Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Her kim bizim tarafımızdan uygun bulunmayan bir iş yaparsa, o reddedilmelidir"⁴⁹ Burada, bir rivayeti hadis olarak kabul veya reddetme ölçütüne yapılan bir atf görünür. Diğer bir ifadeyle, Peygamber'in (sav) maruf sünnet ve hadisleri ile uyum içerisinde olanlar sahih olarak kabul edilmeli; oldukça sahih olan sünnet ve hadislerle kati bir çelişki içinde olanlar ise reddedilmelidir.

2.2.1. Âişe'nin Yaklaşımı

Âişe'nin ilgili meseleler hakkında kendi bilgi ve tecrübesine dayanarak, Peygamber'e (sav) izafe edilen bazı sözleri reddettiği nakledilmiştir. Örneğin Müslim ve diğerleri Ebû Zer ve Ebû Hureyre'den naklen şu hadisi kaydetmişlerdir: "Peygamber buyurdu ki: 'Kadın, eşek ve köpek namazı bozar.'"⁵⁰ Bu rivayet kendisine ulaştığında Âişe, sert bir tepki vermiştir: "Bizi (kadınları) eşeklere ve köpeklere benzettiniz. Vallahi, ben Peygamber (sav) namaz kılar-ken önünde uzanırdım."⁵¹ O, ayrıca Müslim tarafından kaydedilen başka bir hadisi de reddetmiştir: Ebû Musa el-Eş'arî bir keresinde ona neyin *guslü* gerektirdiğini sormuştur. O da şöyle cevaplamıştır: "Peygamber (sav) buyurdu ki: 'Birisini [*cimâ* için] bir kadının dört organının önünde oturduğunda ve iki cinsel organ birbirine temas ettiğinde gusül gerekli olur.'"⁵²

Bu cevap Buhârî ve Müslim tarafından kaydedilen bir hadis ile oldukça çelişmektedir. Ebû Sa'ûd el-Hudrî'den naklen şöyledir: "Peygamber (sav), Ensar'dan birinin evine gitti ve ona seslendi. Dışarı çıktığında, kafasından su damlamaktaydı. Peygamber dedi ki: 'Sanırım seni acele ettirdik.' O, 'evet Ey

⁴⁸ Kur'an, 4:59.

⁴⁹ Buhârî, *Sahîh*, c. 4, "Kitâbü'l-İ'tisâm bi's-Sünne", bâb no. 20.

⁵⁰ Müslim, *Sahîh*, c. 2, "Kitâbü's-Salât", hadis no. 1137-1139.

⁵¹ Müslim, *Sahîh*, hadis no. 1142-1144.

⁵² Müslim, *Sahîh*, "Kitâbü't-Tahâre", hadis no. 783.

Allah'ın Resülü' dedi. Peygamber (sav) dedi ki: Eğer *inzâl* gerçekleşmeden acele ettirildiyse *gusûl* değil sadece *abdest* gerekir."⁵³ Bazıları ilk hadisin ikinciyi nesh ettiğini öne sürmektedir.⁵⁴ Eğer öyle olsaydı, Âişe kesinlikle bundan bahsedirdi. Ancak o, sadece Peygamber'in (sav) meseleye dair ifadesini nakletmektedir.

Abdullah b. Abbas bir keresinde ona Abdullah b. Ömer'in Peygamber'den (sav) naklettiği şu rivayetin doğru olup olmadığını sordu: – “Şüphesiz, ailesinin ölümü için ağıt yakması, ölen kişinin azap görmesine neden olur.” – O bu rivayeti şöyle diyerek bir kenara itmiştir: “Bir keresinde Peygamber'in (sav) önünden bir Yahudinin cenaze alayı geçti. Ailesi de onun için ağıt yakıyordu. Peygamber (sav) dedi ki: ‘Onlar ağıt yakıyorlar, oysa o, kabrinde azap görüyor.’” Ayrıca o, İbn Ömer'in ifadeyi doğru nakletmediğini de eklemiştir.⁵⁵ Başka bir defasında o, İbn Ömer'in Peygamber'den (sav) naklini düzeltmiştir: “Peygamber: ‘Onlar (ölüler) dediklerimi iştirirler’ dememiştir; onun dediği şeydu: ‘Onlar dediklerimin doğru olduğunu bilirler’.”⁵⁶

2.2.2. Deve İdrarı İçmek

Buhârî, Müslim ve diğerleri Enes b. Mâlik'ten naklen şunu kaydetmişlerdir: “Ureyne kabilesinden bir grup Medine'ye geldi ve iklimin uygun olmaması nedeniyle hastalandı. Peygamber (sav), onlara hayır olarak verilmiş develerin süt ve idrarından içmelerini tavsiye etti. Onlar bunu yaptı ve iyileştirdiler.”⁵⁷

Bu rivayet, deve sütü ve idrarında çeşitli hastalıkların tedavisi olduğunu öne sürmektedir. Buradaki mesele deve idrarının yararlı olup olmadığı değil, idrarın haram olması nedeniyle Peygamber'in (sav) bahsi geçen insanlara onu içmelerini tavsiye edip etmediğidir. Psikolojik olarak böyle bir eylemi tasavvur etmek ve bu eylemden bahsetmek bile aşağılayıcıdır. Buhârî ve Müslim'in sırasıyla Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik'ten naklettiği gibi bir adam mescide bevlettiğinde Peygamber (sav), insanlara onu su ile yıkamalarını buyurmuştur.⁵⁸ Abdullah b. Abbas'tan nakledilen başka bir hadise göre, Peygamber (sav) bir adamın üzerinden idrarını temizlemediği için kabirde azap gördüğünü söylemiştir.⁵⁹ Ebû Hureyre'den nakledilen diğer bir hadis,

⁵³ Müslim, *Sahîh*, hadis no. 776; Buhârî, *Sahîh*, c. 1, “Kitâbü'l-Vudû’”, hadis no. 180.

⁵⁴ en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, 2/261-262.

⁵⁵ Müslim, *Sahîh*, c. 3, “Kitâbü'l-Cenâiz”, hadis no. 2146-2150. [Burada iki rivayet arasındaki nüans, Peygamber'in (sav) bu ifadeyi bir Yahudi için söylemiş olduğudur. çev.].

⁵⁶ Müslim, *Sahîh*, hadis no. 2151.

⁵⁷ Buhârî, *Sahîh*, c. 1, “Kitâbü'l-Vudû’”, hadis no. 233; Müslim, *Sahîh*, c. 6, “Kitâbü'l-Kasâme”, hadis no. 4329-4335.

⁵⁸ Buhârî, *Sahîh*, c. 1, “Kitâbü'l-Vudû’”, hadis no. 220; Müslim, *Sahîh*, c. 2, “Kitâbü't-Tahâre”, hadis no. 657-659.

⁵⁹ Buhârî, *Sahîh*, c. 1, “Kitâbü'l-Vudû’”, hadis no. 216.

Müslümanlara durgun suya bevledip sonra da onda yıkanmalarını tavsiye etmektedir.⁶⁰

Bu hadislerden anlaşılmalıdır ki idrar necis bir maddedir, bu nedenle de onunla temas eden her şey su ile yıkanarak temizlenmelidir. O halde Peygamber (sav), Müslümanlara, onu tedavi amaçlı içmelerini neden tavsiye etsin? Mâlikiler ve Hanefiler, bu sözümona tavsiyeye dayanarak, *helal* hayvanların idrarını ve dışkısını *tayyib* ve *helal* kabul ederler.⁶¹ Bu bilinçsiz bir yaklaşımdır. İdrar *tayyibat* [iyi ve temiz] arasında değil *habâis* [kötü ve pis] arasında yer alır. Peygamber (sav), sadece iyi ve temiz olan şeyleri meşru kılmıştır.⁶²

Yalnızca bu hadisin varlığı, Peygamber'in (sav) bunu gerçekten söylediği anlamına gelmez. Birinin kasıtlı veya kasıtsız olarak sütün [*elbânihâ*] yanına idrarı [*ebyâlihâ*] idrac etmiş olma ihtimali vardır. Peygamber'in (sav) sütün yanı sıra idrar içilmesini tavsiye ettiğini iddia eden her hadis, tiksindiricidir.

2.2.3. [Evli İken] Zina Yapan İçin Çifte Ceza

Müslim ve (Buhârî hariç) diğerleri Ubâde b. Sâmit'ten naklen şu hadisi kaydetmişlerdir: "Peygamber (sav) buyurdu ki: 'Benden öğrenin, benden öğrenin. Allah, kadınlar için bir yol gösterdi. Evli değilken zina yapanın cezası 100 celde ve bir yıl sürgün. Evli iken zina yapan için 100 celde ve recm.'"⁶³

Bu rivayetin bir bölümü Peygamber'in (sav) uygulamasına aykırıdır. Buhârî, Müslim ve diğerleri, zina davalarına dair hükümlerin birçoğunu kaydetmişlerdir. Örneğin: Evli bir Müslüman olan Maiz b. Mâlik, Peygamber'e (sav) gelerek zina suçunu itiraf etti ve recmedildi⁶⁴; Cüheyne kabilesinden evli bir kadın kendi başına Peygamber'e (sav) gelerek zina suçunu itiraf etti, cezalandırılması konusunda ısrar etti ve recmedildi⁶⁵; zina yapan Yahudi bir erkek ve kadın Peygamber'e (sav) getirildi, ve suçlarını itiraf ettiklerinde recmedildi⁶⁶; evliyken zina yapan Yahudi bir kadın recmedildi⁶⁷; bekâr bir köle, efendisinin eşi ile cinsel ilişkiye girdi ve Peygamber (sav) ona 100 celde ve bir

⁶⁰ Müslim, *Sahîh*, c. 2, "Kitâbü't-Tahâre", hadis no. 654.

⁶¹ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, 6: 155-156.

⁶² *Kur'an*, 7/157.

⁶³ Müslim, *Sahîh*, c. 6, "Kitâbü'l-Hudûd", hadis no. 4390-4393.

⁶⁴ Buhârî, *Sahîh*, c. 4, "Kitâbü'l-Hudûd", hadis no. 6825; Müslim, *Sahîh*, c. 6, "Kitâbü'l-Hudûd", hadis no. 4396-4407.

⁶⁵ Müslim, *Sahîh*, "Kitâbü'l-Hudûd", hadis no. 4406-4408.

⁶⁶ Buhârî, *Sahîh*, "Kitâbü'l-Hudûd", hadis no. 6819; Müslim, *Sahîh*, "Kitâbü'l-Hudûd", hadis no. 4412-4414.

⁶⁷ Müslim, *Sahîh*, "Kitâbü'l-Hudûd", hadis no. 4415.

yıl sürgün verdi; kadın da recm cezasına çarptırıldı⁶⁸; ve Peygamber'in (sav) emri gereğince köle bir kız zina suçundan ötürü recmedildi.⁶⁹

Bu hükümlerin hiçbiri, evliyen zina yapan için çifte cezaya dair bir işaret barındırmamaktadır. [Oysa yukarıda] Ubâde b. Sâmit tarafından nakledilen bir rivayete göre Peygamber (sav), evliyen zina yapan için 100 celde ve recm şeklinde çifte ceza emretmiştir. Bu, Peygamber'in (sav) oldukça sahih ve tarihi bakımdan yerleşmiş hükümleriyle uyuşmamaktadır. Bazıları çifte cezayı öngören rivayetin başlangıçta geçerli olduğunu ancak daha sonra nesh edildiğini iddia etmektedir.⁷⁰ Böyle bir iddiada bulunmak için güçlü bir delil bulunmamaktadır. Müslüman hukukçular iki gruba ayrılmıştır: biri yukarıdaki rivayete dayanarak çifte cezayı desteklerken, diğeri evliyen zina yapan için tek cezayı desteklemektedir.⁷¹

İslâhî şöyle demektedir: "Kur'an'daki bir hükmü, Kur'an haricinde hiçbir şeyin nesh edemeyeceği ilkesine rağmen Ubâde b. Sâmit'ten nakledilen bu rivayetin, Kur'an 24:2'yi nesh ettiği iddia edilmiştir. Bu rivayet yeterli olmadığına da bir başkası tarafından nesh edilmiştir. İşte bu yaklaşımlar, insanların İslam'la ilgili yanlışlara kurban gitmelerine neden olmaktadır."⁷²

2.3. Akl-ı Selîm

Akıl, insan hayatında çok önemli bir rol oynar (2:170), çünkü insanlığı dünyadaki en yüksek konuma çıkarır (2:30-38). Onun doğru kullanımı insanların, insanlıklarını muhafaza etmesini sağlarken (21:10), yanlış kullanımı, istismarı veya kullanılmaması insanların diğer mahlûkâta olan üstünlüğünü ortadan kaldırır (8:22). Bağımsız akıl yürütmenin tamamen askıya alınması insanları hayvan seviyesine indirir (7:179). Kur'an, her bir insanın entelektüel gücüne o kadar çok önem verir ki, doğru bir inanca sahip olmak ve iyi işler yapmak onun rehberliği olmadan imkânsız gibi görünmektedir (67:10).

Allah'ın bütün elçileri, ümmetlerini kutsal mesaja onların akıllarına hitap ederek davet etmiştir (2:44, 3:65, 7:169 ve 21:67). Müslümanların ayırıcı özelliklerinin çoğuna değinildi, bunlardan biri de onların vahiy karşısında körler ve sağır gibi bilinçsizce davranmamalarıdır (25:73). Zemahşerî (ö. 537 h.), bu ayeti izah ederken, Müslümanlar vahyi dinlerken gözlerini ve kulaklarını tamamen açık tutarlar der.⁷³ Başka bir ifadeyle onlar, ilgili mesajı doğru anlamak için zihinsel kuvvelerini kullanırlar. Kur'an, insanları ayetleri üzerinde tedebbüre çağırırken (47:24), aslında onlardan ayetlerin doğru manasını

⁶⁸ Buhârî, *Sahîh*, "Kitâbü'l-Hudûd", hadis no. 6827-6828; Müslim, *Sahîh*, "Kitâbü'l-Hudûd", hadis no. 4410-4411.

⁶⁹ Müslim, *Sahîh*, c. 6, "Kitâbü'l-Hudûd", hadis no. 4425.

⁷⁰ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, c. 6, "Kitâbü'l-Hudûd", 190.

⁷¹ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, c. 6, "Kitâbü'l-Hudûd", 189-190.

⁷² İslâhî, *Tedebbürü'l-Kur'an*, 5: 366.

⁷³ Mahmûd b Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 3: 287.

kavramalarını ister. Kur'an 47:24, insan kalbine bir öğrenme, anlama, analiz etme, tenkit etme ve düşünme aracı olarak atıfta bulunur. Böylece, bir kimse Allah'ın mesajını doğru anlamak için aklını kullanmak zorundadır. Eğer akıl, Kur'an'ı anlamada bir vesile ise, hadis literatürünün içerisindekileri anlamada da bir vesile olmalıdır.

İslam hukuku iki tür delile dayanmaktadır: şeri ve akli. Fakihler, tümevarım (*istikrâ*) ve tümdengeli mi (*istinbât*) aklın en temel rolü olarak addeder. Şâtıbî (ö. 790 h.), zaman zaman akli delilleri şeri deliller gibi kati olarak görür.⁷⁴ Bu durumda akl-ı selîm, bir hadisin metninin durumunu tespit, güvenilir bir araç olarak görülmeyi hak etmektedir.

Ancak burada bir kimsenin zihinsel kuvvelerini kullanması, aklını tüm sınır ve limitlerden bağımsız kılacağı anlamına gelmemektedir. Mutlak özgürlük zihni bozar, çünkü sınırlarını aşan bir zihin dengesini kaybeder. Hadis metinlerinin tabiatını anlamak için bir kriter olarak görülebilecek zihin veya aklın, verili sınırları içinde çalışması gerekir. Önyargılı bir zihin, bu amaca uygun bir kriter olarak kabul edilemez.

İslam bağlamında, zihin, Allah ve Peygamber'e (sav) yönelik bir inanç, ilim, hikmet ve ihlasla yönetilmelidir. Kur'an ve sünnete karşı saldırgan tuma sahip bir kimsenin zihni kabiliyetiyle adil olması beklenemez. Bu durum önerilen kriterin niçin yalnızca "akıl" olmayıp, "akl-ı selîm" olduğunun da gerekçesidir. Bu, sadakat, tevhid, takva, adalet, emanet, sıdk, ihlas, makâsıd-ı şerî'ayı kavramak gibi İslam ilkeleri tarafından yönetilen eleştirel ve analitik bir yeti olarak tanımlanabilir.

Bazıları, Kur'an'daki Musa (as) ve gizemli öğretmeni Hızır'ın (18:60-82) meselini, Hızır'ın Musa'yı eylemlerini sorguladığı için eleştirdiği gerekçeyle, akıl-ı selîm sahibi olmanın yararını yok saymak için delil getirebilir. Bunun neticesinde Musa'nın akl-ı selîmini Hızır'ın üç eylemini eleştirmek için kullanması "zararlıdır". Eğer masum bir peygamber (sav) akl-ı selîmi kullanmada haklı görülmemişse, o halde entelektüel bakımdan hata edebilen sıradan insanlara Peygamber'in hadislerinin sıhhatini akl-ı selîm yoluyla kontrol etme yetkisi nasıl verilebilir? Gerçek şu ki Musa'nın öğretmenin eylemlerini sorgulamak için aklını kullanması temelde yanlış değildir. Bilakis, onların devamındaki diyalogları, insan aklının, -insanın hayal gücünü ve öngörüsünü aşan- Allah'ın hikmetini bütünüyle kavrayamayacağını, açıkça ortaya koymaktadır. Akıl, insan algısının sınırları dışındaki şeylere zorlamak esasen bir akıl istismarıdır. Benzer şekilde akıl, insanın erişimi dışındaki şeylerde kullanmak ise oldukça arzulanan bir şeydir.

Diğerleri de "Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu, Allah'a ve peygambere götürün" (4:59) ayetine atıfta bulunarak aklın meşruiyetine karşı

⁷⁴ İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a* (Beyrut: Dârul-Ma'rife, 1997), 1: 29-34.

çıkabilirler. Kur'an ve sünnetin tüm anlaşmazlıklar için nihai kriter olduğu doğrudur. Ancak hadis literatürünün sıhhatine ilişkin bir problem mevcuttur. Kur'an'ın sıhhati şüpheden uzakken, hadis literatürü, bünyesinde sahih, zayıf ve mevzu rivayetleri barındırmaktadır. Hadis literatürünün sıhhatini kontrol etme ve sağlamada, akl-ı selîmi ve diğer kriterleri kullanmak tek yoldur. Aşağıdaki örnekler, ilgili rivayetlerin tabiatını tespititte akl-ı selîmi bir kriter olarak kullanmaktadır.

2.3.1. Bir Adamı Emzirmek

Müslim ve (Buhârî hariç) diğerleri Âişe'den naklen şu rivayeti kaydetmişlerdir:

Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim, [daha önce] Ebû Huzeyfe ve ailesiyle birlikte yaşıyordu. Bir gün, Ebû Huzeyfe'nin eşi Sehle bint Süheyl, Peygamber'e (sav) gelerek dedi ki: "Sâlim buluş çağına erdi. Bizi ziyaret ediyor. Zannediyorum ki o bizdeyken, Ebû Huzeyfe'nin gözlerinde bir hoşnutsuzluk işareti meydana geliyor." Bunun üzerine Peygamber (sav) şu tavsiyede bulundu: "Sâlim'i emzir, böylece onun için haram olursun ve bu, Ebû Huzeyfe'nin gönlündeki şeyleri yok eder." Sehle döndü. Denildiği üzere Sâlim'i emzirdi, Ebû Huzeyfe de artık rahatsız olmadı.⁷⁵

Nevevî, bu rivayeti şerh ederken, Sahâbe, tabiûn ve İslam âlemindeki tüm ulemanın süt akrabalığı kurma yaşının, ikinin altında olduğu konusunda icma ettiğini söyler. Üç istisnaya da atıfta bulunur: iki buçuk yıl (Ebû Hanife), üç yıl (Züfer) ve iki yıldan birkaç gün fazla (Mâlik b. Enes). Nevevî, Sâlim'in durumunun, sadece ona has istisnai bir hüküm olduğunu iddia eder.⁷⁶ Bu bilge Müslim şarihi, Âişe'nin, Peygamber'in (sav) diğer eşi Ümmü Seleme'ye -Peygamber'in (sav) Sehle'ye azadlı kölesi için aynı tavsiyede bulunduğu gerekçesiyle- genç bir adamı, *eyfa'* [buluşa ermiş kimse/delikanlı], emzirme tavsiyesini görmezden gelir gibi görünmektedir.⁷⁷ Eğer Sâlim'in durumu ona has ise neden Âişe onu bir örnek olarak gösterdi? Nevevî, Sâlim'in durumunu ona has gören Peygamber'in (sav) diğer hanımlarının görüşünü tercih etmektedir. Âişe'nin zekâsı ve bilgisi ise onu diğer hanımlardan üstün kılmaktadır. Ancak Sâlim'in emzirilmesi meselesi ihtilaflı görünmektedir.

Bir kimse, yukarıdaki rivayetten türetilen bir hükmün üzerinde ısrar etmek yerine, burada mevcut olan bilginin kabul edilebilir olup olmadığına karar vermelidir. Örneğin, Sehle bint Süheyl'in göğüslerinde o anda süt var mıdır? Eğer yoksa rivayet kabul edilemez. Tarihi verilere göre onun göğüslerinde süt olamaz. Onun ve Ebû Huzeyfe'nin sadece -hicretin beşinci senesinde Habeşistan'da kaldıkları sırada doğan- bir çocukları vardır. Yaklaşık bir ay

⁷⁵ Müslim, *Sahîh*, c. 5, "Kitâbü'r-Radâ", hadis no. 3585-3590.

⁷⁶ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, 5/273-274.

⁷⁷ Müslim, *Sahîh*, c. 5, "Kitâbü'r-Radâ", hadis no. 3588-3589.

sonra Mekke'ye döndüklerinde, Peygamber'in (sav) Medine'ye hicretinden sekiz yıl sonrasına kadar orada kalmışlardır. Rivayette nakledildiği üzere bu hadise Medine'de gerçekleşmiştir. Bunun için, Sehle'nin doğum yapması ile Sâlim'i emzirmesi arasında anlaşılan 8-10 yıllık bir süre vardır.⁷⁸

Normalde, bir kadının göğsü, doğumdan sonra yaklaşık üç yıl süt salgılayabilir. Bu göz önüne alındığında Sehle'nin, Sâlim'i emzirdiği söylendiği sırada göğsünde süt yoktur. Fizyolojik açıdan, meme ucu birkaç gün boyunca düzenli olarak emilirse, bir kadının kuru göğsünden beyaz bir madde salgılanması mümkündür. Eğer durum böyleyse, Sâlim'in Sehle'nin göğsünü birkaç gün boyunca devamlı olarak emmiş olması gerekirdi. Ancak sonunda çıkacak olan madde süt olarak isimlendirilemez. Ulemaya göre ise sadece göğüsten salgılanan süt, -onun benzeri bir madde değil- süt akrabalığı (*ridâ'*) kurabilir.

Emzirmek için Sehle, -avret sayılan ve mahrem olmayan kimseye gösterilemeyen- göğüslerini açmak zorundadır (24:31 ve 33:59). Bütün ulema, bir kadının avretinin yüzü, (bileklere kadar) elleri ve (bileklere kadar) ayakları hariç her yeri kapsadığında icma etmiştir. (Yüzün, ellerin ve ayakların da örtülmesi konusunda ihtilaf vardır.) Kur'an, kadınların zinetlerini, göğüsleri de dahil kapamalarını söyler (24:31). Dahası, emzirme bir çeşit fiziksel teması da içerir ki bu yasaktır: mahrem olmayan erkek ve kadınlar, -tıbbi kontrol gibi bazı istisnai durumlar dışında- birbirleri ile fiziksel temas kuramaz. Peygamber (sav), asla kadınların, -erkeklerin yaptığı gibi- ellerini elinin üzerine koyarak beyat etmelerine müsaade etmemiştir.⁷⁹ Kadı Hasan (ö. 592 h), bu hassas durumda başka bir ihtimali öne sürer: Sehle, sütünü bir kaba koyarak Sâlim'e vermiş, böylece kurallara uyumuş olabilir.⁸⁰ Süt akrabalığı, özellikle doğrudan emzirme yoluyla kurulduğu için bu ihtimal oldukça zorlamadır.⁸¹

Biyolojik olarak, bir kadının göğüsleri cinsel açıdan en hassas organlar arasındadır. Bir erkeğin onları emmesi her iki tarafta da cinsel arzuyu uyarır. İslam erkek ve kadınların karşı cinse uzun ve derin bakmasını yasaklar (24:29-30) ve yine, zina ve buna yol açabilecek diğer eylemlerden kaçınmaları

⁷⁸ Bu, Ebû Huzeyfe, eşi Sehle bint Süheyl ve Sâlim'in biyografilerinde mevcut olan bilgilere dayanarak şekillendirilen bir özetir. Detay için bkz. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gabe* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 4: 416-417, (Ebû Huzeyfe için), 5/316-317 (Sehle bint Süheyl için) ve 2: 260-267 (Sâlim için).

⁷⁹ Müslim, *Sahîh*, c. 7, "Kitâbü'l-İmâre", hadis no. 4811-4812.

⁸⁰ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, 5: 274.

⁸¹ Müslim, *Sahîh*, c. 5, "Kitâbü'r-Radâ'", hadis no. 3575-3581. Bu rivayetlerde süt akrabalığını ifade etmek için üç ayrı terim kullanılmaktadır: messe, rad'a ve imlâce. Hepsisi de sütü doğrudan göğüsten emme manasındadır.

için onlara tavsiyede bulunur (17:32). Yukarıdaki rivayet ise yerleşik İslami normlara aykırı bir eylemi önermektedir.

Psikolojik olarak bir kimse, oğlunun annesinin önünde bulunmasından rahatsız olmaz. Arap geleneğine göre, Sâlim, Ebû Huzeyfe'nin evlatlığı olarak, onun gerçek çocuğu addedilmiştir. İnsanların başkalarına karşı tutumu, yalnızca kalıtsal davranış özellikleri tarafından değil, aynı zamanda kültürel davranış özellikleri tarafından da yönetilir. Araplar, evlatlıklarını biyolojik çocukları gibi gördüğü için Ebû Huzeyfe'nin Sâlim'i Sehle'nin yanında gördüğünde, ona şüphyle bakması düşünülemez. Bu rivayet başka bir tutarsızlığı daha içermektedir: Eğer Ebû Huzeyfe, Sâlim'in eşinin önünde olmasından alınıyor ise nasıl oldu da eşinin onu emzirmesine müsaade etti? Normal bir adam, karısını başka bir erkekle böylesine yakın bir durumda görmeye göz yumamaz. Araplar, onurları konusunda daha hassastı ve bir kadın, kocasının onurunu temsil eder. Tüm bunlar rivayetin sıhhatine dair bir şüphelyi meydana getirmektedir.

2.3.2. Hesap Gününde Peygamberlerin Kendilerini Suçlamaları

Buhârî, Müslim ve diğerleri, genellikle şefaathadisi olarak bilinen uzun bir rivayet kaydeder, özetle şöyledir:

Kıyamet gününde, insanlar tek bir yerde toplanacak. Derin bir keder ve acı içinde, Âdem'den yardım istemeye karar verecekler. Ona yaklaştıklarında ve onun dikkatini kötü hallerine çektiklerinde, o, yasak ağacın meyvesini yeme günahı nedeniyle yardım edemeyeceğini ifade edecek. Sonrasında insanlar Nuh'tan yardım isteyecek. O, -duasını halkına karşı kullandığından- eli boş olduğu için onlara yardım edemeyecek. Daha sonra onlar, söylemiş olduğu üç yalana atıfta bulunarak mazeretini bildirecek olan İbrahim'i ziyaret edecekler. Sonra da haksız yere bir kişiyi öldürdüğü için onlara yardım edemeyeceğini söyleyecek olan Musa ile görüşecekler. Ardından onları Muhammed'e (sav) gönderecek olan İsa'ya gidecekler. Sonunda ise onlara yardım etmeye çalışacak olan Peygamber'e (sav) varacaklar...⁸²

Kısacası, kıyamet gününde sadece Peygamber (sav), Allah katında şefaathatçı olarak insanlığa yardım edebilecektir. Bu durum, kabul edilebilir görünse de; anlatım tarzı oldukça sakıncalı durmaktadır: Âdem, Nuh, İbrahim ve Musa, günahkâr insanlar olarak gösterilmekte ve günahlarından ötürü Allah'tan insanlığa yardım etmesini istemeye cüret edememektedir. Âdem, tövbe edip bağışlanmış olmasına rağmen, yasak meyveyi yeme günahına atıfta bulunmaktadır. Tövbe ve bağışlanma, kişiyi günahsız yapar. Tabii

⁸² Buhârî, *Sahîh*, "Kitâbü Ehâdîsi'l-Enbiyâ", hadis no. 3340, 3361; Müslim, *Sahîh*, c. 2, "Kitâbü'l-İmân", hadis no. 474-481.

Âdem de bunun farkında olmalıdır, o halde neden bu bağışlanmış günahtan söz etsin.

Nuh'un bedduası bir günah değildir. Yaklaşık 600 yılını insanları Tanrı'ya davet ederek geçirmiş ve büyük çoğunluk ona kulak vermeyi reddetmiştir. Bu durum da ona Allah'tan insanları cezalandırmasını isteme ruh-satı vermiştir. O, bu insanlar yaşamaya devam ederse, insan hayatının kaosa dönüşeceğini hissetmiştir. Aslında o, halkına beddua etmemiş, daha ziyade Allah'tan, -ilk adımı, toplumu, düzeni bozan unsurlardan temizlemek olan-barış ve adaleti tesiste kendisine yardım etmesini dilemiştir. Yaptığı şey adil ve doğru olandır. Bir günah değildir, çünkü onun duası insanlığı kurtarmıştır. Yine de yukarıdaki hadis onu suçlu olarak sunmaktadır. Nuh bir peygamberdir; neyin doğru neyin yanlış olduğunun farkındadır. Peki yanlış bir şey yapmamışsa neden kendini suçlu hissetsin?

İbrahim'in kendini suçlamasına gelince, onun sözde yalanlarına dair bilgilerin gerçek olarak kabul edilemeyeceğini zaten görmüştük. Allah, onu "Sıddık" olarak tavsif etmiştir (19:41). Öyleyse Peygamber (sav), onun hakkında konuşurken nasıl aşağılayıcı ve uygunsuz bir ifade kullanmış olabilir? Musa'nın kendi günahından bahsetmesi ise doğru görünmemektedir. Musa, o kimseyi kasten öldürmemişti; bu bir kazaydı. Ona peygamberlik verildikten sonra artık o, bu eylem için suçlanmamıştır. Hayatını halkı için dua ederek geçirmiş ve tüm duaları kabul olmuştur. O halde neden o, Allah'a dua ederken günahını aklına getirmemiştir? Allah'ın onu bir peygamber olarak seçtiği göz önünde bulundurulduğunda, onun kıyamette Allah ile konuşmaktan çekinmesi tuhaftır. Eğer bu hadisin Musa'yı tasviri doğruysa, onun, Allah'la olan ilişkisinin tabiatı hakkında cahil olduğu anlamına gelir. Bu ise hiçbir peygamber için mümkün değildir.

Yukarıdaki rivayet İsa'nın hiçbir günahından bahsetmez, yine de o, insanlara yardım etmekten acizdir. Bu inanılmazdır. Rivayetin ana fikri, diğer peygamberlerin kendi günahlarından dolayı insanlara yardım edemediğini kanıtlamaktır. Ancak günahsız görünen İsa da yardım etme hakkından mahrumdur. Rivayete göre o, insanlara: "Muhammed'e gidin, çünkü Allah onun geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlamıştır" diyecektir. Bu, Peygamber'in (sav), -sadece Allah onu bağışladığı için- insanlara yardım edebileceği anlamına gelir. Bu yalnızca son Peygamber'in (sav) bir ayrıcalığı mıdır, yoksa tüm peygamberlere bahşedilen bir onur mudur? Allah'ın affı, iman ve salih amele bağlıdır. Bu nedenle, her kim bu şartı yerine getirirse O'nun affını hak eder (3: 31).

Bu genel kaide, hayatları boyunca günah işlemekten korunmuş peygamberleri kapsamaz mı? Allah onların hepsini bağışlamıştır. Eğer durum buysa, son Peygamber'in (sav) Allah'tan şefaatçi olma imtiyazının, Allah tarafından

affedilmesinden kaynaklandığı yönünde hiçbir iddia savunulamaz. Dahası bu rivayet, Peygamber'in takipçilerine verdiği nasihat ile çelişir: "Hiç kimse- nin, benim (Muhammed) Matta oğlu Yunus'tan daha faziletli olduğumu söylemesi doğru olmaz."⁸³ Bu rivayet, Allah'ın gönderdiği tüm diğer peygamberleri onurlandırma pahasına Peygamber'i (sav) övmenin açık bir örneğidir.

2.4. Yerleşik Tarih

Geçmişteki olayların anlatılarını temsil eden tarih, daha önce meydana gelen hataları düzeltmeye yardımcı olan, insanların geçmişlerinin bir aynasıdır. Kur'an, tarihi bir öğretmen olarak sunar. Kur'an ve İncil, birçok ulusun ve bireyin tarihini anlatır. Ancak, çoğu İncil anlatısı, Kur'an anlatılarının ışığında, yanlış görünmektedir. Örneğin Lot ve Lût aynı kişidir, ancak her iki kaynaktaki tasvirleri birbiriyle çelişir. İncil, onu sarhoşken kızlarıyla cinsel ilişkiye giren düşük karakterli bir adam olarak tasvir ederken⁸⁴, Kur'an onu yüksek karakterli ve dürüst bir adam olarak sunar.⁸⁵ Eğer bir olay, yanlış tasvir edilmişse bu, tarihin tasviri değildir. Bu noktada, tarihte yer alan doğru bir tasvir, bazı rivayetleri geçersiz ve hükümsüz olarak beyan etmede kullanılabilir.

Bir kimse, hadis literatüründe, bazıları tarihle uyuşan, bazılarıysa çelişen birçok tarihi anlatı ve rivayet bulabilir. Rivayetle yerleşik tarih arasında bir çelişki olması durumunda, rivayet, -senedinin sıhhatine bakılmaksızın- reddedilmeli veya en azından şüpheli olarak nitelendirilmelidir.

2.4.1. Sevde ya da Zeyneb: Peygamber'den (sav) Sonra İlk Vefat Eden

Buhârî, Âişe'den naklen kaydetmiştir: "Peygamber'in bazı hanımları, Peygamber'e (sav) kimin kendisinden sonra ilk vefat edeceğini sordu. Peygamber (sav) yanıtladı: 'Eli en uzun olanınız.' Onlar ellerini ölçtüler ve Sevde'nin en uzun elli olduğunu gördüler. Sevde, ondan sonra ilk vefat eden hanımıdır. Sevde hayır işlerini çok sevdiği için, o vefat ettiğinde, onlar en uzun elden kastın sadaka konusunda en cömert olmak olduğunu anladılar."⁸⁶

Fakat tarih, Zeyneb bint Cahş'ın hicri 20 yılında vefat ettiğini⁸⁷; Sevde'nin ise hicri 54 yılında vefat ettiğini⁸⁸ bildirmektedir. Dolayısıyla, üstteki rivayet kusurludur. Müslim, Âişe'den naklen başka bir tane kaydetmiştir, buna göre Zeyneb bint Cahş Peygamber'in (sav) eşlerinin en cömerti ve ondan sonra ilk

⁸³ Müslim, *Sahîh*, c. 8, "Kitâbü'l-Fadâil", hadis no. 6109-6110.

⁸⁴ Genesis, 19: 29-38.

⁸⁵ *Kur'an*, 21: 74-75.

⁸⁶ Buhârî, *Sahîh*, c. 1, "Kitâbü'z-Zekât", hadis no. 1420.

⁸⁷ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, 5: 296.

⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1996), c. 4, bölüm 8, 269. İbnü'l-Esir Sevde'nin Ömer'in hilafetinin sonlarına doğru vefat ettiğini söyler (yani 23 h.) (Biyografisi için bkz. İbn Hacer, *Üsdü'l-Gabe*, 5/319.) 23 veya 54'te vefat etmiş olsun, Zeyneb bint Cahş'tan sonra vefat ettiği açıktır.

vefat edenidir.⁸⁹ İbn Hacer, Buhârî'nin yukarıdaki rivayeti üzerine uzunca tartıştıktan sonra, bazı râvîlerin hata ettiği sonucuna varmakta,⁹⁰ Nevevî de bu rivayetin yanlış olduğunu beyan etmektedir.⁹¹

2.4.2. Mescid-i Haram ile Mescid-i Aksâ'nın İnşaidaki Zaman Farkı

Buhârî ve Müslim, Ebû Zer'den naklen kaydetmiştir: "Ebû Zer, Peygamber'e (sav) hangi mescidin ilk olarak inşa edildiğini sordu. O şu cevabı verdi: 'Mescid-i Haram.' O da sonrasında hangisinin inşa edildiğini sordu? Peygamber (sav) cevapladı: 'Mescid-i Aksâ.' O şunu sordu: Aralarındaki süre ne kadardır? Peygamber (sav) dedi ki: 'Kırk sene.'" ⁹²

Bu rivayet, tarihi gerçeklikle çelişmektedir. Mescid-i Haram İbrahim ve İsmail tarafından⁹³, Mescid-i Aksâ ise Süleyman⁹⁴ tarafından inşa edilmiştir. Bu isimler arasında birçok nesil vardır. İbrahim'in en küçük oğlu İshak'ın, Ya'kûb (aynı zamanda bir peygamberdir) adında, Ya'kûb'un da Mısır'da ikamet eden ve diğer kardeşlerini de orada ikamet etmeye davet eden Yusuf (aynı zamanda bir peygamberdir) adında bir oğlu vardır.⁹⁵ Onun zamanında Mısır'da İsrailoğulları gelişmiştir.⁹⁶ Görünüşe göre onlar, orada refah dolu çok uzun senelerin ardından, yavaş yavaş egemen hanedana hizmet eden kölelere dönüşmüşlerdir. Bu zor günler esnasında, Musa, onların kayıp ihtişamlarını kurtarmak için ortaya çıkmıştır.⁹⁷ Orta Doğu'nun geniş bir bölgesi üzerinde halkın otoritesini kurduktan sonra İsrailoğulları rahata kavuşmuştur. Birkaç nesil sonra Dâvud iktidara gelmiş⁹⁸, onun oğlu Süleyman da Mescid-i Aksâ'yı inşa etmiştir.⁹⁹

İbnü'l-Cevzî, İbrahim ve Süleyman arasındaki sürenin 1000 yıldan fazla olduğu gerekçesiyle bu rivayetin sıhhatinden şüphelenmektedir.¹⁰⁰ Kurtubî, bu rivayet ile tarih arasında bir çelişki görür. Bu sorunu, Âdem'in Kâbe'yi, oğullarından birinin de Mescid-i Aksâ'yı inşa ettiği ve böylece zaman farkının yaklaşık kırk sene olduğu şeklinde asılsız bir hikâyeye başvurarak çözmeye çalışır.¹⁰¹ Taberânî ve Hattâbî de bu argümanı benimser. Rivayetin kutsiyetini

⁸⁹ Müslim, *Sahîh*, c. 8, "Kitâbü Fadâilî's-Sahâbe", hadis no. 6266.

⁹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 364.

⁹¹ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, 8: 227.

⁹² Buhârî, *Sahîh*, c. 2, "Kitâbü Ehâdisi'l-Enbiyâ", hadis no. 3366; Müslim, *Sahîh*, c. 3, Kitâbü'l-Mesâcid", hadis no. 1161-1162.

⁹³ *Kur'an*, 22:25-26.

⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999), 1: 157-158.

⁹⁵ *Kur'an*, 11/71 ve 12/4-6.

⁹⁶ *Kur'an*, 12/54-56.

⁹⁷ Musa'nın kıssası Kur'an'ın birçok suresine dağılmıştır.

⁹⁸ *Kur'an*, 2/251.

⁹⁹ *Kur'an*, 38:30.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 6, "Kitâbü Ehâdisi'l-Enbiyâ", 494.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 2, bölüm 4: 88-89.

muhafaza etmek için İbn Hacer, iki ihtimal öne sürer: ya Âdem, Melekler veya Ya'kûb, Mescid-i Aksâ'yı inşa etmiştir ya da İbrahim Kâbe'yi inşa etmeyip sadece var olan temelini yükseltmiştir. O, -kırk senelik süreyi meşrulaştırmak için- Ya'kûb'un Mescid-i Aksâ'nın, İbrahim'in de Kâbe'nin asıl banisi olduğu teorisini tercih etmiştir. Yine de o, bu spekülasyonundan rahatsız görünür ve İbnü'l-Cevzî'nin görüşünün tercih edilebileceğini ifade eder.¹⁰²

Âdem'in ilk mimar olduğu görüşü, kolayca ispatlanamaz. Kur'an, Allah'ın İbrahim'e Mekke'de belirli bir yere Kâbe'yi inşa etmesini söylediğini bildirir.¹⁰³ Mescid-i Aksâ'nın inşasına gelince, Nesâî, Abdullah b. Amr b. el-As'tan naklen kaydetmiştir: "Peygamber (sav) buyurdu ki: 'Dâvud'un oğlu Süleyman Mescid-i Aksâ'yı inşa ettiğinde, Allah'tan ona üç şey bahsetmesini istemiştir.'"¹⁰⁴ Yukarıdaki ayetin ve Nesâî'nin kaydettiği sahih hadisin ışığında, İbrahim'in Kâbe'yi, Süleyman'ın da Mescid-i Aksâ'yı inşa ettiğinde şüphe yoktur. Sonuç itibarıyla, Âdem'in Kâbe'yi, oğlunun da Mescid-i Aksâ'yı inşa ettiği mitolojisine yer yoktur. Dolayısıyla, yukarıdaki rivayet sahih kabul edilemez.

2.5. İtidal

Doğası gereği insanlık, mutedil olanı tercih etmekte ve aşırı olanı reddetmekte veya en azından hoş görmemektedir. Tüm kural ve kaideleri mutedil olan İslam, insan doğası ile tam bir uyum içerisindedir. Dolayısıyla, İslam'a nispet edilen ve abartılı görünen hiçbir şey aslı itibarıyla İslami olmayabilir. Örneğin, Kur'an ve hadisler, insanları ahiretteki mükâfat ve cezalar hakkında bilgilendirmektedir. Kur'an, bu bilgileri umumi bir tarzda verir. Birçok yerde, hakkı inkâr etmenin, ağır bir azaba ve aşağılanmaya neden olacağını, Allah ve Peygamber'e (sav) itaatın ise hesap gününde nezaketle ödüllendirileceğini söylemektedir. Zaman zaman da bazı detaylara değinir. Ancak bunlar, hiçbir yerde aşırı değildir.

Hadis literatürünün durumu ise oldukça farklıdır, çünkü o, zaman zaman abartılı görünen ceza ve mükâfatlara dair ince detaylar sunan rivayetleri bünyesinde barındırır. Bazı rivayetler, küçük iyilikler için çok büyük mükâfatlar, küçük kötülükler için ise çok ciddi cezalar öngörmektedir. Muhaddisler bu rivayetlerin uydurma olduğunu beyan etmişlerdir. Sadece metinlerine bakmak, onların değerini ortaya koyduğu için senedlerine bakmaya gerek yoktur. İbn Kayyim böylesi abartılı rivayetlerin muteber olmadığı kanaatinde dir.¹⁰⁵

¹⁰² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 6: 495.

¹⁰³ *Kur'an*, 22/26.

¹⁰⁴ Nesâî, *Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), c. 1, "Kitâbü'l-Mesâcid", hadis no. 772.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-Münîf fi's-Sahîhi ve'd-Da'îf* (Halep: Mektebetü Matbû'âti'l-İslâmiyye, ty.), 50-51.

Biz, -Buhârî ve Müslim tarafından kaydedilen- bu nevi bir rivayet tespit edemedik. Diğer hadis eserleri ise bu sorundan arı değildir. Ancak bu makalenin kapsamı Buhârî ve Müslim ile sınırlı olduğundan, o örnekleri burada vermiyoruz. Özetle itidal [ölçütü], mükâfat, ceza, övgü ve kınamaya dair söz söyleyen rivayetlerin sıhhatini tetkik etmede bir kriter olarak hizmet edebilir.

Sonuç

İslam düşünce ve hayatının ikinci kaynağı olma rolünü üstlenen hadis literatürü, muhtevasının sıhhatini sağlanmak için sürekli incelenmiştir. Bu sıhhat tespiti süreci devam etmektedir. Ancak, bu amaçla hadisin sadece bir parçası, yani râvî zinciri (*sened*) incelenmektedir. Diğer parçası, yani metni ise neredeyse görmezden gelinmiştir. Hakkaniyet, bir rivayetin her iki kısmına da aynı özenin gösterilmesini gerektirir. Metnin sıhhatini tespit için evrensel olarak kabul edilebilir kriterlerin uygulanması zorunludur. Biz bu çalışmada, biz hadis metninin sıhhatini tespit etmek için beş kriteri (Kur'an, rasyonel olarak sahih rivayetler, akl-ı selîm, yerleşik tarih ve itidal) geliştirmeye ve gerekçelendirmeye gayret ettik.

Kaynakça

- 'Uveyda, Kâmil Muhammed. *A'lâmü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn: el-Îmâm el-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Âlûsî, es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1400.
- Ebû Dâvud, es-Sicistânî. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Felâteh, Ömer b. Hasan b. Osman. *el-Vad' fi'l-Hadîs*. 3 c. Şam: Mektebetü'l-Gazâlî - Müessesetü Menâhili'l-İrfân, 1981.
- Hayrâbâdî, Muhammed Ebu'l-Leys. "el-Menhecü'l-İlmî 'inde'l-Muhaddisîn fi't-Te'âmüli me'a Mütûni's-Sünne". *İslâmiyyetü'l-Ma'rife*, sy 13 (1998).
- İbn Hacer, el-'Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *el-Menâru'l-Münif fi's-Sahîhi ve'd-Da'îf*. Halep: Mektebetü Matbû'âtî'l-İslâmiyye, t.y.
- İbn Mâce. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1996.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-Mesîr fi'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1999.
- İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-Gabe*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- İslâhî, Emîn Ahsen. *Tedebbürü'l-Kur'an*. Delhi: Taj Company, 1997.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. Lahor: İdâretü Tercümâni'l-Kur'an, 1997.
- Mustafa, İbrahim, Ahmed ez-Ziyât, Hâmid Abdülkâdir ve Muhammed en-Neccâr, ed. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi' u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Nesâî. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nevevî, Muhyiddîn. *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997.
- Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1996.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Tedribü'r-Râvî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-Muwâfakât fi Usûli'ş-Şerî'a*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Zemahşerî, Mahmûd b Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*, Haşim Şahin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 322 sayfa, ISBN: 978-975-08-4692-2

Ahmet Güler

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

ahmetguler0660@gmail.com

Orcid: 0000-0002-8103-301X

Öz

İslam tasavvufu tarihî seyri içinde VI./XII. yüzyıldan itibaren tarikatların inkişafıyla kurumsallaşmaya başlamış, böylece XII. ve XIII. yüzyıllarda İslâm coğrafyasının birçok yerinde tekkeler toplum hayatına girmiştir. Doğuda siyasi anlamda Moğol istilaları gibi sorunlar, Anadolu topraklarının birçok mu-tasavvıfla tanışmasını beraberinde getirmiş; Osmanlı Devleti'nin kurulmasıyla birçok tarikat Anadolu coğrafyasında faaliyet gösterip yaygınlaşma imkânı bulmuştur. Tarikatlara ait tekkeler tasavvufî düşünce ve yaşamın topluma açılan kapısı olmuş ve sosyal yapı üzerinde kalıcı izler bırakmıştır. Medresede yetişen alimler ise Osmanlı toplum yapısını şekillendiren diğer bir unsur olup genelde kitabî İslâm'ın temsilcisi olarak ifade edilmiştir. Bu çalışmada; Haşim Şahin tarafından hazırlanan, Osmanlı'nın kuruluş döneminde toplumsal yapıyı inanç, düşünce, kültür gibi birçok açıdan inşa eden derviş zümreleri ile beraber, fakihlerin ve gazilerin tesirlerinin de anlatıldığı eserin incelenmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Tasavvuf, Tarih, Osmanlı, Sosyal Yapı

***Dervishes, Fakihs, Veterans Religious Groups in the Early Ottoman Period (1300-1400)*, Haşim Şahin (İstanbul: Yapı Kredi Publishing, 2020), 322 pages, ISBN: 978-975-08-4692-2**

Abstract

In the historical course of Islamic Sufism, VI./XII. century began to be institutionalized with the development of religious orders, thus XII. and XIII. In the centuries, dervish lodges entered the social life in many parts of Islamic geography. Political problems in the East such as the Mongol invasions brought the Anatolian lands to meet many Sufis; With the establishment of the Ottoman Empire, many sects had the opportunity to operate and spread in

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 10 Ağustos/August 2020; **Kabul/Accepted:** 19 Ağustos/August 2020; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atıf/Cite as:** "Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)", Haşim Şahin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 322 sayfa, ISBN: 978-975-08-4692-2". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4037000>

the Anatolian geography. The dervish lodges belonging to the sects have been the gateway to mystical thought and life and left permanent marks on the social structure. Scholars educated in the madrasa are another factor that shaped the Ottoman social structure and they were generally expressed as the representative of the Islamic Islam. In this study; The work, which was prepared by Haşim Şahin, in which the influences of jurists and veterans were described, together with the dervish groups who built the social structure in many aspects such as belief, thought and culture during the founding period of the Ottoman Empire, were examined.

Keywords: Religion, Mysticism, History, Ottoman, Social Structure

Akademisyen Haşim Şahin'in kaleme aldığı "Dervişler, Fakihler, Gaziler" başlıklı eser, 2007 yılında yazar tarafından tamamlanan "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)" adlı doktora tezinin Yapı Kredi Yayınları tarafından basılmış halidir. Eser, Osmanlı'nın inşa sürecinde toplumsal faktörlerden dinî zümrelerin işlevlerini konu edinmektedir. Çalışmanın ana gayesi; dinî zümrelerin, iktidar çevreleriyle münasebetlerinin ve toplumsal hayattaki rollerinin tespitidir. Konuya dair farklı çalışmalar olsa da bu eseri diğerlerinden ayıran önemli özellik, fakihler zümresinin varlığına dikkat çekmesi ve sûfilerle beraber Osmanlı öncesi ve kuruluş döneminde fakihlerin etkinliğinden bahsetmesidir.

Eser, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında eser hakkında açıklamalar yapıldıktan sonra Selçuklu döneminde iz bırakan dinî zümreler genişçe incelenmiştir. Bu bölümde kısaca İslam tasavvufunun tarihî seyri ve tarikatların inkişafı, Türkistan bölgesindeki sûfî yapılanma ve Türklerin İslam'ı kabul etmesi, bu bölgedeki mutasavvıfların yaşayış, eser ve talebeleriyle Selçuklu dönemi tasavvufî hayatın teşekkülünde etkili olması üzerinde durulmuştur. Özellikle Ahmed Yesevî hakkında geniş açıklamalarda bulunularak Anadolu topraklarında Yesevî dervişlerinin etkisine dikkat çekilmiştir. Ayrıca Anadolu Selçuklu döneminde yaşamış İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Hacı Bektâş-ı Velî, Yunus Emre gibi sûfî şahsiyetlerin Anadolu topraklarındaki etkisine değinilerek, Osmanlı dönemi sûfî oluşumunun arka planı anlatılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarındaki dinî yapıların ayrıntılı olarak aktarıldığı birinci bölümde, önce Osmanlı'nın kuruluşundan Yıldırım Bayezid dönemine kadar siyasi seyir ele alınmıştır. Bu, yazarın tarihçiliğinin esere yansması olarak değerlendirilebilir. Bunun esere zenginlik kattığını söyleyebiliriz. Bu bölümde Osman Gazi'den başlayıp Yıldırım Bayezid'e kadarki dönemde ön plana çıkmış derviş ve fakihlerin hayatlarından bahsedilmekle beraber padişahlarla ilişkilerine de kısmen atıfta bulunulmuştur. Fakihlerin, Anadolu Selçukluları ve Beylikler devrinde, Osmanlı'nın kurulduğu topraklarda aktif roller üstlendiklerine, imamlık, hukuki danışmanlık, elçilik, kadılık

gibi görevler aldıklarına, halk ve iktidar nezdinde itibar sahibi olduklarına dikkat çekilmiştir. Ayrıca Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî gibi baş müderrislik yapan alimlerin tasavvufî yönlerine de vurgu yapıldığı görülmektedir. Teşkilat halinde faaliyet gösteren ve gaza anlayışına sahip gazilerin faaliyetlerinin kuruluş dönemindeki etkilerinin eserde yer alması da önemli diğer bir konudur.

Eserin ikinci bölümünde kuruluş dönemi Osmanlı padişahlarının sûfiler ve fakihlerle olan ilişkileri detaylı olarak anlatılmaktadır. Padişahların alim ve mutasavvıflara hürmet etmeleri, onların sohbetlerine katılmaları, bu zümrelere faaliyetleri için tekke ve medrese yaptırmaları, vakıflar tahsis etmeleri, yaptırdıkları eserlerin açılışında dinî kimlikli şahsiyetleri yanlarında buldurmaları olumlu ilişkiler olarak ortaya konurken, bu ilişkilerin belli dönemlerde mesafeli ilerlediği de kaydedilmiştir.

Dinî zümrelerin faaliyet sahalarını açıklayan üçüncü bölümde, fethedilen topraklarda derviş, fakih ve gazilerin ne derece etkin rollere sahip oldukları ayrıntılarıyla yer almaktadır. Kuruluş dönemi dervişlerinin güçlü bir fetih ruhuna sahip olup akınlarda yer almalarının yanında, savaşçı kimliği öne çıkan Turgut Alp, Konur Alp, Gazi Abdurrahman, Hasan Alp, Akça Koca ve Köse Mihal gibi gazilerin Osmanlı kuruluş dönemi fetihlerinde büyük rol oynadıkları ortaya konulmuştur. Osmanlı padişahları, dinî zümrelerden istifade ederek fethedilen yeni topraklarda imar ve iskân politikası yürütmüş, dervişler için tekkeler kurulmuş, inşa edilen camilere fakihler imam tayin edilmiş, fethedilen toprakların bir kısmının gaziler tarafından imarına izin verilmiştir. Bunun neticesinde gazilerin, fakihlerin, dervişlerin fikir ve eserleriyle Anadolu coğrafyasının inanç yapısının inşasında önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmiş; bu noktada, Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Abdal Musa, Hamideddin Aksarayî, eserde ismi ön plana çıkan şahsiyetler olmuştur. Bununla beraber Osmanlı'nın kuruluş döneminden itibaren toplum üzerinde özellikle tekkelerin yüksek düzeyde etkisinin olduğu vurgulanarak, tekkelerdeki zikir meclisleri, sohbetler ve dervişlerin benimsedikleri yaşam tarzlarının sosyal yapı üzerindeki tesirine yer verilmiştir. Fakihler zümresinin ise cami ve mesitlerdeki görevleriyle kitabî İslam anlayışının temsilcisi oldukları zikredilmiştir.

Tarihçi akademisyen Haşim Şahin'in tez çalışmasını kitaplaştırırken bazı değişiklikler yapması dikkat çekmektedir. Tez içeriğindeki ahîler konusuna kitapta yer verilmemesi bunlardan biridir. Bunun sebebi ise ahîlerin yazar tarafından dinî bir zümre olmaktan ziyade iktisadî bir teşkilat olarak görülmesidir. İçerik üzerinde böyle bir tasarrufun konu bütünlüğünü koruma çabası olduğunu söyleyebiliriz. Diğer değişiklik ise kapakta göze çarpmaktadır. Tez başlığından farklı olarak "Dervişler, Fakihler, Gaziler" şeklindeki başlık, ana

konunun kapakta vurgulandığını göstermektedir. Kapakta kullanılan Geyikli Baba tasviri ile de içeriğin mesaj olarak verilmesi başarılı bir kapak çalışması olarak değerlendirilebilir.

Eserin içindekiler kısmında konu başlıklarının numaralandırılmaması ve dizaynı, başlıkların hangisinin ana başlık, hangisinin alt başlık olduğunu belirlemede bir karışıklığa sebebiyet vermekte ve düzensiz bir görüntü oluşturmaktadır. Okuyucunun eseri tanmasına katkı sağlayan bu kısım üzerinde bir çalışma yapılarak belki bir sonraki baskıda daha anlaşılır hale getirilebilir. Yazarın çalışmasında kullandığı kaynakçanın nitelik ve zenginliği ise sağlıklı neticelere ulaşma gayretini açıkça göstermektedir. Arşiv vesikalarının kullanılması, verilen bilgilerin tarih disiplini doğrultusunda tahlil edilmesi, başarısının kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Eserde sade ve akıcı bir dil kullanılmıştır. Akademik bir yayından beklenen ciddiyet ve kitlenin istifadesine sunulan bir eserden beklenen sadelik okuyucuya hissettirilmektedir. Dil ve üsluptaki kolaylık, konuya hakimiyetin gerektirdiği ince işçiliği gölgelememiş, meseleler mantık ve ispat çizgisinde ele alınmıştır. Kimi paragraflarda yazar emek mahsulü bilgilerini sunduktan sonra ihtiyatla yaklaşma kaydı koyabilmekte, bilgi taassubundan uzak kalabilmektedir. Bu tavır ve üslup eserin içerik ve dil açısından kalitesini en üst seviyelere çıkarmaktadır.

Osmanlı kuruluş döneminde dinî zümrelerin etkisini araştıran bu çalışma, her ne kadar tarihî boyutu olan bir eser olsa da tasavvuf ve fıkıh saha- larında yapılacak akademik araştırmalara kaynak teşkil edecek bir nitelik taşımaktadır. Bu eser, disiplinler arası etkileşimin verimliliğini sergilemesi bakımından kıymet arz etmektedir.