

# AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

## THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Uluslararası Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 13

Yıl / Year: 2023

**Ağrı İslami İlimler Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi**  
Prof. Dr. Mehmet Salih GEÇİT

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**  
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

**Editör / Editor-in-Chief**  
Dr. Öğr. Üyesi Yakup EROĞLU

**Alan Editörleri / Field Editors**  
**İngilizce:** Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY  
**Arapça:** Doç. Dr. Mücahit ELHUT  
**Temel İslam Bilimleri Bölümü:** Dr. Öğr. Üyesi Mikail DURLU  
**Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü:** Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK  
**İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü:** Doç. Dr. Korkut DİNDİ

**Yazım ve Dil Editörü**  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAĞIL  
Arş. Gör. Mübarek ÖLMEZ

**Teknik ve Tasarım/Technical and Design**  
Arş. Gör. Emrullah BOLAT

**Yayın Kurulu / Editorial Board**  
Prof. Dr. M. Salih GEÇİT  
Prof. Dr. Adem YERİNDE  
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN  
Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HALİLOĞLU  
Dr. Öğr. Üyesi Sezai BEKDEMİR

**Danışma Kurulu / Advisory Board**  
Prof. Dr. Adem YERİNDE (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hacı YUNUS Apaydın (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hamit ER (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN (Cumhuriyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fikret KARAMAN (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)  
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İ. Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Abdullatif TÜZER (Muş Alpaslan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

### **13. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue**

Prof. Dr. Mehmet Salih GECİT / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN / Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Hayati AYDIN / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi  
Prof. Dr. Muhammet KIZILGEÇİT / Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. İsa ÇELİK / Atatürk Üniversitesi  
Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Doç. Dr. Fahri HOŞAB / Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi  
Doç. Dr. Musa TURŞAK / Bitlis Eren Üniversitesi  
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR / Bitlis Eren Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mesut IŞIK / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Gökhan Sebati IŞKIN / Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Abdulalim ADIGÜZEL / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HALILOĞLU / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAĞIL / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Ersin SAVAŞ / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Metin ÇETİN / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KELEŞ / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Birol YILDIRIM / Kastamonu Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA / Muş Alparslan Üniversitesi  
Dr. Ahmet BİNGÖL / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

## YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

<http://dergipark.gov.tr/agiid>

## İÇİNDEKİLER

### **KUR'AN'DA ÖZGÜRLÜK VE ÖZGÜRLÜĞE ENGEL DURUMLAR/ 1-43**

Mesut IŞIK

### **KÂDİRİYYE TARİKATI HÂLİSİYYE ŞUBESİ'NDE İCRÂ EDİLEN FERDÎ VE CEMAATLE ZİKİRLER / 44-70**

Mikail DUMLU

### **ABDÜLHÂMÎT KİŞK ve FÎ RİHÂBÎ'T-TEFSİR'İNDEKİ METODU / 71-88**

Cengiz İDER

### **HURÛF-I MÜHMELE İLE YAZILMIŞ OLMALARI YÖNÜYLE FEYZÎ-İ HİNDÎ VE MAHMÛD HAMZA EFENDÎ TEFSİRLERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR YAKLAŞIM / 89-108**

Mine AYYILDIZ ÖZER

### **GAZÂLÎ'DE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ / 109-144**

Osman ELMALI – Ahmet BİNGÖL

### **CHARLES SANDERS PEIRCE'ÜN DİL FELSEFESİ / 145-185**

Hasan Hüseyin KARGIN

### **ARAP TOPLUMUNDAKİ ADNÂNÎ KUREYŞ KARŞITLIĞININ HÂRİCİLİĞİN İMÂMET/HİLÂFET ALGISINA ETKİSİ / 186-208**

Kerem ÇAVUŞLU

### **ABBÂSÎ ŞİİRİ / 209-224**

İbrahim AYDIN

### **JOHN STUART MILL'İN VE ETİK MUTLULUK ÖĞRETİSİ / 225-249**

Selahattin AYDAR

### **DİN VE DİNDARLIK BAĞLAMINDA ÖĞRETMEN DİNDARLIĞI VE DİNDAR ÖĞRETMEN TİPOLOJİLERİ / 250-276**

Şaban YAVUZ

### **HANEFİLERDE MÜFTÂBİH GÖRÜŞÜN KEYFİYETİ / 277-301**

Emel KAHRAMAN

### **ALİ B. MUHAMMED EL-UCHÛRÎ HAYATI VE HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ NUHBETUL'-FİKER ADLI ESERİNDE İBN HACER'E YÖNELTİĞİ İTİRAZLAR / 302-321**

Tuğba METİN

### **İTİKADÎ AÇIDAN ÖLÜM SEBEPLERİNE YAKLAŞIM / 322-341**

Sümeyye TAŞ

---

# KUR'AN'DA ÖZGÜRLÜK VE ÖZGÜRLÜĞE ENGEL DURUMLAR

## FREEDOM IN THE QUR'AN AND THE OBSTACLES TO FREEDOM

**Dr. Öğr. Üyesi Mesut IŞIK**

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
misik@agri.edu.tr  
ORCID ID: 0000-0001-9210-4533

**Atıf Gösterme:** IŞIK, Mesut, “Kur’an’da Özgürlük ve Özgürlüğe Engel Durumlar.” Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2023 (13), s. 1-43

Geliş Tarihi:

16 Ekim 2023

Kabul Tarihi:

18 Aralık 2023

©2023 AGİİD  
Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Bu makalede insana verilen potansiyellerin daha iyi anlaşılması, onun başıboş bir varlık olmadığı gerçeğinin derinden kavranması ve insan hayatında oldukça önemli olan özgürlük konusunun Kur’an perspektifinden değerlendirilerek modern özgürlük algısının Kur’an’i bir zeminde temellendirilmesi amacı güdülmüştür. Ayrıca içinde yaşadığımız modern çağın insana sunmuş olduğu özgürlük algısı/yanılsaması ile Kur’an’ın insana takdim ettiği gerçek özgürlük arasındaki derin farkın gözler önüne serilerek Allah’ın insana bahsettiği hakiki hürriyetin ve gerçek saadet projesinin önemine vurgu yapılmıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde böyle bir konunun çalışılmadığı tespit edilerek özellikle modern insanın zihin dünyasında revaçta olan özgürlük konusunun ilahi rehber olan Kur’an’a göre ele alınmasının günümüz insanına farklı bir ufuk açacağı ümit edilmiştir. Nitekim insanların karanlıklardan aydınlığa çıkarılması amacıyla peydey pey tenzil buyurulan ve insanların rableriyle ve canlı cansız çevreleriyle sağlıklı bir ilişki biçimini kurmalarını temin ederek onların dünya ve ahiret saadetini sağlayan hayat kitabı Kur’an’da, insanın ne denli özgür olduğu, özgürlüğünün niteliği ve genel çerçevesi hakkında yeterli ve sağlıklı bir bilgiye ulaşmak mümkündür. Bu sebeple çalışmada insanın gerek dünya gerekse ahiret hayatıyla alakalı sağlıklı düşünmesinin önünde engel teşkil eden başta küfür, şirk, haset, öfke, ırkçılık, cimrilik, günah, başkaları tarafından kınanma korkusu, önyargı, kötü dost, hırs, vesvese, dünya sevgisi, gelenekler ve kibir konuları Kur’an’a göre incelenmiştir. Günümüzde özgürlük yer yer ibâhiyye/sorumsuzluk ile eşdeğer olarak kullanılabilir. Buna karşılık çalışmanın neticesinde özgürlüğün insanın öncelikle kendisini yoktan var edip türlü nimetlerle yaşamını sağlamasına olanak sunan rabbine karşı görev ve sorumluluğunun bilincinde olup kendi özüyle, hemcinsleriyle ve kendisi için yaratılmış olan kâinatla uyum ve ahenk içinde yaşaması yani çevresine karşı son derece duyarlı ve sorumlu davranması şeklinde tarif edilebileceği ifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Özgürlük, Hürriyet, Özgür İrade, Tercih.

**Abstract:** In this article, the aim is to better understand the potentials given to humans, to deeply comprehend the fact that they are not an autonomous being, and to base the modern perception of freedom on a Qur'anic basis by evaluating the issue of freedom, which is very important in human life, from the perspective of the Qur'an. In addition, the importance of the true freedom and true happiness project that God has given to humans has been emphasized by revealing the deep difference between the perception/illusion of freedom that the modern age we live in offers to humans and the real freedom that the Quran offers to humans. As a result of the research, it was determined that such a subject had not been studied, and it was hoped that addressing the issue of freedom, which is especially popular in the mental world of modern people, according to the Quran, which is the divine guide, would open a different horizon for today's people. As a matter of fact, in the Qur'an, the book of life,

which was revealed gradually in order to bring people from darkness to light, and which ensures happiness in this world and the hereafter by ensuring that people establish a healthy relationship with their Lord and their living and non-living environment, it is written about how free a person is, the nature and general framework of his freedom. It is possible to obtain sufficient and reliable information. For this reason, in this study, the subjects that prevent people from thinking healthy about both worldly and afterlife are swearing, polytheism, envy, anger, racism, stinginess, sin, condemnation of others, prejudice, bad friends, ambition, delusion, love of the world, traditions and arrogance. It was examined according to the Quran. Nowadays, freedom can sometimes be used as equivalent to irresponsibility. On the other hand, as a result of work, freedom means that a person lives in harmony and harmony with himself, his fellow humans and the universe created for his life, being aware of his duty and responsibility towards his Lord, who first creates himself from nothing and enables him to live with various blessings, that is, he acts extremely sensitive and responsible towards his environment. It has been stated that it can be described.

**Keywords:** Tafsir, Freedom, Liberty, Free Will, Choice.

## GİRİŞ

Akıl cevheriyle mücehhez,<sup>1</sup> düşüncelerini dile getirme nimetine mazhar,<sup>2</sup> tercihte bulunma yetisine sahip<sup>3</sup> ve tercihlerinden sorumlu olan değerli varlık<sup>4</sup> mükellef insan<sup>5</sup> için meşru ve belli sınırlar çerçevesinde özgün kararlar alabilmek ve istediği tercihlerde bulunmak anlamına gelen özgürlük onun varlığı için hayati bir öneme sahiptir. Nitekim insanın en ayırıcı vasfı düşünen ve tercihte bulunan bir varlık olarak yapıp ettiklerinin sorumluluğunu üstlenebilmesidir.<sup>6</sup> İnsan dışındaki varlıklar, düşünme ve seçim yapabilme yetisine sahip olmadığı gibi yapıp ettiklerinden de sorumlu tutulmazlar.<sup>7</sup> Çünkü düşünmek ve tercihte bulunmak sorumluluk gerektirir. İnsana diğer canlılardan ve varlıklardan farklı olarak verilen düşünme ve tercihte bulunabilme imkânı, sorgulanmayı ve yaptıklarının sorumluluğunu yüklenmeyi de beraberinde getirir.<sup>8</sup> Nitekim hayatın her alanında ve aşamasında insanın imkân ve yetileri arttıkça görev ve sorumlulukları da artmaktadır.<sup>9</sup> Diğer bir ifadeyle imkanlar ile sorumluluklar doğru orantılı olup insan yaşamında belli bir denge halinde yer alır. Bu sebeple

<sup>1</sup> el-Bakara 2/269.

<sup>2</sup> er-Rahmân 55/4; Faruk Vural, “Kur’ân-ı Kerîm Perspektifinden Düşünce ve Özgürlüğü”, *EKEV Akademi Dergisi* 63 (31 Ağustos 2015), 69-92.

<sup>3</sup> el-İnsân 76/3; Yûnus 10/108; el-İsrâ 17/15; en-neml 27/92; ez-Zümer 39/41; el-Kehf 18/29.

<sup>4</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>5</sup> el-Kıyâmet 75/36; el-Mülk 67/2; ez-Zâriyât 51/56; Hûd 11/7; el-Kehf 18/7; İsmail Raci Faruki, *Tevhid Düşünce ve Hayata Yansımaları*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: Mahya yayıncılık, 2017), 30-31.

<sup>6</sup> Âl-i İmrân 3/182.

<sup>7</sup> ez-Zâriyât 51/56; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâîthu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1999), 30/733.

<sup>8</sup> Friedrich A. Von Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya (Ankara: Bigbank, 2013), 123.

<sup>9</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/505.

insanın, bu dengeyi gözetebildiği ölçüde, düşünme melekesinin ve özgürlük nimetinin sorumluluklarını yerine getirdiği söylenebilir.

İnsanlık tarihine bakıldığında insana verilen tercihte bulunma imkân ve yeteneğinin onun sorumlu bir varlık olması sonucunu doğurduğu aşikardır. Nitekim meleklerle Hz. Adem'e saygı secdesinde bulunmaları emrinin verilmesi onun tercih hakkına sahip ve yapıp ettiklerinin sorumluluğunu yüklenen bir varlık olarak yaratılmasından kaynaklandığı söylenebilir.<sup>10</sup> Genel olarak hayvanlar ile melekler arasında orta bir yerde bulunan insanın kendisine verilen seçme ve tercih hak ve potansiyelini yerli yerinde kullanması sonucunda meleklerden daha üstün bir makama getirilebileceği;<sup>11</sup> tam aksine kendisine bir imtihan olarak verilen seçme ve tercihte bulunma yetisini yersiz ve uygunsuz olarak kullanması neticesinde ise hayvanlardan daha aşağı bir konumda olacağı Kur'an ayetlerinde açıkça anlaşılmaktadır.<sup>12</sup> Bu sebeple insanı hayvanlardan ayıran ve meleklerden faziletli bir makama çıkarabilen, insana verilen seçme ve tercihte bulunma melekesini, kendisini tanımak ve kendisine kulluk yapmak için yaratıp<sup>13</sup> bu imtihan alanı olan dünya hayatına<sup>14</sup> gönderen rabbinin emir ve yasaklarına uygun bir biçimde kullanması olduğu söylenebilir.<sup>15</sup> Diğer bir ifadeyle insanın kendi tercihi ve seçimi olarak rabbine kaliteli bir kulluk hizmeti sunması, onu diğer varlıklardan üstün kılarak kendi hemcinsleri arasından sıyrılarak yüksek bir mertebeye ve önemli bir konuma çıkmasına vesile olmaktadır.<sup>16</sup> İnsan gerek biyolojik gerekse zihni melekeleri bakımından yaratıkların çoğundan üstün olup<sup>17</sup> son derece donanımlı bir varlık olarak yaratılmıştır.<sup>18</sup> Böylesine mükemmel bir sistemde ve kompleks bir yapıda yaratılan insanın kendisine verilen imkanları yerli yerinde kullanması<sup>19</sup> ve kendisinden beklenen manevi başarı basamaklarını çıkması istenmektedir.<sup>20</sup> Bu durum insanın özgür olarak ve özüne uygun davranarak<sup>21</sup> kendi ruh ve beden sağlığını

<sup>10</sup> el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-İsrâ 17/61.

<sup>11</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-besît*, thk. Komisyon (İmâdetu'l-Behsi'l-İlmî, 2009), 13/405.

<sup>12</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>13</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>14</sup> Âl-i İmrân 3/14; el-En'âm 6/32.

<sup>15</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 23.

<sup>16</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>17</sup> el-İsrâ 17/70; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân, *el-Behru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999), 7/84-86.

<sup>18</sup> el-İnsân 76/2; et-Tîn 95/4; el-Alak 96/5; en-Nahl 16/78; el-Müminûn 23/78; es-Secde 32/9; el-Mülk 67/23.

<sup>19</sup> en-Nahl 16/12, 14, 78; el-Müminûn 23/78; es-Secde 32/9; el-Mülk 67/23; el-Bakara 2/164; İbrâhîm 14/32, 33; el-Enbiyâ 21/79; el-Hac 22/36, 37, 65; Lokmân 31/20, 31; Sâd 38/18; ez-Zuhuf 43/13; el-Câsiye 45/12, 13.

<sup>20</sup> ez-Zâriyât 51/56; el-Bakara 2/21; en-Nisâ 4/14, 69; Nûr 24/52; el-Ahzâb 33/71.

<sup>21</sup> er-Rûm 30/30; Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrût: Dâru İhyâi Turâs, 2002), 3/413.

koruması için, dünya ve ahiret saadetini temin etmek maksadıyla sağlıklı tercihlerde bulunması ve kendi lehine birtakım özel kararlar almasının ne kadar hayati bir hak ve sorumluluk olduğunu ortaya koymaktadır.

İnsanın tercih/seçme yetisi ve hakkı, sadece kendisini en güzel kıvamda<sup>22</sup> ve birçok varlıktan üstün olarak<sup>23</sup> yaratan rabbine karşı aldığı karar ve takındığı tutum ve yaptığı davranışlarında değil; aynı zamanda günlük basit karar ve davranışlarında ve sosyal bir varlık olarak içinde doğup büyüdüğü canlı ve cansız çevresiyle ilişkilerinde de oldukça büyük önem arz etmektedir. Zira insan tercih ve davranışlarının sonucunda çevresiyle belli bir ilişki biçimini oluşturur. Diğer bir ifadeyle insanın tercih ve seçimleri günlük en basitten en karmaşık karar alma süreçlerinde ve ilişki kurma biçimlerinde aktif ve etkin bir rol oynamaktadır. Bu yönüyle birçok maddi ve manevi donanıma sahip ve pek çok imkanlarla donatılmış değerli varlık insan<sup>24</sup> için özgürlük oldukça hayati bir önemi haizdir.

#### Özgürlüğün Anlamı ve Mahiyeti

Özgürlük “gerçek, hakiki, has, kan bağıyla bağlı olan, üveyin karşıtı, arı duru, saf, halis, içine yabancı madde karışmamış, asıl, zübde, zatı, kendi ve iç” anlamlarına gelen öz<sup>25</sup> kelimesi ile “bol, verimli, akan, fişkiran ve güçlü” anlamlarına gelen gür<sup>26</sup> kelimelerinin birleşiminden meydana gelen kalıplaşmış bir ifadedir. Özgür ise “içten gelen gürlük, güçlü, kuvvetli kimse, davranış ve düşüncelerinde herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya ve şarta bağlı olmayan, başka bir yönetime bağlı olmayan, bağımsız, hür (ulus, ülke), tutuklu olmayan, serbest, başkasının kölesi olmayan, siyasi bir güç tarafından denetlenmeyen, engellenmeyen” anlamlarına gelmektedir.<sup>27</sup>

Herhangi bir kelimenin anlamsal sınırlarının tam olarak çizilip kavranması için onun eş anlamları ile zıt anlamlarının iyi bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple birinin hâkimiyeti altında bulunan ve özgürce hareket edemeyen kimse anlamındaki köle;<sup>28</sup> savaşta düşman eline düşen kimse anlamındaki tutsak ve esir sözcüklerinin bilinmesi özgürlük

<sup>22</sup> el-İnsân 76/3.

<sup>23</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>24</sup> el-Mülk 67/23; el-Bakara 2/164; İbrâhîm 14/32, 33; el-Enbiyâ 21/79; el-Hac 22/36, 37, 65; Lokmân 31/20, 31.

<sup>25</sup> Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1865; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük: Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde*, ed. Ahmet Topaloğlu (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2005), 2469.

<sup>26</sup> Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Yazar Yayınları, 2014), 653.

<sup>27</sup> Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1869; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 1365.

<sup>28</sup> Metin Yurtbaşı, *Çağdaş Türkçe Sözlük* (İstanbul: Excellence Publishing, 2013), 243.



kelimesinin anlam sınırlarının daha iyi çizilmesi ve bu kelimenin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Nitekim Türkçede herhangi bir kısıtlamaya, şarta ve zorlamaya bağlı olmadan davranabilen, istediği gibi karar verip dilediği gibi hareket edebilen, serbest ve yasal hakları ve toplum kuralları çerçevesinde, hiçbir baskı altında bulunmadan istediği gibi davranma hakkına sâhip manasındaki “hür” kelimesi, özgür sözcüğüyle eşdeğer bir kullanıma sahiptir. Türkçede her ne kadar tam karşılığı olmadığı öne sürülse de hürriyet,<sup>29</sup> bağımsızlık ve özgürlük kelimeleri birbirinin yerine kullanılan eş anlamlı sözcükler olup zıt anlamları esaret, tutsaklık ve kölelik sözcükleridir. Ayrıca hür, bağımsız ve özgür kelimeleri de anlamdaş olup bunların karşıtları ise tutsak, köle ve esir kelimeleridir. Bunların arasında hürriyet kelimesi, hür sözcüğünün isim formu olup Arapçadan Türkçeye geçmiştir.<sup>30</sup> Kur’an’da da “her türlü bağdan azade” anlamında “muharrara” şeklinde kullanılmıştır.<sup>31</sup> Ayrıca içinde yaşadığımız teknoloji çağında sıklıkla kullanılan teknoloji bağımlılığı veya madde bağımlılığı için kullanılan “bağımlılık” sözcüğünün de kölelik, esaret ve tutsaklık kelimeleri ile yakın anlam ilişkisine sahip olduğu söylenebilir.<sup>32</sup>

Kur’an’a göre insanı bağlayan, insanın hakiki özgürlüğünü elde etmesine ket vurarak onu kendi öz benliğinden koparan kendi özünü bile unutturup onu sorumsuz kılıp duyarsızlaştıran; aynı zamanda bin bir türlü bağla bağlı bağımlı bir varlık haline getiren birçok tehdit ve tehlike söz konusudur. Kur’an’ın genel perspektifinden bakıldığında özgürlüğün; kulun kendine, istek ve arzularına, heva ve hevesine, atalarına, dünyaya ve zevklerine, şeytana, hemcinsleri olan insanlara veya herhangi bir sisteme ve ideolojiye bağımlı, köle, esir ve tutsak olmaktan kurtulup yalnızca tek ve eşsiz olan Allah’a bütün benliğiyle kayıtsız şartsız olarak teslim olup onun için yaşaması ve onun emir ve yasaklarına tam bir teslimiyet duygusuyla bağlı olması olduğu söylenebilir.<sup>33</sup> İnsanın hayatında aldığı her bir karar ve sergilediği her bir tutum ve davranışının asıl müsebbibi olarak Allah’ın rızasını ve hoşnutluğunu en büyük hedef telakki edip<sup>34</sup> ilahi talimatlar ekseninde hayatını şekillendirmesidir.<sup>35</sup> Öyle ki yaşamının temel hedefi; hayatı, ölümü, namazı ve bütün ibadetleri Allah için olacak derecedeki üstün kulluk kıvamına ulaşması

<sup>29</sup> Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 1365.

<sup>30</sup> Hamza Ermiş, *Arapça’dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2014), 195.

<sup>31</sup> Âl-i İmrân 3/35; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuh*, thk. Abdulcelil Abdeşelbî (Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, 1988), 1/401.

<sup>32</sup> Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 226.

<sup>33</sup> el-Enâm 6/79, 161, 162; Âl-i İmrân 3/67, 174; el-Bakara 2/112; en-Nisâ 4/125; Yûnus 10/9; Lokmân 31/22.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/272; er-Rûm 30/39; el-Leyl 92/20.

<sup>35</sup> el-A’râf 7/157, 158; Muhammed 47/3; el-Bakara 2/121.

çabasından ibarettir.<sup>36</sup> Bu kulluk kalite ve kıvamını elde eden mümin birey, Allah'ın boyasıyla boyanıp<sup>37</sup> adeta Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaya başlar.<sup>38</sup> Allah'ın rızasına, hoşnutluğuna ve yakınlığına mazhariyet onun için en büyük kazanç ve nihai hedef haline gelir.<sup>39</sup> Bu kimse Allah ile arasına girebilecek maddi ve manevi her engeli bir bir aşarak Allah'ı anmanın huzur ve mutluluğuna ulaşmaya çalışır.<sup>40</sup> Bu bahtiyar kimse alıp verdiği her bir nefeste tevhid düşüncesini içselleştirir ve bütün hücreleriyle tevhid inancını derinden hissederek yaşamaya başlar.

Özgürlük kişinin masivayı yani Allah'tan başka her şeyi terk etmesi, nefsanî istek ve arzularından sıyrılması, kendisini tamamıyla Allah'ın emirlerine vermesi ve kayıtsız şartsız teslimiyet elbisesini giymesi demektir.<sup>41</sup> Diğer bir ifadeyle gerçek özgürlük, bütün dünyevi bağlardan kurtularak Allah'a tam anlamıyla bağlanıp kulluk etmektir.<sup>42</sup> Allah'a gerçek anlamda kulluk yapıldığında kişi kendisini sınırlayan her türlü bağdan azade olur.<sup>43</sup> Diğer bir tarife göre ise gerçek özgürlük, tam bir fakirlik yani Allah'tan başka hiçbir şeye/kimseye ihtiyaç duymama ve halini kimseye şikâyet etmeme durumudur.<sup>44</sup> Bu yönüyle özgürlük, yalnızca Allah'a muhtaç olma şuurunun en büyük zenginlik olduğu, halinden razı olmanın iman ve teslimiyetin özü olduğu; diğer taraftan halinden şikâyet etmenin haşa Allah'ı kullarına şikâyet etmek gibi büyük bir kusur anlamına gelebileceği bilincine sahip olmaktır.<sup>45</sup> Dahası özgürlük, insanın şeytani ve nefsanî istek ve arzularının farkında olup, bunları kontrol altına alarak, kendisini bunların olumsuz etkilerinden koruyabilmesi demektir.<sup>46</sup> Denilebilir ki gerçek özgürlük/hürriyet zikredilen bu hususlardaki manevî kıvam ve olgunluğa ulaşmaktır.

---

<sup>36</sup> el-Enâm 6/162.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/138.

<sup>38</sup> el-Kasas 28/77.

<sup>39</sup> el-Leyl 92/20.

<sup>40</sup> er-Ra'd 13/28, 29.

<sup>41</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitabu't-ta'rifât*, thk. Komisyon (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 86; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), 176.

<sup>42</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/388; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 223-224.

<sup>43</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif (Kâhîre: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 2/371.

<sup>44</sup> el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3/284; Mustafa Çağrıncı, "Hürriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 03 Temmuz 2023), 502-505.

<sup>45</sup> Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken, 2022), 1/15; el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, 2/430-431; Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kaynakları* (Ankara: Otto, 2017), 92-98; Kemal Sayar, *Özgürlüğün Baş Dönmesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, ts.), 101.

<sup>46</sup> el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3/284; Süleyman Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak* (İstanbul: Dergâh, 2017), 336-340; Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 202-203; Erich Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman - Nalan İçten (İstanbul: Payel

Özgürlük insan yaşamı için vazgeçilmez bir değere sahip olduğu halde birçok insanın, farkında olmadan ondan ürküp uzak durduğunu söylemek mümkündür. Nitekim özgürlük korkusu, birçok insanın yaşadığı yoğun bir duygu olup insanı, bu duyguya iten asıl etmenin yapıp ettiklerinin hesabını vermek istememesi ve sorumluluğundan kaçma eğilimi olduğu söylenebilir.<sup>47</sup> Bu sebeple insanların çoğu, kendilerini birçok şeye bağlayarak bağımlı hale getirmektedirler.<sup>48</sup> Denilebilir ki bağımlılığın en önemli sebeplerinden biri de insanın sorumluluktan kaçması eğilimi sonucunda, iç dünyasında duyduğu derin bir kaygı ve korkudur. Nitekim özgür olmak, özgün kararlar alacak sağlam bir iradeyi ve alınan kararların sorumluluklarını yüklenerek güçlü bir kişilik özelliğine sahip olmayı gerektirmekte olduğu için birçok insan, buna cesaret edememektedir.<sup>49</sup> Bu sebeple insan, başkalarının kararlarını uygulamaya, başkalarının önerdiği yaşam tarzını yaşamaya ve sorgulamadan hayatında birçok nesneye bağlı ve bağımlı hale gelebilmektedir. Nitekim alışılmış hayat tarzını veya oluşmuş köklü alışkanlıkları ve derin bağımlılıkları terk etmek olan özgürlük, özgün kararlar alıp bu kararların sorumluluğunu yüklenmesi, bütün bir zihin dünyasının değiştirilmesi ve buna bağlı olarak yaşam tarzının ve en köklü alışkanlıkların tek tek değiştirilmesi anlamına gelmektedir.<sup>50</sup> Nitekim tarih boyunca tevhid elçilerine “Sizin yüzünüzden uğursuzluğa uğradık ve sizi taşıyacağız.”<sup>51</sup> gibi verilen tepkiler bunun bir örneğidir. Denilebilir ki özgürlük korkusu diğer bir ifadeyle kölelik arzusu ve sevdası insanların tüm benliklerine sinmiş olup gerekli değişimi yapma cesaretini sergilemekte yeterli irade ve cesareti gösterememektedirler.<sup>52</sup>

Kur’an’da özgürlük, kölelerin azat edilmesi<sup>53</sup> ve Hz. Meryem’in mabede adanması<sup>54</sup> konularında kelime olarak geçmektedir. Diğer taraftan özgürlük konusunun Kur’an’da, iman ve tevhidle eşdeğer kullanıldığı; buna karşın insanın özgürlüğünü kısıtlayan hatta bütün olarak elinden alıp onu esir ve tutsak kılan birtakım engellerden bahsedilmekte olduğu söylenebilir.

---

yay, 1994), 120-125; Hasan Eker, *Ahret Bilinci* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 38-39; Nevzat Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan* (İstanbul: Timaş, 2018), 40; Osho, *Özgürlük: Kendin Olma Cesareti*, ed. Amrit Sangeet (İstanbul: Ganj Kitap, 2005), 163-178; Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, çev. Arıtan Aydın (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1997), 293.

<sup>47</sup> el-Kıyâmet 75/3-6, 36-40. ;Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan*, 122; Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış: Faşizm, Demokrasi ve Özgürlük Üzerine*, çev. Şemsa Yeğin (İstanbul: Say Yay., 2015), 155, 195-196.

<sup>48</sup> Doğan Cüceloğlu, *Gerçek Özgürlük* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 95-100.

<sup>49</sup> Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, 123-124.

<sup>50</sup> Buhârî, *İmân* 4-5

<sup>51</sup> Yâsîn 36/18; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/576; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Terekî (Dâr Hicr li’t-Tibâ’e ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘ ve’l-İ’lân, 2001), 19/416.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/93.

<sup>53</sup> el-Mâide 5/89; el-Beled 90/13.

<sup>54</sup> Âl-i İmrân 3/35.

Bu engellerin başında şirk ve küfür zikretmek mümkündür. Küfür, nimeti çeşitli sebeplerle örterek; şirk ise nimetin kaynağını değiştirerek veya çeşitlendirerek kişiyi varoluş gayesinden uzaklaştırır. Bu ikisinin yanı sıra kin, kıskançlık, dünya sevgisi, aşırı hırs, tutku, bencillik, gurur, kibir, korku, cimrilik gibi olumsuz karakter özellikleri insanın hakiki özgürlüğünü kısıtlayarak onun basiretini bağlayıp edilgen bir nesneye ve meşru dairedaki iradesini kullanamayan bir köleye dönüştürebilir.

İrade sahibi olmakla diğer varlıklardan ayrılan insanın, iradesini doğru ölçüde kullanabildiği oranda insan olduğu söylenebilir.<sup>55</sup> Kur'an'ın ifadesiyle, iradesini körelterek başkalarının ve başka şeylerin esiri ve mahkûmu olan bireyler, hayvanlar gibidir; hatta onlardan daha aşağıdır.<sup>56</sup> Diğer taraftan, nefsin ve iradesini eğitip arındırarak<sup>57</sup> ilahî külli iradeye kayıtsız şartsız teslim olanlar için<sup>58</sup> tarifi imkânsız ödül ve mükafatlar vardır.<sup>59</sup> Bu bilgiler ışığında denilebilir ki insanın karakteristik özelliği irade sahibi değerli bir varlık olmasıdır. Zira, insanı insan yapan; diğer bir ifadeyle onu, hayvanlardan farklı kılan, sahip olduğu cüz'i iradesidir. Fakat mükerrem bir varlık olan insanın, cüz'i iradesini rabbinin istediği istikamette kullanmasına mâni olan birtakım engeller bulunmakta olup bunların başında ise şirk hastalığı gelmektedir.

## 1. Şirk

Şirk, Kur'an literatüründeki en büyük manevi hastalık olup ne yazık ki tarih boyunca insanların çoğunun Allah'a inandıkları halde işlemiş olduğu<sup>60</sup> ve dünyada tövbe edilmediği sürece asla affedilmeyecek büyük bir insanlık suçudur.<sup>61</sup> Sözlükte, mülk ve saltanatta ortak ve hissedar olmak, ortak koşmak ve ortağının olduğunu söylemek anlamlarına gelmektedir.<sup>62</sup> Terim olarak şirk, Allah'ın isim ve sıfatlarında başkalarının da pay sahibi olduğunu düşünerek Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarında birtakım ortaklarının olduğunu veya O'nun benzerinin olduğunu düşünmek ve algılamaktır.<sup>63</sup> Türkçedeki şirket kelimesi de bu kökten olup "bir iş

<sup>55</sup> Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ* (İstanbul: Timaş, 2018), 52-53.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/171.

<sup>57</sup> el-A'lâ 87/14; el-Leyl 92/18.

<sup>58</sup> el-Ahzâb 33/22, 23, 36.

<sup>59</sup> Tâhâ 20/76; es-Secde 32/17; Muhammed 47/15.

<sup>60</sup> Yûsuf 12/106; er-Rûm 30/42.

<sup>61</sup> en-Nisâ 4/48, 116.

<sup>62</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-âyn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrî (Dâr ve Mektebetu Hilâl, ts.), 7/693; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 4/1593.

<sup>63</sup> Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfi istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc, çev. Abdullah el-Halîdî (Beyrût: Mektebetu Lübnân Nâşîrûn, ts.), 1/1016; Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", *Türkiye Diyanet Vakfı*

için birden fazla kimsenin meydana getirdiği ticari ortaklık” anlamında kullanılmaktadır.<sup>64</sup> Şirkte bir düşüncenin veya eylemin oluşmasında birden fazla kişinin katılımı ve ortaklığı söz konusudur.<sup>65</sup> Kur’an’da şiddetle reddedilen bu inanç sapması, Allah’a kaşı işlenmiş büyük bir zulüm ve haksızlık olarak görülmektedir.<sup>66</sup> Buna karşılık Kur’an’da yerleri ve gökleri yoktan ve eşsiz bir biçimde yaratan Allah’ın<sup>67</sup> isim,<sup>68</sup> sıfat, fiil ve hükümlerinde asla ortağı, dengi ve benzerinin bulunmadığının altı defalarca çizilmektedir.<sup>69</sup> Ayrıca düzen ve intizamın ortaklıkla sağlanamayacağı ve birden fazla ilahın olması durumunda bu ilahların, birbirleriyle rekabet edip üstünlük yarışında bulunacakları; kainatın işleyişinde insanların heva ve heveslerinin geçerli olması durumunda yerde ve göklerde düzenin bozulacağı ifade edilmektedir.<sup>70</sup>

Kur’an’da şirkin ne kadar zararlı ve yıkıcı bir özelliğe sahip olduğu ve özellikle de Allah’ın uluhiyetiyle ne denli çeliştiğinin daha iyi anlaşılması için karşıtı olan tevhid kavramı ile mukayeseli bir metotla ele alınmaktadır. Tevhid, sözlükte birleştirmek, birlemek, teklemek ve bir noktada birleştirmek anlamlarına gelmektedir.<sup>71</sup> Terim olarak ise tevhid, Allah’ın isim ve sıfatlarında hiçbir varlığa benzemediği ve kâinatın tek yaratıcısı olduğu, doğmadığı, doğurmadığı, ezeli ve ebedi olduğu anlamlarına gelmektedir.<sup>72</sup> Kur’an’ın temel misyonu olarak tevhid, Allah’ın varlığından ziyade O’nun tekliğini, eşsizliğini, benzersizliğini ve hiçbir konuda ortağının ve denginin olmadığını ispatlamaya çalışır.<sup>73</sup> Kur’an inanç sistematüğinde tevhid, düzen ve intizamın yegâne şartı olarak geçer.

Konumuz bağlamında değerlendirildiğinde tevhid, insanın düşünce, duygu, tavır ve davranışlarındaki uyum ve düzeni simgeler. Şirk ise insanın bu zikredilen özelliklerinin uyumsuz ve sürekli çatışması anlamına gelmektedir. Tevhid, insanın kâinatı bir bütün olarak görüp algılamasını sağlarken; şirk, çatışma ve uyumsuzluk düşüncesine kaynaklık eder. Tevhid,

---

*İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 07 Haziran 2023), 193-198; İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 619; Ahmed Kalkan, *Ansiklopedik Kur’an Kavramları ve Güncel Yansımaları* (İstanbul: Step Ajans Matbaacılık, 2014), 9/606.

<sup>64</sup> Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 2226; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 1603.

<sup>65</sup> Kalkan, *Ansiklopedik Kur’an Kavramları*, 9/606.

<sup>66</sup> Lokmân 31/13; Kalkan, *Ansiklopedik Kur’an Kavramları*, 9/606.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/117; el-En’âm 6/101.

<sup>68</sup> Meryem 19/65; el-A’râf 7/180; el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

<sup>69</sup> el-Kehf 18/26; Yûsuf 12/40; eş-Şûrâ 42/11; el-İhlâs 112/1-4.

<sup>70</sup> el-Enbiyâ 21/22; el-Mü’minûn 23/71.

<sup>71</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, thk. Komisyon (Beyrût: Dâr Sâdr, 1993), 3/446-450..

<sup>72</sup> Kalkan, *Ansiklopedik Kur’an Kavramları*, 10/36-39; Mevlüt Özler, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 09 Haziran 2023), 22-24; Faruki, *Tevhid*, 26.

<sup>73</sup> Süleyman Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi* (İstanbul: Kur’an Araştırmaları Müessesesi, ts.), 20/403-404.

insanın öz farkındalığını keşfetmesini sağlayarak ona içinde yaşadığı çevreyle ve kainatla uyumlu ve bir bütünün parçaları olarak aynı eksen etrafında dönmekte olduğu bilincini kazandırır.

Özgürlük zihinde başlayıp düşünce, duygu, tutum ve davranışlara yansıyan bir karar ve eylemler silsilesidir. Kur'an da özgürlüğün zihinde başladığını ve sonuçlarının tavır ve davranışlara yansıdığını ifade eder. Bu bağlamda iman etmenin zihinsel özgürlük aşamasını; imana uygun yararlı ve yapıcı salih amelin ise bunun etki alanı olarak tutum ve davranışları temsil ettiği söylenebilir. Diğer taraftan Kur'an, gerçek özgürlüğün iman ve salih amelden ibaret olduğunu, maddi veya bedensel köleliğe rağmen iman ve salih amel işleyen hükmen/örfen/siyasi bir köleyi veya cariyeyi gerçek özgür ve hür olarak nitelemektedir. Buna mukabil, iman ve salih amel yerine Allah'a birtakım ortaklar koşup hayatında Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmeyen hükmen/örfen/siyasi özgür bir kimseyi de asıl köle ve cariye olarak kabul etmektedir. Gerekçe olarak da bu kimselerin inanç ve davranışlarıyla ateşe yani cehenneme çağırdıklarıdır.<sup>74</sup> Buradan hareketle denilebilir ki gerçek özgürlük, insanın hem dünyasına hem de ahiretine hitap eden bir olgu olup dünya ve ahiret hayatının bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiği yani dünya ve ahiret tevhidini/beraberliğini/birlikteliğini gerçekleştirmesi demektir.

Şirkin, özgürlüğün en yaman düşmanı olduğu söylenebilir. Çünkü şirk, insanın zihnini, kalbini, duygularını, tutum ve davranışlarını parçalayarak insan şahsiyetini adeta öğütterek paramparça eder. İnsanın geçmişiyle, geleceğiyle, ruhuyla, bedeniyle, dünyasıyla ve ahiretiyle arasını ayırarak onu değersiz bir nesne haline getirir. Oysaki, insanın zikredilen hususları bir bütün olup; ancak bir bütün halde işlev görebilir. Şirk insanın rabbiyle, kendisiyle ve çevresiyle arasını bölüp insanı yalnız ve çaresiz kılan bir tür eksen kaymasıdır.<sup>75</sup> Bu sebeple Allah tevhid inancının teslimiyet ruhuyla yaşam şekline dönüşmesi yoluyla kullarını gerçek özgürlüğe yani affedilmeye ve sınırsız nimetlerin yer aldığı sonsuz yaşam merkezine davet etmektedir.<sup>76</sup>

Mümin birey için asıl özgürlük alanı, ahiret hayatıdır. Zira bu dünyadaki nimetler dünyanın tabiatına aykırı olarak sınırlı ve yetersizdir. Dahası bu dünya, imtihan için yaratılmış olup imtihanın olduğu ortamda insanın istediği gibi yaşaması mümkün değildir. Nitekim hadis-i şerifte de bu hakikat "*Dünya müminin zindanıdır.*" şeklinde vurgulanmaktadır.<sup>77</sup> Diğer

---

<sup>74</sup> el-Bakara 2/221.

<sup>75</sup> el-Hac 22/31; ez-Zümer 39/29.

<sup>76</sup> el-Bakara 2/221; Yûnus 10/25; Âl-i İmrân 3/133; el-Hadîd 57/21.

<sup>77</sup> Müslim, Zühd: 1; Tirmizî, Zühd: 16; İbni Mâce, Zühd: 3.

taftan cenneti tasvir eden ayetlerle kıyaslandığında, dünya hayatının ahirete göre bir zindan olduğu sonucuna varmak mümkündür.<sup>78</sup>

Kuran'da şirk koşarak bölünüp parçalanan kimsenin misali, yüksek bir yerden/yardan yere çakılarak vahşi kuşların parçaladığı veya rüzgârın uzak bir yere fırlatıp attığı kimse olarak verilmektedir.<sup>79</sup> Bu misallerde insanın, tevhid inancından saparak bizzat kendi eliyle kendisini korkunç bir felaket ve büyük bir helak uçurumuna sürüklediği ifade edilmektedir.<sup>80</sup> Bu misalden yola çıkarak denilebilir ki rabbine şirk koşan, şahsi ve sosyal yaşamında kendi iradesini ve tercih hakkını kaybedip adeta rüzgârın önündeki bir çerçöp gibi çevrenin ve şartların yönlendirmesine göre bir o tarafa bir bu tarafa savrulan ve sonuçta da harap ve bitap düşen kimsedir.

O halde gerçek özgürlüğün, tevhid inancını özümseyerek ve bu inancı hayatın her aşamasında adım adım uygulayarak tam bir yaşam biçimine ve hayat düzenine dönüştürmekle mümkün olduğu söylenebilir.<sup>81</sup> Çevresinde bir nesne gibi sağa sola savrulan, hiçbir özgünlüğü olmayan ve Allah'ın emir ve yasaklarını bir tarafa atarak kendi süfli istek ve arzularına göre veya çevresindeki bozuk inanışlara göre konjonktürel bir eğilim göstererek ahiret gerçeğine karşı kör ve sağır kesilerek anlık zevk ve geçici menfaatlerinin esiri olan bir kimsenin gerçek özgürlükten uzak olduğu sonucuna varmak mümkündür. Bu sebeple denilebilir ki Kur'an'a göre gerçek özgürlük, Allah'ın rızasını/hoşnutluğunu ve yardımını nihai hedef tayin ederek tevhid inancı sınırları içinde ve ilahi ölçülere uygun bir hayat yaşamakla mümkündür.

Kur'an'da birbiriyle sürekli çatışma halinde olup uyumsuz efendileri/amirleri/patronları olan birisi ile tek efendisi/amiri/patronu olan birisinin asla eşit olamayacağı örneği verilerek tevhidin, insan hayatının her aşamasında ne kadar hayati bir düşünce tarzı ve vazgeçilmez bir yaşam biçimi olduğunun altı çizilmektedir.<sup>82</sup>

Tevhid inancı her şeyden önce insanın duygu, düşünce, tavır ve davranışları arasında mükemmel bir uyum ve ahenk kurarak insanın ölçülü ve dengeli bir düşünce tarzına ve yaşam biçimine sahip olmasını sağlar. Kendi iç dünyasında karmaşık düşünce ve duygular barındıran bireyler, hep bir iç çatışması ve sürekli bir hesaplaşma ve kavga içerisinde bulunur. Dolayısıyla

---

<sup>78</sup> er-Ra'd 13/26.

<sup>79</sup> el-Hac 22/31.

<sup>80</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vil*, thk. el-İmâm ez-Zeyleî (Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1986), 3/155.

<sup>81</sup> Macit Ursân, *Ehdâfu't-terbiyeti'l-islâmiyye* (Dâru'l-Kalem: Beyrût, ts.), 316-317.

<sup>82</sup> ez-Zümer 39/29.

bu iç çatışma ve kavgalar kişinin bireysel ve toplumsal hayatına da yansiyarak bireyin çevresiyle sürekli sorun yaşamasına sebep olabilir. Bu bakımdan İslamî emir ve yasakların, insanın dünya hayatında insan onur ve haysiyetine yaraşır erdemli ve huzurlu bir hayat yaşamasını sağlama amacına matuf olduğu söylenebilir. Başta tevhid inancı olmak üzere bütün ibadetler ve ahlaki ilke ve prensipler, insanın dünya hayatını düzenlemeyi ve insanın huzur ve mutluluğunu sağlamayı hedeflemektedir. Özellikle ahlaki ilkeler insanın yaşadığı toplum fertleriyle sağlıklı ilişkiler kurmasını sağlamaktadır.<sup>83</sup> Bu nedendir ki Kur'an'da, Allah ve Resulü size hayat verecek ilkeleri öğütlediklerinde onlara tam bir teslimiyetle boyun eğin ve kayıtsız şartsız olarak Allah'ın ve Resulünün hayat dolu emir ve yasaklarına uyun diye, emir buyurulmaktadır.<sup>84</sup>

Tevhid insanın duygu düşünce, tutum ve davranışları arasında kopmaz bir bütünlük ve mükemmel bir uyum sağladığı için insanın ruh ve beden sağlığı üzerinde hayati bir öneme sahiptir. Tevhidin aksine şirk insanın duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını parçalayarak bölük pörçük, birbiriyle uyumsuz ve kendi içinde tutarsız bir kişilik modeli meydana getirir. İnsan kuvveleri arasındaki bu bölünmüşlük ve tutarsızlık hatta çelişki ve çatışma, insanın beden ve ruh sağlığını bozarak onu hasta bir ruha ve hasta bir bedene sahip kılar denilebilir. Bu bakımdan tevhid ilkesinin içselleştirilerek yaşanması halinde ruh ve beden için eşsiz bir koruyucu sağlık işlevini göreceği sonucuna varmak mümkündür.

## 2. Küfür

Sözlükte nimeti örtmek/gizlemek/görmezlikten gelmek, kıymet bilmemek ve nankörlük etmek anlamlarına gelen<sup>85</sup> küfür kelimesi, terim olarak başta Allah'a ve iman esaslarına inanmamak demektir. Bu anlayışa sahip kimseye kafir denir. Kafir nimeti örtüp gizleyen veya görmezlikten gelen kimsedir.<sup>86</sup> Müminin aksine kafir kimse, Allah'ı ve O'nun hayat dolu emir ve yasaklarını reddedip kabul etmediği için manevi bağlanma ve iç huzurdan mahrumdur.<sup>87</sup> Zira kafir, iman etmeyi reddettiği için farkında olmadan kendi özünü de reddedip çığnemiş olmaktadır. Bu bakımdan küfür, insanın öz farkındalığını keşfedip kendi özünü koruyup kollaması ve maddi manevi bakımdan geliştirmesinin önündeki en büyük engellerden biridir

<sup>83</sup> Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan*, 20-22.

<sup>84</sup> el-Enfâl 8/24.

<sup>85</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1991), 714; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/144.

<sup>86</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 09 Haziran 2023), 533-536; Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları*, 7/479-480; Kerim Buladı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Anahtar Kavramlar* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2015), 49-52.

<sup>87</sup> Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan*, 128-129.



denilebilir. İnsan, kendisini en güzel kıvamda ve bütün kâinatı eşsiz bir biçimde yoktan var eden yaratıcıyı reddedip inkâr etmekle, bizzat kendisini yokluğun uçurumlarına atmış olup en büyük ihaneti kendi öz benliğine yapmış olur. Bu bakımdan küfrün insanın yaratılış amacına uygun olarak hür iradesiyle düşünüp sağlıklı ve yerinde kararlar almasının yani gerçek özgürlüğünün önündeki en büyük engeli teşkil ettiği sonucuna varmak mümkündür.

Kur'an'da küfrün karşıtı olarak kullanılan iman, insan için en büyük ruhsal zenginlik, içsel huzur ve güven kaynağıdır. İmanın en temel kelime anlamı, güvende olmak ve güven vermek/aşılmasıdır.<sup>88</sup> Terim olarak iman, ilahi elçilerin Allah'tan aldıkları bütün inanç ve hükümlere hiçbir ayırım gözetmeksizin inanmak, tasdik etmek ve bağlanmak demektir.<sup>89</sup> Bu sebeple mümin, gerek dünya hayatı gerekse ölüm ötesi hayata dair her türlü endişe ve kaygıdan güvende olup çevresine de güven hizmeti sunan olgun ve feraset sahibi bireydir.<sup>90</sup> Kur'an'da mümin kelimesi, güven ve selametın kaynağı anlamında Allah'ın ismi olarak geçer.<sup>91</sup> Allah, kullarının ihtiyaç duydukları her türlü maddi ve manevi nimetin kaynağını teşkil ettiği gibi, insanın en önemli psikolojik ihtiyacı hatta temel yaşam kaynağı olarak huzur, saadet, esenlik, selam ve güven anlamlarına gelen iman nimetinin de tek kaynağı ve yegâne sahibidir.<sup>92</sup> İman en büyük öz farkındalık bilincidir. İman insana kendisini en güzel biçimde tarif eden manevi kılavuzdur. İman tasdik edip bağlanmak ve güvenmektir.<sup>93</sup> Kendi özüne bağlanmak ve kendi içinde huzur bulmaktır. İnsan, bedensel olarak topraktan yaratılmış olup ruhunu Allah'ın bedenine ruh üflemesi sonucunda almıştır.<sup>94</sup> İman, Allah'tan gelmenin ve Allah'a dönme bilincidir.<sup>95</sup> İman insanın bu özüne sadık kalması ve özünü yaratıldığı fitrat üzere temiz olarak koruyabilmesidir. İman, insanın ruhunu Allah'tan almış bilinciyle davranarak nefsinin ve bedeninin hayvani istek ve arzularına boyun eğmeyerek onları kontrol altında tutması olgunluğudur.<sup>96</sup> Bu bakımdan iman, en büyük özgürlük hareketi olup insanın gerek kendi nefsinin süfli ve hayvani istek ve arzularına karşı gerekse canlı ve cansız çevresine karşı hür ve özgür olma durumudur.

---

<sup>88</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi 'l-Kur'an*, 91.

<sup>89</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 09 Haziran 2023), 216-219; Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 314; Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları*, 6/129-130.

<sup>90</sup> el-Bakara 2/38, 62, 112, 262, 274, 277; Fussilet 41/33-32.

<sup>91</sup> el-Haşr 59/23.

<sup>92</sup> el-Mâide 5/114; el-Hac 22/58; el-Mü'minûn 23/72; Sebe' 34/39; el-Cuma 62/11.

<sup>93</sup> el-Enfâl 8/2.

<sup>94</sup> el-Hicr 15/29.

<sup>95</sup> el-Bakara 2/46, 156.

<sup>96</sup> eş-Şems 91/9; en-Nâziât 79/40.

İman, en genel anlamda Allah'tan gelen iman esaslarını kayıtsız şartsız olarak benimsemek olup Allah ve Resulünün hüküm beyan buyurduğu alanlarda mümin bireyin hiçbir şekilde tercih hakkının olmadığı bilinciyle donanmasıdır.<sup>97</sup> Zira yaratan Allah'ın mümin bireyin lehine ve aleyhine olabilecek hususları en iyi bilmesi<sup>98</sup> ve kullarına karşı son derece şefkatli olması<sup>99</sup> onlara kendi şah damarından bile daha yakın olması<sup>100</sup> ve onları onlardan çok sevmesi gerçeği<sup>101</sup> mümini tam bir teslimiyetle ve bütün bir içtenlikle O'nun hayat dolu emir ve yasaklarına riayet ederek itaat etmeye sevk eder.<sup>102</sup> Diğer taraftan mümin birey, imanının bir gereği olarak bu imtihan alanı olan dünya hayatında dilediği gibi davranamayacağını da bilincindedir. Nitekim bilir ki Allah'ın, ahiret hayatında kendisi için hazırladığı tarifi imkânsız fırsatların, canının isteyeceği ve akla hayale gelmeyen her türlü nimetin yer aldığı<sup>103</sup> ebedi yaşam merkezi cennetle mukayese edildiğinde; her bakımdan sınırlı ve oldukça geçici/fani dünyanın adeta bir zindan ve esirler kampı olduğunun da şuurundadır.<sup>104</sup> Bu sebeple denilmiştir ki “O’nu tanıyan ve itaat eden zindanda dahi olsa bahtiyardır. O’nu unutan saraylarda da olsa zindandadır, bedbahttır.”<sup>105</sup>

İman koruyucu bir işleve sahip olup barındırdığı diğer erdemler yoluyla, insanı, maddi ve manevi her türlü tehdit ve zarara karşı koruyarak bir kalkan görevi görür. İman, zorlu yaşam koşullarına karşı mümine, dayanma ve direnme gücü verir; her türlü korku, kaygı, gam, keder, ümitsizlik ve üzüntüye kapılmasını önler, onu iyimser kılar ve onun olumlu bir bakış açısına sahip olmasını sağlar.<sup>106</sup> Bu sebeple mümin birey, yaratana duyduğu derin teslimiyet ve güven duygusu sayesinde uğradığı bela ve musibetler karşısında gönül hoşnutluğu içinde, tam bir rıza ve memnuniyetle ilahi hikmete sorgusuz sualsiz boyun eğer. Bu bilinçle sabır ve tevekkül zırhını giyerek rabbine varan kulluk yolunda huzur ve güven içinde adım adım ilerler.<sup>107</sup> Özellikle Allah'ın kendisinin yardımcısı ve dostu olduğu bilinciyle kuşanarak<sup>108</sup> kulluk yolunda

---

<sup>97</sup> el-Ahzâb 33/36; Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrût: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 7/104.

<sup>98</sup> el-Mülk 67/14.

<sup>99</sup> el-Bakara 2/143, 207; Âl-i İmrân 3/30.

<sup>100</sup> Kâf 50/16.

<sup>101</sup> Hûd 11/90; el-Burûc 85/14.

<sup>102</sup> el-Enfâl 8/24.

<sup>103</sup> Tâhâ 20/76; es-Secde 32/17; Muhammed 47/15.

<sup>104</sup> en-Nisâ 4/77; et-Tevbe 9/38.

<sup>105</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Şualar* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006), 214.

<sup>106</sup> Ali Şeriatî, *Öze Dönüş*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr, 2013), 17.

<sup>107</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Söz Basın yayını, 2005), 421.

<sup>108</sup> el-Bakara 2/256.

karşılaştığı bütün olumsuzlukları büyük bir olgunlukla ve iyimser bir tarzda yorumlayarak rabbinin eşsiz hoşnutluğuna ve yakınlığına mazhar olur.

Kur'an'da imanın sağlam temellere dayandığı; küfrün ise hiçbir sağlam temele dayanmadığı hakikati ağaç temsiliyle ifade edilmektedir. İman, kökleri yerin derinliklerine kadar inmiş olup toprağın her tarafına dal budak salmış, dalları göğe doğru uzamış ve her mevsim meyve veren bir meyve ağacına benzetilmektedir.<sup>109</sup> Buna karşılık küfür, kökü yerden kopmuş olup; bu yüzden gövdesi üzerinde duramayan meyvesiz bir ağaca benzetilmiştir.<sup>110</sup> Ayrıca, Allah'ı inkar edenlerin boyunlarında iman etmelerine engel manevi zincir ve halkaların olduğu,<sup>111</sup> onların hakikate karşı kör, sağır ve dilsiz oldukları,<sup>112</sup> zifiri karanlıklara gömüldükleri<sup>113</sup> ve yüzükoyun yürüdükleri<sup>114</sup> ifade edilmektedir. Diğer taraftan iman edenlerin önlerini aydınlatan bir nur eşliğinde<sup>115</sup> dosdoğru yolda dimdik yürüdükleri,<sup>116</sup> akıl,<sup>117</sup> basiret ve feraset<sup>118</sup> sahibi oldukları ve iman etmelerine engel manevi yük ve zincirlerden kurtuldukları<sup>119</sup> ifade buyurulmaktadır. Hadislerde ise mümin, rüzgârın karşısında eğildiği halde tekrar doğrulan yeşil ekine; kafir ise rüzgârın karşısında kolayca sökülüp kırılan sert selvi ağacına benzetilmiştir.<sup>120</sup>

Bu temsillerde konumuzla alakalı olarak imanın, öz benliğin sağlam temellere dayanması, öz farkındalığı yüksek olması, hayattaki hiçbir ruhsal veya fiziki engelin karşısında savrulmaması, sabırlı ve kararlı duruş sergilemesi, kendisine ve çevresine her an fayda ve yarar sağlaması bakımından, mümin birey için, gerçek bir özgürlük olduğu; buna karşılık küfrün hiçbir sağlam temele dayanmaması, kendi özünü bile ihmal ederek ona yabancılaşması,<sup>121</sup> yaşamdaki en ufak ruhsal veya fiziki engelin karşısında savrulup yerle bir olması, azim ve kararlılıktan yoksun kalması, kendisine ve çevresine fayda yerine sürekli zarar vermesi, her an

---

<sup>109</sup> İbrahim, 14/24-25.

<sup>110</sup> İbrahim, 14/26.

<sup>111</sup> er-Ra'd 13/5;

<sup>112</sup> el-Bakara 2/171.

<sup>113</sup> Nûr 24/39-40.

<sup>114</sup> el-Mülk 67/22.

<sup>115</sup> el-En'âm 6.

<sup>116</sup> el-Mülk 67/22.

<sup>117</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>118</sup> Sâd 38/45.

<sup>119</sup> el-A'râf 7/157.

<sup>120</sup> Buhari, Tevhid, 31.

<sup>121</sup> et-Tevbe 9/67; el-Haşr 59/19.

varlığı yıkım ve yokluk tehdidiyle yüz yüze kalması yönüyle kafir için tam bir kölelik, esaret ve tutsaklık olduğu sonucuna varmak mümkündür.

### 3. Haset

Türkçede çekememezlik ve kıskançlık kelimeleriyle karşılanan haset<sup>122</sup> başkasının sahip olduğu maddi veya manevi bir nimeti çekemeyerek onun yok olmasını ve kendisinin olmasını isteme arzusudur.<sup>123</sup> Kıskançlık ise bilgi, mal, makam, yetki, güç, sevgi, ilgi ve alaka gibi soyut veya somut bir takım değerlerin elden çıkması korkusu veya bunların muhafaza edilme kaygısından ibaret olup yerine göre olumlu karakter özelliği olarak da kullanılabilir.<sup>124</sup> Kıskançlığın aksine hasedin Türk dilindeki tam karşılığı olan çekememezlik duygusu tamamen olumsuz ve zehirli bir duygu olup ya sahihine ya da sahibiyile beraber haset duyulan kimseye zarar veren tahrip edici bir özelliğe sahiptir.<sup>125</sup>

Hasedin başkasının elindekine göz dikmek ve o kimsenin onu hak etmediğini düşünmekle ilahî takdir ve rızaya karşı gelmek olduğu ve bunun Allah'a karşı gösterilecek kayıtsız şartsız teslimiyet ve tam bir tevekküle engel teşkil ettiği düşünüldüğünde büyük bir günah olduğu söylenebilir.<sup>126</sup> Bu sebeple hasedin imanın şartlarından birini teşkil eden ilahi kader inancına zarar veren bir duygu olduğu sonucuna varılabilir. Diğer taraftan sistematik bir okuma neticesinde, Kur'an'da manevi bir hastalık olan hasedin ilahi taktir ve kadere gönülden razı olmak ve tam bir teslimiyet duygusuyla tedavi edilebileceği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Kur'an'da, Yahudilerin kendi oğullarını tanıdıkları gibi Hz. Muhammed'in peygamberliğini bildikleri halde sadece kendilerinden olmadığı gerekçesiyle yani koyu bir haset duygusuyla peygamberliğini tasdik etmedikleri gibi kıyasıya bir mücadeleye giriştikleri bilgisine yer verilir.<sup>127</sup> Bu mücadele öyle boyutlara varmış ki sonuçta büyük bir kine/nefrete ve düşmanlığa dönüşerek Yahudilerin, iman gibi kıymetli dünya ve ahiret saadeti kaynağından mahrumiyetlerine yol açmış; ayrıca ilahi buğuz ve gazaba maruz kalmalarına sebep olmuştur.<sup>128</sup> Genel olarak haset denince insan aklına sadece dünyevi birtakım basit çıkarlar akla gelebilmektedir. Oysa Kur'an'da verilen bu örnekte de görüldüğü gibi haset, sadece basit

<sup>122</sup> Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1053.

<sup>123</sup> Mustafa Çağrı, "Haset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 07 Haziran 2023), 378-380; Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 234.

<sup>124</sup> Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 1024; Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 180.

<sup>125</sup> Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 234-235.

<sup>126</sup> Çağrı, "Haset", 378-380.

<sup>127</sup> el-Bakara 2/146; el-En'am 6/20.

<sup>128</sup> Âl-i İmrân 3/118-119.

dünyevi menfaatlerle sınırlı kalmayıp; tam aksine insanın tüm yaşamını hatta sonsuz ahiret hayatını dahi tehlikeye atacak boyutlara varabilmektedir.

Haset sonucu insanların birbirlerine duydukları kin/nefret ve düşmanlık ne yazık ki daha korkunç boyutlara vararak insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak amacıyla gönderilen peygamberlere, meleklerle ve kutsal kitaplara uzanabilmektedir. Dahası bu koyu haset duygusunun beslediği düşmanlık, insanın bizzat yaratıcısına karşı bile hoşnutsuzluk ve öfke olarak belirebilmektedir. Bu durumda, hasedin insan aklının ne denli tutulmasına sebep olan tahrip edici bir duygu;<sup>129</sup> insanın yaratıcısına başkaldırarak ve peygamberlerini inkâr ederek kendi özünü helak edecek yıkıcı bir sona götürdüğü açıktır. İnsanın gerek dünya gerekse ahiret mutluluğunu temin edecek kutsal elçileri ve ilahi ölçüleri basit bir haset duygusuyla nasıl da hayatından dışlayarak kendi özüne kıydığı ve gerçek özgürlüğünü kurban ettiğinin hazin sonucu ortadadır. Zira haset, sağlıklı ve yerinde düşünmenin önündeki en büyük engellerden biridir.

Kur'an'daki diğer bir haset örneği de Hz. Yakup'un kardeşlerinin Hz. Yusuf ve Bünyamin'e duydukları başta basit bir kıskançlığın daha sonra kopkoyu bir hasede dönüşmesi vakıyasıdır. Nitekim kardeşlerinin Yusuf'a olan kıskançlıkları o kadar ileri boyuta varmış ki artık babalarının kendilerini sevmeleri de onları tatmin etmeyerek; babalarının biricik sevgi odağı olarak gördükleri Yusuf'u ortadan kaldırmaya yani onu öldürme düşüncesine sevk etmişti. Nihayet aralarındaki nispeten sağduyulu olan bir kardeşleri sayesinde Yusuf'u öldürmekten vazgeçip bir kuyuya atmaya karar vermişlerdir.<sup>130</sup>

Peygamber ocağından aktarılan bu yaşanmış gerçek hayat hikayesinden de anlaşıldığı gibi sıradan bir kıskançlık, kontrol edilmediğinde ilerleyerek kopkoyu bir hasede dönüşebilmektedir. Bu koyu haset duygusu da insanın başta rabbinin emrine karşı gelerek öz kardeşine, öz babasına ve bizzat kendi nefesine yıkıcı tarzda zarar vermesine yol açabilmektedir. Buradan hareketle haset duygusunun, insanın sağduyulu düşünmesini ve yerinde davranmasını engellemek suretiyle onun gerçek özgürlüğüne gem vurduğu ve sahibini kendisinin kulu ve kölesi haline getirdiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Kur'an'da, haset edenin hasedinden Allah'a sığınılması gerektiği emredilerek kulların hasedin zararlarından korunması salık verilmektedir.<sup>131</sup> Nitekim hadislerde de hasedin, ateşin

---

<sup>129</sup> İbrahim H. Karlı, *Vahyin Aydınlığında Yürümek* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 173.

<sup>130</sup> Yûsuf 12/4-10.

<sup>131</sup> el-Felak 113/5.

odunu yakıp kül ettiği gibi iyilikleri yok ettiği<sup>132</sup> ifade edilerek sabah ve akşam vakitlerinde özellikle de yatarken hasedin de içinde yer aldığı birçok zararlı hususların şerrinden Allah'a sığınılması tavsiye edilmiştir.<sup>133</sup>

Denilebilir ki haset duygusunun altında öz farkındalık eksikliği, kişinin elindeki nimetlerin kıymetini bilmemesi, bunlara kanaat edip şükretmemesi yani derin bir nankörlük/şükürsüzlük ve yetersizlik duygusu yatmaktadır.<sup>134</sup> Haset duygusunun insanın iç dünyasında meydana getirdiği tahribatın onarılması ve oluşturduğu kaos atmosferinin yerini huzur ve sükûnet iklimine terk etmesi, imkânsız olmamakla beraber oldukça zordur. Bu sebeple hasetçinin şerrinden ilahi talimatlara uygun olarak korunmak ve bu korunmanın neticesinde Allah'a dayanıp güvenmek, hayati önem arz etmektedir.

#### 4. Öfke

Arapçadan Türkçeye “öfke, kızgınlık, hiddet ve dargınlık” olarak geçen gazap<sup>135</sup> kelimesi insanı esir alan hayvani bir dürtüdür. Öfkelenen insanın vücut sıcaklığı değişir ve kan basıncı artarak beden ateşimsi bir renk almaya başlar. Sonucunda vücutta meydana gelen bu fiziksel değişimden dolayı öfke, insan kalbindeki bir kor ateşe benzetilmiştir.<sup>136</sup> Ateşten yaratıldığı için şeytan ile gazap/öfke arasında yakın bir ilişki kurulmuştur.<sup>137</sup> Kur'an'da öfke anlamında gayz<sup>138</sup> ve suht<sup>139</sup> kelimelerinin yanı sıra çoğunlukla gazap kelimesi kullanılır. Gazap “intikam alma, cezalandırma isteği ve kendisine öfke duyulan kimseye zarar vermeyi yani hıncını gidermeyi” ifade eder.<sup>140</sup> Bu kelime Allah'a nispetle kullanıldığında ise “lânet etmek, rahmetinden uzaklaştırmak, azap etmek, yoksulluğa, zillete ve helâke maruz bırakmak, yaptıklarından dolayı kendi haline bırakmak yani rızasını ve yardımını esirgemek” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>141</sup>

<sup>132</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen Ebî Davûd*, thk. Şuayb el-Arnâvutî - Muhammed Kamil Karabilâlî (Dâru'r-Risâleti'l- 'Alemyye, 2009), “Hased”, 51.

<sup>133</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimeşk: Dâr İbn Kesîr, 1993), “el-Mu'avvizât”, 14.

<sup>134</sup> Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan*, 176-190.

<sup>135</sup> Ermiş, *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, 137; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 574.

<sup>136</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 608.; Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 187.

<sup>137</sup> el-A'râf 7/12; Sâd 38/76.

<sup>138</sup> et-Tevbe 9/15, 120.

<sup>139</sup> Âl-i İmrân 3/162; el-Mâide 5/80; et-Tevbe 9/58; Muhammed 48/28.

<sup>140</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe li'n-Neşri ve ve't-Tevzî', ts.), 130; Mustafa Çağrıncı, “Gazap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 09 Haziran 2023), 436-437.

<sup>141</sup> Mesut Işık, *Kur'an-ı Kerim'de Deyimler ve İnsanın Temel Özellikleri* (Erzurum: Fenomen, 2019), 180-181.

Öfke, diğer yıkıcı duygular gibi sahibine zarar verip onun mantıklı ve sağduyulu düşünmesinin önünde büyük bir engel teşkil eder. Nitekim hadis-i şerifte öfkeliyken hüküm verilmemesi ve karar alınmaması emir buyurulmaktadır.<sup>142</sup> Çünkü öfke esnasında akıl ve mantık, devre dışı kalırlar. Bu sebeple öfkenin, insanın sağlıklı kararlar almasını ve olumlu tercihlerde bulunmasını engellediği için insanın özgürlüğüne mâni yıkıcı ve zararlı bir duygu olduğu sonucuna varılabilir.

Öfke kontrolü olgun kişilik özelliği olup öfkesine hâkim olan bireyler Allah'ın sevgisine ve rızasına mazhar olan<sup>143</sup> gerçek kahramanlar ilan edilmişlerdir.<sup>144</sup> Sosyal bir varlık olan insan, kendi öfkesini kontrol edemediğinde toplumsal ilişkilerini yönetmede başarısız olup canlı ve cansız çevresiyle her zaman çatışan uyumsuz bir karakter özelliği sergileyebilmektedir. Öte yandan kısa süreli delilik olarak ifade edilen öfke, sahibini içten içe tüketen yıkıcı bir enerji olup çevresine zarar veren olumsuz bir karakter özelliğidir.<sup>145</sup> Öfke duygusu zaman zaman oldukça sağlam karakterli insanları da etkisi altına alarak onların sıra dışı davranışlarda bulunmalarına sebep olabilmektedir.<sup>146</sup>

Kur'an'da, sağlıklı bir toplum inşa etmek için öfkeye hâkim olup onu kontrol altına alarak insan ilişkilerinde yapıcı bir davranış biçimine dönüştürecek bir takım ilahi talimatlarla öfke kontrolü eğitimi verilmiştir. Onlardan en önemlisi kişinin öfkenin esaretinden kurtulması için özellikle Allah'ın rızasına odaklanması ve Allah'ın hoşnutluğunu kazanması tavsiyesidir. Öfke esnasında Allah'a iman edip sadece O'na güvenmenin sonucu olarak öfkeyi kontrol edip çevresindeki kusurlu insanları hoş görerek affetmek büyük, bir erdem olarak övülmüş ve bu erdeme sahip olgun bireylerin Allah'ı görür gibi davranan "muhsinler" sınıfına dahil oldukları ve Allah'ın muhsinler kategorisindeki kullarını sevdiği ve onlardan razı ve hoşnut olduğu ifade buyurulmaktadır.<sup>147</sup> Bu sebeple Kur'an'ın, insanın olumsuz karakter özelliklerini ve zaaflarını bir gerçeklik olarak kabul ederek teşhis ettiği ve onları daha olumlu bir mecraya kanalize ederek en yüksek hedef olan ilahi rızaya/hošnutluğa/beğeniye insanı odaklayarak terbiye ettiği, eğittiği ve böylece öfke hastalığını manevi bakımdan tedavi ettiği sonucuna varmak mümkündür.

---

<sup>142</sup> el-Buhârî, *Sahîhu'l-buhârî*, "Kitâbu'l-ahkâm" 13.

<sup>143</sup> Âl-i İmrân 38/134.

<sup>144</sup> el-Buhârî, *Sahîhu'l-buhârî*, "el-Hazer mine'l-gadab", 76.

<sup>145</sup> Âl-i İmrân 3/119.; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 608.; Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 186, 192.

<sup>146</sup> el-A'râf 7/150; Tâhâ 20/86.

<sup>147</sup> eş-Şûrâ 42/37; Âl-i İmrân 3/134; el-A'râf 7/199; Hasan Haliloğlu, "Kur'an-ı Kerim'de ve Tefsirlerde Öfke", *Kur'an Sureleri Işığında Akademik Araştırmalar*, ed. Ahmad Najib (İstanbul: Sonçağ Akademi, 2023), 380-381.

Kur'an'da öfke Allah için olduğunda imanın bir göstergesi olarak kabul edilmekte olup övülen bir duygudur. Allah ve O'nun dini için insanın öfkelenmesi mümin olmasının bir gereği olup Allah için sevmek kadar Allah için buğuz etmek de tavsiye edilmiştir. Bu sebeple Kur'an'da kimlerin sevileceği, kimlere karşı hoşgörü ile davranılıp affedileceği ve imanî bir ilke olarak kimlere öfke duyulacağı gerekçeli olarak ifade edilmiş olup<sup>148</sup> bu ilahi buyruğa aykırı davrananlar şiddetle yerilmiştir.<sup>149</sup>

## 5. Irkçılık

Kur'an'da ırkçılık duygusunun son derece yıkıcı olduğu ve bu duyguya sahip bireylerin büyük zararlara ve korkunç yıkımlara uğradıkları gerçeği ibret verici bir biçimde anlatılmaktadır. Başta Allah'ın rahmetinden kovulma sebebi olarak İblis'in hasedine defalarca yer verilir. Bilindiği gibi İblis/şeytan Hz. Ademe saygı secdesinde bulunmama gerekçesi olarak Adem'in çamurdan kendisinin ateşten yaratıldığını; ateşin ise topraktan daha değerli olduğunu, sonuçta kendisinin Adem'den daha faziletli ve üstün olduğunu öne sürmüştü.<sup>150</sup> Böylece İblis, yaratılış maddesine bir değer atfederek kendisini üstün görmesi iddiasının boş ve yersiz; buna karşılık Allah katında biricik üstünlük ölçüsünün takva olduğu gerçeğini göz ardı etmişti.<sup>151</sup>

Irkçılığın insanın özgür düşünmesinin önündeki büyük bir engel olduğu ve başkalarındaki fazilet ve değerlerin farkına varılarak takdir edilmesine ve örnek alınmasına engel teşkil ettiği söylenebilir. Bu sebeple ırkçılık tutkusuyla hareket edilmesi, insanı birçok maddi ve manevi nimetten mahrum etmekte olup kişinin içinde yaşadığı toplumla uyumlu ilişkiler kurması yolunda büyük bir engeldir. Irkçılığın en büyük zararı da insanın bizzat kendi zihnindeki üstünlük yanılsaması tutsaklığı ve esaretidir. Bu manevi hastalığın tedavisi olarak insanların sadece birbirleriyle tanışıp kaynaşmaları amacıyla farklı boy ve kabilelerden yani değişik ırklardan yaratıldığı gerçeğini derinden idrak edilerek Allah katındaki gerçek üstünlük ölçüsünün Allah'ın emir ve yasaklarına titizlikle riayet etmek olduğunun özümsemek varoluş maksadının doğru kavranması olduğunu söylemek mümkündür.

---

<sup>148</sup> el-Fetih 48/29.

<sup>149</sup> el-Mümtehine 60/1; Âl-i İmran 3/118-120; Nisâ 4/139; Nisâ 4/144; Mâide 5/51; Âl-i İmran, 3/28; Mâide, 5/80-81; Mücadele, 58/22; Mâide 5/80-81; Tevbe /23.

<sup>150</sup> el-A'râf 7/12; Sâd 38/76.

<sup>151</sup> el-Hucurât 49/13; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyeti li'n-Neşr, 1984), 26/261.



## 6. Cimrilik

Cimrilik, Türkçede “cimri olma durumu, eli sıkılık, pintilik ve nekeslik” anlamlarında olup<sup>152</sup> bu anlamı karşılamak üzere Kur’an’da buhl ve şuhh kelimeleri kullanılır. Esasen buhl ve şuhh kelimeleri arasında da ince bir anlam farkı bulunmakta olup şuhh, insanı büyük bir hırsla mal mülk edinmeye, dünyalık toplamaya sevk eden olumsuz bir duygudur. Bunları elinde bencilce tutarak bazen kendi için bile harcamaktan ve çevresine mali/maddi destekte bulunmak suretiyle hayır ve hasenat yapmasına engel olmaktadır. Bu kelime daha çok bencillikle eşdeğer olarak kullanılır.<sup>153</sup> Buhl ise insanın sahip olduğu maddi/mali imkanları vesilesiyle cömert davranmasına engel olduğu gibi kişinin sahip olmadığı yani başkalarının elindeki harcama da bir türlü razı olmayan oldukça zararlı bir duygudur.<sup>154</sup> Her iki kelime yerine de cimrilik kelimesi kullanılacak olup cimriliğin, insan iradesine ne denli ket vurduğu ve insanın gerek zihinsel gerekse davranışsal özgürlüğüne nasıl engel oluşturduğu üzerinde durulacaktır.

Her ne kadar diğer davranış biçimleri gibi cimrilik de doğrudan maddi olanaklar ve mali imkanlarla alakalı bir duygu olsa da bu duygunun yönetildiği ana merkez beyindir. Diğer bir ifadeyle cimrilik davranışsal olumsuz bir karakter olmasına rağmen zihinsel bir olgu olup asıl sebebi ise mal sevgisidir.<sup>155</sup> Bu bakımdan cimrilik tedavi edilmesi gereken psikolojik bir hastalık olarak kabul edilmektedir.<sup>156</sup> Bu sebeple cimriliğin sağlıklı düşünmemizde ve yapıcı kararlar almamızda elimizdeki maddi imkanları yerli yerinde ve faydalı bir biçimde kullanmamızda ve o imkanları bir amaca dönüştürmeden araç olarak onları kontrol edip hayır ve hasenat kanallarına/yollarına sevk etmede/harcamada önümüzdeki büyük bir engel olduğu söylenebilir.<sup>157</sup> Şüphe yok ki maddi imkanlar bizim hizmetimize sunulmuş olup bize birtakım faydalar sağlamak ve yeri geldiğinde bizi bir takım zararlara karşı korumak için verilmiş bir nimet ve aynı zamanda bir imtihan aracıdır.<sup>158</sup> Maddi imkanlar araç olmaktan çıkıp amaca dönüştüğünde fiziken kendisine sahip olan bireylerin ruhlarını, zihinlerini, kalplerini, duygu ve davranışlarını kontrol altına alarak onları yönetme konumuna geçer. Böylece cimrilik duygusu,

<sup>152</sup> Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 467; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 271.

<sup>153</sup> en-Nisâ 4; el-Haşr 59/9; et-Tegâbün 64/16; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1979), 3/178-179; Mustafa Çağrı, “Cimrilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 07 Haziran 2023), 4-5.

<sup>154</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 109.

<sup>155</sup> el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3/231-235.

<sup>156</sup> Çağrı, “Cimrilik”, 4-5.

<sup>157</sup> Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan*, 164, 168-171.

<sup>158</sup> el-Enfâl 8/28; et-Tegâbün 64/15; Âl-i İmrân 3/186.

bu aşamaya geldiğinde, insanın özüne ve öz benliğine zarar vererek onun özgürlüğünü elinden alır ve onu adeta kendi kulu, kölesi ve tutsağı haline getirir.

Kur'an'da cimriliğin yukarıda zikredilen tahrip edici zararlarına ve yıkıcı sonuçlarına defalarca değinilir.<sup>159</sup> Ayrıca Allah'ın cimri olan ve cimriliği emreden kimseleri sevmediği<sup>160</sup> ifade edilerek bu esaretten kurtulması için insan gece gündüz gizli açık demeden her fırsatta Allah yolunda harcamaya davet ve teşvik edilir.<sup>161</sup> Hatta göklerin ve yerin mülkü Allah'a aitken<sup>162</sup> ve Allah göklerin ve yerin hakiki sahibi ve mirasçısıyken<sup>163</sup> “İnsan niçin cimrilikten korkup Allah yolunda infak etmez?” diye şiddetle kınanır.

Ayrıca Kur'an'da “Allah'ın lütfundan kendilerine verdiklerinden cimrilik edenler...” ibaresinin “Hz. Muhammed'in Tevrat'taki peygamberliğini ve özelliklerini gizleyenler” yani ilmi gizlemek şeklinde yorumlanması<sup>164</sup> ve hadis-i şerifteki “Asıl cimri yanında adım anıldığında beni hayırla yad etmeyen/bana salavat getirmeyen kimsedir.”<sup>165</sup> İfadesi, cimriliğin farklı türlerinin olabileceği anlamına gelmektedir. Bundan hareketle düşünce tembelliği anlamında düşünce cimriliği; kendisini başkalarının yerine koyarak duygularını anlamaya çalışmamak anlamında duygu/empati cimriliği; kendisine danışan birine akıl vererek yol ve yordam göstermemek anlamında danışma cimriliği; bildiklerini yeri ve zamanı geldiğinde ihtiyaç sahipleriyle paylaşmamak anlamında bilgi cimriliği, sevgi, ilgi ve benzeri cimrilik türlerinden bahsetmek de mümkündür.

Kur'an'da Allah yolunda yapılan infakın bizzat Allah'a borç olarak verilmiş gibi kabul edileceği; verilenin 10,<sup>166</sup> 700,<sup>167</sup> kat kat<sup>168</sup> ve sınırsızca/hesapsızca<sup>169</sup> karşılığının verilebileceği ifade edilmektedir. Öte yandan Allah yolunda verilenin yerinin mutlaka doldurulacağı da dile getirilmektedir.<sup>170</sup> Bütün bu ilahi vaatlere rağmen insan benliği malı çok

<sup>159</sup> el-Bakara 2/195; Âl-i İmrân 3/180.

<sup>160</sup> en-Nisâ 4/36-37.

<sup>161</sup> el-Bakara 2/274; er-Ra'd 11/22; İbrâhîm 14/31; Fâtır 35/29.

<sup>162</sup> el-Hadîd 57/10.

<sup>163</sup> el-Hicr 15/23.

<sup>164</sup> et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/269; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Teyyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1998), 3/951.

<sup>165</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Şerike Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Buhl”, 3536.

<sup>166</sup> el-En'âm 6/160.

<sup>167</sup> el-Bakara 2/161.

<sup>168</sup> el-Bakara 2/245; Âl-i İmrân 3/130.

<sup>169</sup> el-Mü'min 40/40.

<sup>170</sup> Sebe' 34/39.

sevmekte olup<sup>171</sup> cimriliğe meyletmekte ve elindeki malın esaretinden kurtulmakta çok zorlanmaktadır.<sup>172</sup>

Cimrilik insanın hayır yollarında bulunmasına engel ahlaki bir zafiyet olup hadislerde onun şerrinden Allah'a sığınılmıştır.<sup>173</sup> Nitekim çoğu kimse elindekinin esiri olup kendi benliğini ve kişiliğini bu malın adeta korunmasına ve artırılmasına adayabilmektedir. Malın kendisini koruması gerekirken ne yazık ki o, sahip olduğu malın bekçiliğini yaparak onun hükmü altına girebilmektedir. Diğer bir ifadeyle kişinin mala sahip olması gerekirken; mal, sahibine sahip yani efendi/yönetici olabilmektedir. Öyle ki kişi o malı kendi temel ihtiyaçlarına bile harcayamamaktadır. Bu durumda mal, insanın elini kolunu ve hatta basiretini bağlayan dolayısıyla insanın kendi iyiliğine özgür tercihte bulunmasına engel bir durum gelebilmektedir. Bu yönüyle cimriliğin, insanın hayır yollarında, kendisinin ve toplumun faydasına harcamada bulunması iradesinin önünde büyük bir engel teşkil ettiği ifade edilebilir.

Kur'an'da mal sevgisinin, insan benliğini saran bir tür hastalık olduğu ve bu hastalığın ilacının Allah sevgisinin daha baskın çıkması ve Allah için infak edilerek malın esaretinden kurtulmak olarak sunulduğu sonucuna varmak mümkündür. Mal toplayıp yığmanın kendisinin bizzat insana tarifsiz bir zevk verdiği;<sup>174</sup> buna karşılık insanın bu mahkumiyetten kurtulmasının yegâne çaresi, Allah yolunda mevcut şartlara göre az çok demeden mali harcamada bulunması olduğu defalarca ifade edilmektedir.<sup>175</sup>

Malın toplumsal dengenin sağlanmasında ciddi bir etkisi olduğu yadsınamaz. Bu sebeple mal, Allah'ın insanı imtihan etmesi için ve insanlar arasındaki iş ve işleyişin sağlanabilmesi için kulları arasında farklı ölçülerde dağıtılmıştır.<sup>176</sup> Aynı zamanda mal, zengin ile fakir arasındaki ilişkileri düzenlemede temel faktördür. Nitekim manevi imkanlarda olduğu gibi maddi imkanlar da ya sevgi, şefkat ve dayanışma vesilesi ya da öfke nefret ve ayrışma sebebi olabilmektedir.

## 7. Günahların Esareti

Allah'ın rızasını ve hoşnutluğunu kazanma yolundaki engellerin başında Allah'ın emir ve yasaklarına muhalif düşünmek veya davranmak anlamındaki günah ve isyan kavramları

---

<sup>171</sup> el-Fecr 89/20; el-Âdiyât 100/8.

<sup>172</sup> el-İsrâ 17/100; en-Necm 53/34.

<sup>173</sup> Buhârî, "Cihâd", 74.

<sup>174</sup> el-Fecr 89/20; el-Âdiyât 100/8; el-Beled 90/6.

<sup>175</sup> Âl-i İmrân 3/134.

<sup>176</sup> ez-Zuhruf 43/32;

gelmektedir.<sup>177</sup> Nitekim Kur'an'da günahların, kendisini işleyen bireyin etrafını adeta bir set gibi çevreleyip hayır yapmasına engel teşkil ettiği<sup>178</sup> ve günahların birikerek insanın anlam ve idrak merkezi olan kalbini karartıp işlevsiz hale getirdiği ifade buyurulmaktadır.<sup>179</sup> Günahlar birikerek insanın Allah yolunda öz benliğinin lehine adım atma özgürlüğünü elinden alan bir tür engeldir.<sup>180</sup> Bu sebeple denilebilir ki insan inancına uygun bir yaşam biçimini sürmediğinde farkına varmadan tedrici olarak yaşadığı hayat tarzına göre inancını şekillendirmeye başlar.<sup>181</sup> Bu bakımdan iman ve imana uygun yararlı ve yapıcı salih amel bütünlüğü, hayati önem arz etmekte olup imana zarar verecek küçük büyük demeden her türlü günah ve isyandan şiddetle sakınılması elzendir.

İşlenen her bir günahın, imana zarar verip imanın eksilmesine yol açtığı; buna mukabil imana uygun işlenen her bir amelin de imanı kuvvetlendirdiği bir gerçektir.<sup>182</sup> Zira iman yararlı ve yapıcı salih amellerle sağlamlaşıp kök salmakta olup<sup>183</sup> her türlü hayır ve hasenat kapılarını ardına kadar açarken; günah ve isyanlar yüzünden cılızlaşarak solmaya yüz tutup her türlü hayır ve hasenat kapılarının da kapanmasına sebep olabilmektedir.<sup>184</sup> Diğer taraftan Kur'an'da, günah işlemenin ve isyan etmenin insan hayatına verdiği tahrip edici ve yıkıcı sonuçlarına vurgu yapmak amacıyla nefesine zulmetmek, kendi kendine haksızlık yapmak,<sup>185</sup> kendi kendine kıymak, kendi kendine ihanet etmek,<sup>186</sup> değerini düşürmek,<sup>187</sup> kendini helak etmek,<sup>188</sup> kendi eliyle kendisini tehlikeye atmak,<sup>189</sup> kendisini/ömrünü boşa tüketmek,<sup>190</sup> ve kendisini/öz benliğini satmak<sup>191</sup> deyimsel kullanımlarıyla ifade edilmiştir. İnsan, şiddetinden çocukların saçlarının ağaracağı,<sup>192</sup> çetin, asık suratlı ve kötülüğü her tarafı saran<sup>193</sup> kıyamet gününde yapıp

---

<sup>177</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 25/116.

<sup>178</sup> el-Bakara 2/81.

<sup>179</sup> el-Mutaffifîn 83/14.

<sup>180</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 63.

<sup>181</sup> Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları*, 4/576-578.

<sup>182</sup> Abdullah b. Abdulhamid el-Eserî, *İman* (İstanbul: Guraba, ts.), 105.

<sup>183</sup> el-Bakara 2/265; Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları*, 4/578.

<sup>184</sup> Sinanoğlu, "İman", 212-214.

<sup>185</sup> Âl-i İmrân 3/117,135; en-Nisâ 4/64; Hüd 11/101; İbrâhîm 14/45; Sebe' 34/19; ez-Zümer 39/53.

<sup>186</sup> en-Nisâ 4/107.

<sup>187</sup> el-Bakara 2/130.

<sup>188</sup> et-Tevbe 9/42; el-En'âm 6/26.

<sup>189</sup> el-Bakara 2/195.

<sup>190</sup> el-En'âm 6/12, 20; el-A'râf 7/9, 53; Hüd 11/21; el-Müminûn 23/103; ez-Zümer 39/15; eş-Şûrâ 42/45.

<sup>191</sup> el-Bakara 2/102.

<sup>192</sup> el-Müzzemmil 73/17.

<sup>193</sup> el-İnsân 76/7-10.

ettiklerinin kötü sonuçlarıyla karşılaştığında “*Keşke hayatım içim hazırlık yapsaydım.*”,<sup>194</sup> “*Keşke toprak olsaydım.*”,<sup>195</sup> “*Keşke ölüm her şeyi bitirip tekrar dirilmeseydim.*”<sup>196</sup> ve “*Keşke yaptıklarımınla aramda uzak bir mesafe olsaydı.*” şeklinde derin bir pişmanlık duyacaktır.<sup>197</sup>

## 8. El Alem Ne Der Korkusu

Kur’an’da özgün düşünme ve özgür davranmanın önündeki engellerden biri de kişinin içinde bulunduğu çevrenin düşünceyi veya davranışı algılayış biçimine göre yapacağı olumsuz değerlendirme kaygısı ve çevre tarafından eleştirilme korkusu şeklinde ifade edilmektedir. Nitekim Kur’an’da, müminlerin dinlerinden dönmeleri durumunda Allah’ın kendilerini seveceği ve kendilerinin de Allah’ı seveceği yeni ve başka bir toplum meydana getireceği dile getirilmektedir. Bu toplumun karakteristik özelliklerinden biri de herhangi bir kınayıcının kınamasından korkmamaları olduğu ifade buyurulmaktadır.<sup>198</sup> Zira iman, insanın kendisini rabbine beğendirme çabası olup, müminin tek amacı, Allah’ın rızasına ve hoşnutluğuna mazhariyet arzusudur. Çevresel faktörlerin etkisinde kalarak rabbinin emir ve nehiyelerine bigâne kalması, kişinin inancına aykırı bir tutum ve davranış olacağı için mümin birey, bu durumdan şiddetle uzak durur. Buna mukabil, gerçekten iman eden bireyin hayattaki en temel ölçüsü Allah’ın rızası ve hoşnutluğu olacaktır.<sup>199</sup> Diğer taraftan sosyal bir varlık olan insanın içinde doğup büyüdüğü çevreyi hiçbir şekilde hesaba katmaması veya ilahi ölçülerle çelişmediği sürece örf, adet, gelenek ve kültürleriyle bir bütünlük oluşturmaması beklenemez. Fakat bunun ölçüsünün iyi ayarlanması ve bu konuda takip edilecek yöntem ve metodun titizlikle seçilmesi, büyük önem arz etmektedir.<sup>200</sup> Aksi taktirde, kişinin içinde yaşadığı toplumun etkisinde kalarak inancından vereceği tavizle hem dünya hayatına hem de ahiret hayatına telafisi imkansız zararlar vermesi mümkündür.<sup>201</sup> Bu sebeple çevresinin etkisinde kalarak inancından hareketle özgün kararlar alamamasının ve gerçek özgürlüğüne halel getirecek bir takım davranışlarda bulunmasının veya böylesi bir yaşam biçimini tercih etmek durumunda kalmasının mümin için büyük bir felaket olduğu söylenebilir.

---

<sup>194</sup> el-Fecr 89/24.

<sup>195</sup> en-Nebe 78/40.

<sup>196</sup> el-Hâkka 69/27.

<sup>197</sup> Âl-i İmrân 3/30.

<sup>198</sup> el-Mâide 5/54.

<sup>199</sup> el-Leyl 92/19-21.

<sup>200</sup> Hayreddin Karaman, “Âdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 12 Haziran 2023), 369-373.

<sup>201</sup> el-Bakara 2/167; Nûh 71/21; el-Hac 22/11.

İnsan, sosyal bir varlık olarak içinde yaşadığı çevreyi etkilediği gibi ondan etkilenebilmektedir. Bu sebeple insan, çoğu zaman inandığı değerlerle yaşadığı çevredeki baskın kültürel öğeler, popüler inanışlar ve yaşam türleri arasında kalabilmektedir.<sup>202</sup> Nitekim Kur'an, popüler düşüncelere, baskın kültürel inanışlara ve kuru sayısal çoğunluğa uymayı genel bir prensip olarak yasaklar. Zira Kur'an literatüründe kemiyet ve sayısal çoğunluk her zaman yerilmiş<sup>203</sup> ve sayısal azlıkla beraber keyfiyet/nitelik her zaman ön plana çıkarılmıştır.<sup>204</sup> Bu bakımdan öz farkındalığı yüksek ve inandığı değerleri özümseyerek onlara sınımsız tutunan olgun bireyler<sup>205</sup> özgünlüklerini koruyarak özgürce davranabilme becerisini sergilerler.<sup>206</sup> Öz farkındalığı ve öz saygısı düşük bireyler de sürü psikolojisi gereği popüler unsurların peşinden sürüklenerek adeta başkalarının veya başka kültürlerin dayattığı hayatı yaşarlar. Bu sebeple bu kimselerin böylesi baskın yaşam biçimlerine direnir ve kendi öz benliklerine ve inanç değerlerine uygun bir hayat yaşamaları adeta akıntıya karşı yüzmek veya boşa kürek çekmekle eşdeğer olduğu söylenebilir.

## 9. Ön Yargı

Ön yargı, bir kimsenin fertlere veya gruplara karşı sevgi veya düşmanlık duygularına sebep olan, önceden şartlandırılmış bir düşünce, duygu veya tutumu barındıran sığ ve yüzeysel inançlar bütünüdür.<sup>207</sup> Ön yargı kavramı, isimlendirilmesinden de anlaşıldığı gibi önceki birtakım şartlandırılma durumuna bağlı olarak ve belli bir bilgi-belge temeline dayandırılmadan elde edilen peşin hükümler, varılan ön kabul ve kanılardır.<sup>208</sup> Karar vermedeki sistematik hata olarak da tanımlanan ön yargı, zan ve şüphe kavramlarıyla yakın anlam ilişkisine sahip olup ilmi ve bilimsel değeri olmayan, yalan yanlış bilgi kırıntılarıdır.<sup>209</sup> Diğer bir tanımla önyargı, bir kimsenin yeterli ve somut bilgi ve belgeye dayanmayan; aksinin ispatlanmasına rağmen değiştiremediği sabit ve değişmez yargı ve kanaatler bütünüdür.<sup>210</sup> Sabit olumsuz düşünce kalıpları olarak önyargının oluşmasına sebep olan ve insanları bu zararlı zihinsel kapalılık

---

<sup>202</sup> Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı* (Ankara: Fecr, 2013), 83-86.

<sup>203</sup> el-Bakara 2/100, 243; Âl-i İmrân 3/110; el-Mâide 5/103; el-En'âm 6/37, 111, 116.

<sup>204</sup> el-Mâide 5/100; el-Bakara 2/249.

<sup>205</sup> el-A'râf 7/107; el-Bakara 2/63; Meryem 19/12.

<sup>206</sup> eş-Şuarâ 26/50-51; Tâhâ 20/72.

<sup>207</sup> Mehtap Erdoğan - Celalettin Vatandaş, "Bireysel ve Toplumsal Dışlanma Pratiği: Önyargı ve Ayrımcılık", *Journal of Human and Social Sciences* 3/1 (26 Mayıs 2020), 474-485.

<sup>208</sup> Gülümser Durhan, "Mantıksal Akıl Yürütmede Önyargı ve Yanılgılar", *Mantık Araştırmaları Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2022), 6-23.

<sup>209</sup> Yaşar Suveren, "Bilinçsiz Önyargı: Tanımı ve Önemi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 14/3 (30 Eylül 2022), 414-426.

<sup>210</sup> Nevzat Tarhan, *Toplum Psikolojisi ve Empati* (İstanbul: Timaş, 2017), 67-71.

moduna sığınmaya sevk eden asıl unsur ise zihinsel uğraş, akli muhakemenin zorluğu ve bilgi üretimi neticesinde ortaya çıkacak olan hakikatlerin sorumluluğundan kaçma eğilimi olduğu söylenebilir.<sup>211</sup>

Kanıt ve belgeye dayalı ilmi gerçekleri sürekli ön plana çıkaran Kur'an'da önyargı, zan ve şüpheye dayalı boş temenni ve kuruntular her fırsatta birçok temsili anlatım metoduyla yerilmiştir.<sup>212</sup> Zan ve şüpheye dayalı bilgilerin hiçbir şekilde ilmi ve bilimsel bir değerinin olmadığı<sup>213</sup> altını çizen ilahi mesaj, insanın hakikatine vakıf olmadığı hususların peşine düşmesini yasaklamaktadır.<sup>214</sup> Zira hakkında emin olunmayan bilgilerin peşine düşmenin neticesinde görme, işitme ve idrak duyularının hesaba çekileceği vurgulanmaktadır.<sup>215</sup> Diğer taraftan Kur'an, evrenin altı safhadaki yaratılışından ve insanın varlık evine gelinceye kadar geçirdiği evreleri detaylı biçimde anlatarak net ve kesin bilginin önemine vurgu yapmaktadır. Ayrıca Kur'an, geçerli bir kanıt ve belgeye dayanmayan bir takım boş kuruntu ve iddialarından dolayı Yahudileri, Hıristiyanları ve müşrikleri kınayarak bilgi ve belge getirmek suretiyle tezlerini savunmaya davet etmektedir.<sup>216</sup>

Ön yargı herhangi bir kanıtı veya geçerli bir bilgiye sahip olmadan önceden otomatik şartlanma ve koşullanma sonucunda olup net ve kesin bir hüküm içermediği için insanın hakikati ayan beyan görmesinin önünde büyük bir engel teşkil ederek gerçek özgürlüğe mâni bir tür hastalıktır.<sup>217</sup> Zira önyargılı kimse, kendi şartlandırılmış bilgisini hakikatin ta kendisi zannederek büyük bir yanılığa düşmektedir. Kendi kuruntularını ve ön yargılarını gerçeklerin yerine koyarak zihinsel bir tür sapma sürecine girmektedir. Bu bakımdan ön yargının insanın hak ve hakikati, somut bilgi ve belgeye dayalı gerçekleri kabul etmesinin önünde engel teşkil ederek onun zihinsel ve düşünsel anlamdaki özgürlüğünü sekteye uğrattığı sonucuna varmak mümkündür.

## 10. Kötü Dost

Kişinin kendisiyle nitelenip tarif edildiği ve sevilip kendisine güvenilen ve aralarında iyi bir ilişki bulunan kimselere dost denir.<sup>218</sup> Kur'an'da dostluk kavramına büyük bir önem

---

<sup>211</sup> Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 61.

<sup>212</sup> el-Kehf 18/22; el-Hucurât 49/12.

<sup>213</sup> en-Necm 53/28.

<sup>214</sup> el-Hucur'at 49/12.

<sup>215</sup> el-İsrâ 17/36.

<sup>216</sup> el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Muhammed 47/14; Âl-i İmrân 3/66, 93.

<sup>217</sup> Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 80.

<sup>218</sup> Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları*, 10/369-371.

verilerek dostluk ilişkileri ve mümin bireyin dostluk ilişkisi kurabileceği ve kendileriyle asla dost olmaması gereken kimseler hakkında detaylı bilgi verilmektedir.<sup>219</sup> Ahirette iman ve takva bağına dayanmayan bütün dostluk ilişkilerinin çökeceği ve dünyadaki bu tür dostların birbirlerini terk edip yüz üstü bırakacakları ifade edilmektedir.<sup>220</sup> Dahası Kur'an, dünyadaki iman ve takvaya dayalı olmayan, dünyayı biricik yaşam alanı olarak gören ve Allah'ın yasakları hususunda birbirine destek olanların ahirette birbirlerini tanımazlıktan gelerek birbirlerine lanetler yağdıracağı gerçeğini cehennemdeki tablolar yoluyla gözler önüne sermektedir.<sup>221</sup> Ayrıca insanların hesap vermek üzere mezarlarından bir bitki gibi<sup>222</sup> bitirilerek kalkıp Allah'ın huzurunda toplanacakları o büyük günde<sup>223</sup> kişinin annesinden, babasından, eşinden, çocuklarından kaçacağı<sup>224</sup> hatta kendi kurtuluşu için çocuklarını, eşini, kardeşini bütün akrabalarını ve yeryüzündeki herkesi fidye olarak vermeyi isteyeceği<sup>225</sup> ifade edilerek gerçek dostluğa bu ilahi perspektiften bakılması gerektiğinin altı çizilmektedir.

Dost kelimesinin kişinin lehinde olan hususlarda bir yardımcı, fikirdaş, gönüldaş ve aynı zamanda Allah yolunda yoldaş olduğunu ifade eden Kur'an, bu anlamda mümin bireylerin birinci ve en önemli dostunun bizzat yüce Allah ve Resulü olduğunu; onlardan sonra da Allah'a ve Resulüne gönülden iman ederek bağlanan samimi ve dürüst mümin bireylerin olması gerektiği ifade buyurulmaktadır.<sup>226</sup> Kur'an'da müminlerin birbirlerinin dostları oldukları, birbirlerine iyiliği emredip birbirlerini kötülükten sakındırdıkları, namazı kılıp zekâtı verdikleri, Allah'a ve Resulüne boyun eğerek itaat ettikleri haber verilmektedir.<sup>227</sup> Buna karşın münafıkların da birbirlerinin dostları oldukları; ancak müminlerin aksine birbirlerine kötülüğü emrettikleri, iyiliği yasakladıkları, Allah yolunda harcamada cimri davrandıkları ve Allah'ı ihmal edip unuttukları bunun sonucunda Allah'ın da hızlânla yani onları kendi hallerine bırakmak suretiyle unuttuğu ifade buyurulmaktadır.<sup>228</sup>

---

<sup>219</sup> Âl-i İmrân 3/28; en-Nisâ 4/139; el-Mâide 5/51; el-Enfâl 8/73; et-Tevbe 9/71.

<sup>220</sup> ez-Zuhuf 43/67; el-Meâric 70/10.

<sup>221</sup> el-Ankebût 29/25.

<sup>222</sup> Nûh 71/17.

<sup>223</sup> el-Metaffifin 83/6.

<sup>224</sup> Abese 80/33-36;

<sup>225</sup> el-Meâric 70/11-14.

<sup>226</sup> el-Mâide 5/55.

<sup>227</sup> et-Tevbe 9/71; el-Enfâl 8/72.

<sup>228</sup> el-Mâide 5/51; et-Tevbe 9/67.



Müminlerin Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmemesi gerektiği; zira onların birbirlerinin dostları oldukları ifade edilmektedir.<sup>229</sup> Diğer taraftan müminlerin, müminleri bırakarak kafirleri dost edinmemeleri gerektiğinin de altı çizilmektedir.<sup>230</sup> Dahası küfrü tercih etmeleri durumunda müminlerin, babalarını ve kardeşlerini bile dost edinmemeleri gerektiği üzerinde durulmaktadır.<sup>231</sup> Son olarak Kur'an, gerek dünyada gerekse ahirette Allah dostlarının geçmişe dair hiçbir korkularının olmayacağını ve geleceğe dair yaşayacakları hiçbir endişe ve kaygılarının olmayacağını müjdelemektedir.<sup>232</sup> Gerçek dost olarak Allah, Resulü ve müminlerin bırakılarak şeytanın, müşriklerin, Yahudi ve Hıristiyanların dost edinmemesinin gerektiği; aksi taktirde, bunu yapan kimselerin Allah'la olan bütün bağlarının kopacağı ve yüzüstü bırakılarak dostsuz kalacakları ifade edilmektedir.<sup>233</sup>

Şeytana uyanların şeytanın dostları oldukları ve Rahman'ın hikmet dolu kitabından yüz çeviren kimselere dost şeytanların tayin edileceği ve Allah'a iman etmeyenlere şeytanların dost kılınacağı ifade edilmektedir.<sup>234</sup> Dahası mülkün gerçek sahibinin Allah olduğu anlaşıldığı ve kafirler için oldukça çetin olan kıyamet günü, kişinin, dünya hayatında kurduğu geçici dünyevi menfaat ve kirli çıkar ilişkilerine dayalı sahte dostluklardan dolayı derin bir pişmanlık duyacağı ve kendisine hatırlatıcı Kur'an mesajları geldiği halde kendisini iman etmekten alıkoyan dünyadaki dostuna hayıflanarak *“Keşke falan kesi dost edinmeseydim de Resulün aydınlık yoluna uysaydım. Zira şeytan insanı yüz üstü bırakır.”* diyecektir.<sup>235</sup> Aynı şekilde o zorlu kıyamet gününde kişi dünyada kendisini doğru yolda olduğu zehabına kaptırarak Allah'ın yolundan alıkoyduğu için sahte ve aldaticı dostuna *“Keşke aramızda doğu ile batı arası kadar büyük bir mesafe olsaydı da hiç görüşüp dost olmasaydık.”* diyecektir.<sup>236</sup> Öte yandan Allah, takva elbisesine bürünüp her türlü maddi ve manevi kötülüklerden şiddetle sakınan müminlerin dostu oluşunu<sup>237</sup> ve onları karanlıklardan aydınlığa çıkaracağını vaat etmektedir.<sup>238</sup>

---

<sup>229</sup> el-Mâide 5/57.

<sup>230</sup> Âl-i İmrân 3/28.

<sup>231</sup> et-Tevbe 9/23.

<sup>232</sup> Yûnus 10/62.

<sup>233</sup> en-Nisâ 4/139, 144; Âl-i İmrân 3/28.

<sup>234</sup> ez-Zuhruf 43/36.

<sup>235</sup> el-Furkân 25/26-29.

<sup>236</sup> ez-Zuhruf 43/38.

<sup>237</sup> el-Câsiye 45/19.

<sup>238</sup> el-Bakara 2/257.

## 11. Hırs

Şiddetli arzu, aşırı sevgi, tutku, yoğun ve sonu gelmeyen köklü istek ve arzular, doyumsuzluk ve açgözlülük anlamlarına gelen hırs, kontrol edilmesi oldukça güç bir duygudur.<sup>239</sup> İnsanın ferasetini bağlayıp bütün benliğini saran ve hakikatin önünde kalın ve koyu bir perde olan bu yoğun duygu, insanın gerçekleri görmesinin önündeki en büyük engellerden birisidir. Nice büyük hayırlardan mahrumiyet sebebi olan hırs, insanın kendi lehinde olan hususlarda hakikati idrak etmesine engel olup onun özgürlüğünü elinden alarak onu adeta kendi esiri yapar.

Kur'an'da Yahudiler örneği üzerinde, aşırı hırs ve yaşam tutkusu yerilerek insan hayatının nihayet ölümle noktalanacağı ifade edilmektedir. Asıl önemli olanın ne kadar süre yaşandığı değil; nasıl yaşandığı ve bu yaşamın neticesinde insanın kendisini cehennemden koruması olduğunun altı çizilir.<sup>240</sup> Hadis-i şerifte de insan oğlunun ne kadar haris ve aç gözlü bir varlık olabileceği "*İnsanoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünü ister. Onun gözünü ancak toprak doyurur.*" şeklinde buyurulmaktadır.<sup>241</sup> Ayrıca bir şeyi tutku düzeyinde isteyip arzulamanın, insanı onun zararlarına ve olumsuz taraflarına karşı kör ve sağır edeceği ifade edilir.<sup>242</sup> Hayır ve bereketten mahrumiyet sebebi olan hırs, insan ilişkilerinde oldukça yıkıcı ve tahrip edici birtakım sonuçları doğurmaktadır.

Hırs duygusunun panzehiri kanaat olup elindekinin kıymetini bilerek onun şükrünü nimetin cinsiyle ifa etmektir. Hırsın hayır ve bereket kapılarını kapatarak insanı mahrumiyet çukurlarına yuvarladığı gerçeği, Kur'an'da bahçe sahipleri örneğinde ibret verici bir tablo olarak sunulmaktadır.<sup>243</sup> Kur'an, hırsın kadere yani Allah'ın taktir ve taksimine razı olmamakla eşdeğer ve insan benliğini saran yıkıcı bir duygu olduğunu ifade etmektedir. Sosyal bir varlık olarak insanın kimlik ve şahsiyetini gerçekleştirme ve elindekiyle yetinerek başkasının elindekine göz dikmemesi gerektiği ve Allah'ın rızkının helal dairede insanın temel ihtiyaçlarına kâfi geleceği gerçeğinin altı çizilmektedir.<sup>244</sup>

---

<sup>239</sup> Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 254.

<sup>240</sup> el-Bakara 2/96; el-Âl-i İmrân 3/185.

<sup>241</sup> el-Buhârî, *Sahîhu'l-buhârî*, "Rikâk", 10 (6075).

<sup>242</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 116.

<sup>243</sup> el-Kalem 68/17-33.

<sup>244</sup> el-Hicr 15/88; Tâhâ 20/131.

## 12. Vesvese

Vesvese, şeytanın veya nefsin insanı Allah'a isyan etmeye yönelttiği kötü ve zararlı telkin, fısıltı ve dürtünün genel adıdır.<sup>245</sup> İmtihan edilmek üzere yaratılan insanın baş etmek zorunda olduğu en temel dürtü olarak vesvese, şeytan ve nefsin sürekli olarak insana kötü ve şerli düşünceler pompalamasıdır.<sup>246</sup> Böylece insanın kendisine karşı bağımsızlığını kazanmak durumunda olduğu ve baş edip kontrol altına alabildiğinde manevi özgürlüğünü kazanacağı iki düşmanı vesveseyle sürekli kötü sinyaller yayarak insanın öz benliğine zarar vermek ve onu kendi öz değerlerinden koparmak ister.<sup>247</sup> Bu bağlamda insanın vesveseyle amansız bir mücadele içinde olduğu söylenebilir.

Bir türlü bastırılıp kontrol altına alınamayan istemsiz birtakım içsel düşünceler olarak tarif edilen vesvese/takıntı, insanın öz benliğini sararak bütün duygu ve düşüncelerini etkisi altına alabilecek kadar kuvvetli bir güce sahip olabilmektedir.<sup>248</sup> Başlangıçta basit ve sıradan soyut düşünce olarak ortaya çıkan vesvese, kişinin vereceği tepkiye göre ya yok olup ortadan kalkar ya da kişinin ciddiye almasına bağlı olarak dağ kadar büyüyerek ve adeta ete kemiğe bürünerek asılsız bir gerçekliğe dönüşür. İnsan bu kötü duyguları kontrol altına alamadığında onların hakimiyetine girerek adeta öz denetimini ve kontrolünü kaybeder ve bu duyguların yönettiği biri olarak yaşamını sürdürmeye mahkûm hale gelir. Bu durumda kişinin özgürlüğü ve denetim mekanizması devre dışı kalmış olup kişi adeta kendi iç sesinin kulu ve kölesi olmaya başlar.<sup>249</sup> Bu sebeple gerçek özgürlüğün elde edilmesi için insanın iç sesini iyi tanıması, kötü duygu ve düşüncelerini belli bir akli muhakeme süzgecinden geçirerek kontrol altına alması büyük önem taşımaktadır.

Vesveseye Kur'an'da geniş yer verilerek insanın kalbine sürekli olarak cinlerden ve insanlardan kötülüğün pompalandığı ifade edilir.<sup>250</sup> İnsanın Allah'ı anması ve Allah'a sığınması durumunda bu vesvese kaynaklarının vesveselerini durdurdukları ve insan Allah'ı zikretmeyi unuttuğu anda da tekrar kaldıkları yerde bu pis emellerine devam ettikleri ifade

---

<sup>245</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 869.

<sup>246</sup> Mustafa Çağrı, "Vesvese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 12 Haziran 2023), 70-72; Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 691.

<sup>247</sup> Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 86-93. Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 166-167; Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları*, 10/503-505.

<sup>248</sup> Sinem Atmaca, "Lacan'ın Özne Kurulum Yaklaşımına göre Obsesyon Nevrozu", *Ayna Klinik Psikoloji Dergisi* 4/1 (01 Mart 2017), 14-25.

<sup>249</sup> Ali Kerdige - Habil Şentürk, "Psikoloji ve Din Açısından Takıntılar: 'Vesvese' Üzerine Analizler", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (30 Aralık 2020), 107-134.

<sup>250</sup> en-Nâs 114/4-6.

buyurulmaktadır.<sup>251</sup> Bu durumda karşımıza iki tip insan çıkmaktadır: Birincisi kendi iç dünyasına hâkim, kendi iç sesini dinleyerek onu akıl ve mantık süzgecinden başarıyla geçirip kirli ve pis düşünce ve dürtüleri kontrol altına alıp özgün karar mekanizmasına zarar vermeyendir. İkincisi ise iç sesinin kulu kölesi olup içerden gelen her sese kulak verip onu gerçeğin ta kendisi olarak algılayıp kendi öz denetimini kirli, pis düşünce ve duygulara kaptırarak adeta dürtülerine köle ve tutsak olan kimsedir. Denilebilir ki insan, gerçek özgürlüğü öncelikle kendi iç sesine karşı kazanmalıdır. Aksi halde özgür bir bireyden bahsetmek imkânsız olur.

### 13. Dünya Sevgisi

İnsanlardan ve cinlerden kimin daha güzel davranışlar sergileyeceğini imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratan Allah,<sup>252</sup> insanın imtihan salonunun dünya olduğuna hükmetmiştir.<sup>253</sup> Ayrıca O insanı topraktan yaratmış, insan öldüğünde toprağa dönüşecek ve rabbinin önünde hesap vermek üzere bir bitkinin yeşermesi gibi yeşererek<sup>254</sup> tekrar topraktan/mezardan çıkarılacaktır.<sup>255</sup> Dünya, kelime olarak ölüm ötesi ahiret hayatına kıyasla “yakın ve alçak/değersiz” anlamlarına gelmektedir. Zira Kur’an’da yer aldığı bağlama göre kelimenin her iki anlamda kullanıldığı görülmektedir.<sup>256</sup>

Genel olarak Kur’an’da, dünya hayatı ahirete kıyasla oldukça kısa/fani/geçici, bir oyalanma yeri, bir eğlence merkezi, insanların aralarındaki övünme, mal ve çocuklardaki bir fazlalık yarışı ve aldatıcı bir meta olarak geçer.<sup>257</sup> Dünyanın bir süs/ziynet olduğu ve dünyanın süsünün de nefsanî arzulara, özellikle kadınlara/karşı cinse, oğullara/çocuklara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük olduğu ifade edilmektedir. Akabinde bu zikredilenlerin dünya hayatının geçici nimetleri olduğu; onlara takılıp aldanmak yerine<sup>258</sup> Allah’ın takva elbisesine bürünen kimseler için hazırladığı eşsiz nimetlerin bulunduğu cennete ve Allah’ın rızasına talip olunması gerektiği öğüdü verilmektedir.<sup>259</sup>

---

<sup>251</sup> el-Buhârî, *Sahîhu'l-buhârî*, “Tefsir” 473.

<sup>252</sup> el-Mülk 67/2.

<sup>253</sup> Âl-i İmrân 3/14, 185.

<sup>254</sup> er-Rûm 30/19; ez-Zuhruf 43/11.

<sup>255</sup> el-A'râf 7/25.

<sup>256</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 318-319.

<sup>257</sup> el-Hadîd 20.

<sup>258</sup> Lokmân 31/33; Fâtır 35/5.

<sup>259</sup> Âl-i İmrân 3/14-15.

Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır. Buna mukabil ahiret hayatının kalıcı, ebedi, asıl yurt ve cennetin gerçek ve kalıcı yaşam merkezi olduğu ve cennetteki nimetlerin bitimsiz ve sonsuz olduğu, sakinlerinin her türlü mutluluğu tadacakları ve bütün bunların da ötesinde rablerinden gelen selam ve O'nun hoşnutluğunun olacağı üzerinde durulmaktadır.<sup>260</sup> Kur'an'da dünyanın geçiciliğine vurgu yapılmak maksadıyla "âcil" ismi;<sup>261</sup> ahiretin de kalıcı ve ebediliği vurgulanmak üzere "ukba" ve "kalıcı yurt" isimleri kullanılmıştır.<sup>262</sup>

Dünyanın şiddetli cazibesine kapılarak dünyada bir misafir olduğunu, bu hayatın bir imtihan sınıfı/salonu olduğunu unutan insan, dünyevi zevk ve şehvetlerin sarhoşluğuyla rabbini, hesap ve kitabı ve nihayetinde kendi öz benliğini unuttur hale gelebilmektedir.<sup>263</sup> Dünyanın bir mevsimlik yeşil bitkilere benzediği, bu yeşilliğin oldukça tatlı ve cazibeli olduğu; fakat bu cazibeye aldanarak büyük bir kayba uğramamak gerektiği temsili ifadelerle dile getirilir.<sup>264</sup>

Kalıcı ve ebedi yurt olan ahiret hayatını bırakarak fani ve geçici dünya hayatına meyledip gönül bağlayan insan; cenneti, cennet nimetlerini, bu nimetlerin doruk noktası olan Allah'ın rızasını elde etme ve cemaliyle müşerref olma nimetini yitirerek kendi özüne en büyük yıkım ve kıyımı yaşatmış olur.<sup>265</sup> Bu sebeple denilebilir ki dünyevi bütün zevk ve sefayı sürse bile insanın, gerçek özgürlüğünden bahsetmek tam bir sefahattir/sefalettir ve büyük bir aldanmadır. Bu durumun gerçek özgürlük olmadığı büyük aldanma gününde insanlar yapıp ettiklerinin semeresini toplamak amacıyla Allah'ın huzurunda toplandıklarında ayan beyan ortaya çıkacaktır.<sup>266</sup>

#### 14. Gelenek Görenekler

Atalar dini olarak da ifade edilen gelenek ve görenekler sosyal bir varlık olan insanın çevresinde çocukluğundan itibaren görüp duyduğu; kimi zaman sorgulamadan benimseyip yaşadığı ve belli bir süre sonra bir inanç formuna dönüştürerek dinsel bir tabu haline getirdiği

---

<sup>260</sup> Yâsîn 36/55-58; Fussilet 41/30-32; Yûnus 10/26.

<sup>261</sup> el-İsrâ 17/18; el-Kıyâmet 75/20; el-İnsân 76/27.

<sup>262</sup> er-Ra'd 13/22, 24, 35, 42;

<sup>263</sup> el-Keh 18/57; Tâhâ 20/115, 126; Yâsîn 36/78; ez-Zümer 39/8; el-Mâide 5/13, 14; el-En'âm 6/44; el-A'râf 7/51, 165; et-Tevbe 9/67; el-Furkân 25/18; Sâd 38/26; el-Haşr 59/19.

<sup>264</sup> Yûnus 10/24; el-Kehf 18/45.

<sup>265</sup> Âl-i İmrân 3/77.

<sup>266</sup> et-Tegâbün 64/9.

uygulamalar bütünüdür.<sup>267</sup> İnsanın ataları yoluyla çevresinden edindiği kültürel unsurlar, adet ve alışkanlıkların zaman içinde dinsel bir şekle dönüşmesi sonucunda insan aklının bunu sorgulama esnasında karşılaştığı muhalefet ve baskının, insanın özgün ve özgür düşünmesinin önündeki büyük engellerden biri olduğu söylenebilir.<sup>268</sup> Nitekim tarih boyunca birçok peygamberin ilahi elçilik görevi sırasında karşılaştığı en temel problemlerden biri de bu olmuştur.<sup>269</sup>

Akli muhasebeden yoksun ve düşünce yoksulu müşriklerin<sup>270</sup> peygamberlere iman etmemelerinin en büyük gerekçelerinden biri “*Bizi davet ettiğin bu hususları atalarımızdan duymadık/görmedik.*” demeleri olmuştur. Atalarını üzerinde buldukları dini yani yaşam tarzını en ideal hayat biçimi olarak gören bu kimseler, atalarının yaşadıklarını mutlak hakikatle eşdeğer görürler. Bu da onların kendilerini hak ve hakikate kapatmaları sonucunda tarifi imkânsız koyu bir bağnazlık çukuruna yuvarladıklarını gözler önüne sermektedir.<sup>271</sup> Bu kimseler, daha da ileri giderek kalplerinin ilahi bilgilere kapalı olduğunu; dolayısıyla bu bilgilere ihtiyaçlarının olmadığını beyan ederek kendilerini müstağni görüyorlardı.<sup>272</sup> Ayrıca atalarının akıllarını kullanmadıkları ve böylece doğru yolda olmadıkları gerçeğine rağmen körü körüne atalarının izinden gitmeleri üzerine<sup>273</sup> ayetlerin dozu da artarak “*Şeytan, onları ateşe çağırdığı halde onlar hala körü körüne atalarını bağnazca taklit mi edecekler?*” şeklinde şiddetli bir kınamaya dönüşmektedir.<sup>274</sup> Atalar yolunu geçerli bilgi ve belge olmaksızın körü körüne ve koyu bir bağnazlıkla takip eden kimselerin, çobanın sadece sesini duyan; fakat hiçbir şey anlamayan hayvanlara benzetilerek bu kimselerin manevi bakımdan kör, sağır ve dilsiz oldukları ifade edilmektedir.<sup>275</sup> Nitekim asıl körlüğün manevi körlük olduğu ve duyularını ilahi çağrıya kapatanların derin bir manevi körlüğün pençesinde kıvranmakta oldukları beyan buyurulmaktadır.<sup>276</sup>

---

<sup>267</sup> Musa Turşak, “Toplumsal Gelişimin ve İlerlemenin Önündeki Engel: Atalar Kültü veya Paternalizm” *Universal Journal of Theology* 2/3, (30 Aralık 2017), 198-206; Kalkan, *Ansiklopedik Kur’an Kavramları*, 1/757-758.

<sup>268</sup> Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*, 77-83.

<sup>269</sup> el-Bakara 2/170, 171; el-Mâide 5/104; el-En’âm 6/148; el-A’râf 7/28, 70-71, 172-173.

<sup>270</sup> ez-Zümer 39/64-67.

<sup>271</sup> el-Bakara 2/170.

<sup>272</sup> el-Bakara 2/88; en-Nisâ 4/155.

<sup>273</sup> el-Bakara 2/170.

<sup>274</sup> Lokmân 31/21.

<sup>275</sup> el-Bakara 2/171.

<sup>276</sup> el-Hac 22/46.

Atalardan bırakılan kültür ve geleneklerin bu derecede kutsanması ve sorgulanamaz bir tür inanç biçimine dönüştürülmesi insanın özgür düşünerek hakikati keşfetmesinin önündeki en büyük engellerdendir.<sup>277</sup> Zira bu taassup/fanatizm insan aklını işlevsiz hale getirerek insanın düşünme yetisini ve aklını dumura uğratar. İnsanı otomatik davranışlar sergileyen bir tür canlı robota dönüştüren bu düşünce körlüğü, insanın öz farkındalığını keşfetmesine ve öz benliğini bulmasına engel teşkil eder.<sup>278</sup> Bunun neticesinde alınan kararların ve yapılan eylemlerin sorumluluğu da otomatik olarak atalara veya kültürel unsurlara havale edildiği için insan, her türlü ahlaki ve insani sorumluluktan sıyrılarak kendisini masum ve sorumsuz bir tür varlık olarak görmeye başlayabilmektedir.<sup>279</sup>

İnsanların geçmişteki inanç ve eylemlerini veya günlük alışkanlıklarını akli muhasebe süzgecinden geçirerek sorgulamaktan kaçmalarının altında yatan en temel sebebin, insanın en ağır zihinsel faaliyet olan düşünme ve muhasebe yapmaktan ürkererek özgün seçim yapma zorunluluğundan korkup kaçması olduğu söylenebilir. Zira düşünmek büyük bir zihni çaba olup zihinsel, duygusal ve davranış bakımından köklü bir değişimi gerekli kılmaktadır. Bunun sebebi kişinin karar alma cesaretini gösterememesi ve kendisini alacağı kararların sonucuna katlanmaya yetkin görememesi olarak ifade edilebilir. Bunun neticesinde kişi kendisini birtakım bağımlılıkların pençesine/kucağına atarak “kendi” olmak yerine başkalarının istediği “bir kimse” olmayı yeğler.<sup>280</sup>

Bu sebeple başkasının aklıyla düşünmek, başkalarının seçim ve tercihlerini uygulamak ve başkalarının dayattığı hayatları yaşamak şeklinde özbilinç ve öz farkındalıktan uzak kopya şahsiyetler türemeye başlar. Böylesi hayatların neticesinde verilecek bir hesap veya üstlenilecek bir sorumluluk olmadığı için görünürde oldukça kolay olduğu söylenebilir. Zira bu kişinin aldığı kararların ve yaşadığı hayatın kendi öz kimliği ve özgün şahsiyetiyle hiçbir alakası yoktur. Kişi sadece başkalarının kararlarını uygulamış olmakta olup şahsın herhangi bir etkisi ve rolü söz konusu değildir. Bu sebeple yanlış kararlarının ve yersiz davranışlarının olumsuz sonuçlarını kendilerine uyduğu kimselere hatta hadlerini aşarak Allah’a bile nispet ederek sorumluluktan kaçmaya çalışırlar.<sup>281</sup> Sonuç olarak denilebilir ki insan, kendi özgürlüğünün

---

<sup>277</sup> Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları*, 1/759.

<sup>278</sup> Tarhan, *Toplum Psikolojisi ve Empati*, 103-104.

<sup>279</sup> Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları*, 1/760-761; Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan*, 118-120.

<sup>280</sup> Yakup Subaşı, “Erich Fromm’un Modernite Eleştirisi”, *Sosyolojik Düşün* 4/2 (30 Aralık 2019), 59-69; Ali Şeriati, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Feer, 2012), 192-193.

<sup>281</sup> en-Nahl 36/35; ez-Zuhruf 43/20; el-Bakara 2/170, 171; el-Mâide 5/104; el-En’âm 6/148; el-A’râf 7/28, 70-71, 172-173.

yükünden yani özgün karar ve bunun sonucunda meydana gelen sorumluluklarından kaçtığı için hak ve hakikatten eşeğin aslandan ürküp kaçtığı gibi kaçabilmektedir.<sup>282</sup>

## 15. Kibir

Kibir, insanın kendisini büyük; başkasını küçük, hor ve hakir görerek gerçeği algılamaya yanaşmamasıdır.<sup>283</sup> Ruhsal bir tür rahatsızlık olan kibir duygusu, insanın hakikati olduğu gibi görmesine engel teşkil ederek özgür düşünmesinin önünde aşılması zor bir engeldir.<sup>284</sup> Zira kibir, insanın kendisini olduğundan daha büyük ve önemli görmesi; buna mukabil başkalarını da olduğundan daha aşağı görmesi olup tedavisi güç psikolojik bir hastalıktır. Bu sebeple kibirli kimsenin öncelikle empati duygusuna ihtiyacı olduğu söylenebilir. Daha sonra bu kişinin başka kimselerin de meziyetlerinin ve birtakım üstünlüklerinin olduğunu kabullenmesini ve bunun neticesinde kibre kapılmayı gerektirecek herhangi bir gerekçenin olmadığını idrakine varmasını sağlamaktır.<sup>285</sup>

Kur'an'da kibrin ilahi hakikatleri kabullenmenin önünde büyük bir engel teşkil ettiği hatta daha da ileri boyutlara vardırılabilmektedir Allah'a ve hidayet elçilerine başkaldırmayla sonuçlanmaktadır. Tarih boyunca insanın kabullenemediği en büyük gerçek, kendisi gibi bir insanın peygamber olarak görevlendirilmesi ve hayatına müdahil olmasıdır. Bu sebeple kibir ve gurur kişinin *“Bizim gibi yiyip içen, çarşı pazar dolaşan ve evlenip soyunu devam ettiren bir insan nasıl peygamber olabilir veya nasıl ilahi elçilik göreviyle görevlendirilebilir?”* gibi sorular yönelterek ilahi davet ve çağırışı kabullenmesine engel olur.<sup>286</sup> Nitekim tarih boyunca insanlar kendi akıllarınca ve bir takım maddi ölçütlerle Allah'ın tayin ettiği kutsal elçileri beğenmeyerek ilahi taktir ve tayine itirazda bulunarak karşı gelmişlerdir.<sup>287</sup>

Kibir ve büyüklük duygusunun insanın hakikati hakikat olarak görmesinin ve kabul etmesinin önünde büyük bir engel teşkil ederek insanın gerçek özgürlüğünü adeta zor ve baskıyla elinden alan despotik bir duygu olduğu söylenebilir. Ayrıca bu duygunun tedavi edilmesi, başta empati duygusunun geliştirilerek içselleştirilmesi; daha sonra tevazu duygusunun sağlam bir huy ve değişmez bir karakter haline getirilmesiyle mümkündür.<sup>288</sup>

---

<sup>282</sup> el-Müddesir 74/49-56.

<sup>283</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi 'l-Kur'ân*, 697.

<sup>284</sup> el-Bakara 2/206; Mustafa Çağrıncı, “Kibir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) (Erişim 13 Haziran 2023), 561-562.

<sup>285</sup> Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 159-168.

<sup>286</sup> Hüd 11/27; İbrâhîm 14/10; el-Enbiyâ 21/3; el-Mü'minûn 23/24; el-Furkân 25/7.

<sup>287</sup> el-Bakara 2/247; ez-Zuhuruf 43/31; el-A'râf 7/75-76; Sebe' 34/31-33.

<sup>288</sup> Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 159-160.



Diğer taraftan insan bedensel ve ruhsal anlamda sürekli bir etkileşim ve iletişim içinde olduğundan insan bedeni, ruhsal değişimlerden etkilendiği gibi; insan ruhu da bir takım bedensel değişimlerden etkilenebilmektedir. Bu sebeple bir takım fiziksel/bedensel zaafılar, çeşitli hastalıklar, yaşlılık ve ölüm gibi insanın aciz ve çaresiz bir varlık olduğunu fiili ve kesin olarak ifade eden vakıalar kibrin kırılmasını sağlayarak yerini empati ve tevazuya bırakabilir.

## SONUÇ

Özgürlük, insanın hayatındaki anlam arayışı ile hissedilen bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin farkına vararak kendi öz yolculuğuna çıkan birey, kendi idrakine varıp şahsiyetini keşfeder. Bunun neticesinde özgün bir kimlik ve kişilik oluşur. Meydana gelen bu kişilik kendini ve çevresini tanıyarak çevresiyle ve iç dünyasıyla nitelikli bir ilişki biçimi oluşturur. İç dünyasında çeşitli keşifler yapan ve öz farkındalığı yüksek birey çevresiyle daha nitelikli ilişki biçimi kurmaya başlar.

Kendini bilen rabbini bilir ifadesi en güzel öz farkındalık ifadesidir. Kişi kendisini bildikçe rabbini; rabbini bildikçe de kendisini bilir hale gelir. Bu durum kişinin öz bilincini artırarak olgun ve özgün bir birey olma yolunda kişiye rehberlik eder. Kendine has bir hayat felsefesi olan, kendine özgü kararlar alan ve aldığı özgün kararları büyük bir kararlılıkla uygulayıp eylemlerinin sorumluluğunu büyük bir cesaretle sahiplenen olgun ve ergin birey gerçek özgürlüğü elde edendir.

Özgürlük öz bilinci ve öz disiplinidir. Kendi özünün bilincinde olup onu korumak için istek ve tutkularına hâkim olma ve onları belli bir disiplin dahilinde kontrol edebilme ve onları yerli yerinde kullanabilme becerisine sahip olmaktır. Diğer bir ifadeyle özgür olmak, özün bilincinde olmak, özü her türlü zararlı etkiden korumak ve onu daha da zenginleştirerek geliştirmek demektir. Bu bakımdan özgürlük, iyi eğitilmiş bir ruhun ve bilge bir aklın meyvesidir.

Kur'an, seçme ve tercih imkanına sahip mükerrem varlık insanın düşünce ve davranışlarına istikamet veren ilahi bir rehberdir. İnsana sunulan özgürlüğün tanımı ve kapsamı hakkında yeterli bilgiyi barındıran hikmet dolu hayat kitabı, onun başıboş yaratılmadığını; tam aksine rabbine karşı yerine getirmekle mükellef kılındığı kutsal kulluk vazifesi için yaratıldığını ifade buyurmaktadır. Bununla birlikte Kur'an'da kulluk görevinin tam bir bilinç ve samimiyetle yerine getirilmesinin karşısında birtakım engellerin bulunduğu ve bunları aşabilmenin gerçek özgürlük olduğu dile getirilmektedir.

Rahmet ve şifa kaynağı Kur'an'da, Allah'ın insandan beklediği kulluk vazifesini hakkıyla yerine getirmesine engel teşkil eden hususların en önemlilerinden birisi şirktir. Şirk insanın duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını parçalar ve tutarsız bir kişilik modeli meydana getirir. Bir tür özgürleşme hareketi olarak Tevhid ise insanın duygu düşünce, tutum ve davranışları arasında kopmaz bir bütünlük ve mükemmel bir uyum sağladığı için insanın ruh ve beden sağlığı üzerinde hayati bir öneme sahiptir.

Hiçbir sağlam temele dayanmayan küfrün, insanın kendi özünü bile ihmal ederek ona yabancılaşması, yaşamdaki en ufak ruhsal veya fiziki fırtınanın karşısında savrulup yerle bir olması, azim ve kararlılıktan yoksun kalması, kendisine ve çevresine fayda yerine sürekli zarar vermesi, yönüyle tam bir kölelik, esaret ve tutsaklık olduğu; buna karşılık imanın, insanın özünün sağlam temellere dayanması, öz farkındalığı yüksek olması, hayattaki hiçbir ruhsal veya fiziki fırtınanın karşısında savrulmaması, sabırlı ve kararlı duruş sergilemesi, kendisine ve çevresine her an fayda ve yarar sağlaması bakımından mümin birey için gerçek bir özgürlük olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Haset, ırkçılık, kibir, dünya sevgisi, geleneklere körü körüne bağlılık, kötü dost, cimrilik ve benzeri olumsuz karakter özellikleri de insanın hür iradesini elinden alarak zihinsel ve duygusal yönde kölelik ve esaret meydana getiren hususlardır.

## **KAYNAKÇA**

Akalın vd., Şükrü Halûk. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Baskı., 2011.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-. el-Furûku'l-lugaviyye. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-‘İlm ve’s-Sekâfe li’n-Neşri ve ve’t-Tevzî‘, ts.

Ateş, Süleyman. Kur'an Ansiklopedisi. 30 Cilt. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Müessesesi, ts.

Atmaca, Sinem. "Lacan'ın Özne Kurulum Yaklaşımına göre Obsesyon Nevrozu". Ayna Klinik Psikoloji Dergisi 4/1 (01 Mart 2017), 14-25. <https://doi.org/10.31682/ayna.470723>

Ayverdi, İlhan. Misalli Büyük Türkçe Sözlük: Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde. ed. Ahmet Topaloğlu. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2. Baskı., 2005.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. Sahîhu'l-buhârî. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dımeşk: Dâr İbn Kesîr, 5. Baskı., 1993.

Buladı, Kerim. Kur'ân'ın Anlaşılmasında Anahtar Kavramlar. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.

Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. İstanbul: Anka Yayınları, 2. Baskı., 2004.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'arabiyye. thk. Ahmed Abdulgafur Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı., 1987.

Cüceloğlu, Doğan. Gerçek Özgürlük. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Baskı., 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. Kitabu't-ta'rîfât. thk. Komisyon. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1983.

Çağrııcı, Mustafa. "Cimrilik". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 07 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cimrilik>

Çağrııcı, Mustafa. "Gazap". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 436-437. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 09 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazap--insan>

Çağrııcı, Mustafa. "Haset". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 378-380. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 07 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haset>

Çağrııcı, Mustafa. "Hürriyet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 502-505. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 03 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hurriyet>

Çağrııcı, Mustafa. "Kibir". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 561-562. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 13 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kibir>

Çağrııcı, Mustafa. "Vesvese". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 70-72. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 12 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vesvese>

Doğan, Mehmet. Doğan Büyük Türkçe Sözlük. Ankara: Yazar Yayınları, 25. Baskı., 2014.

Durhan, Gülümser. "Mantıksal Akıl Yürütmede Önyargı ve Yanılgılar". Mantık Araştırmaları Dergisi 4/2 (31 Aralık 2022), 6-23.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. Sünen Ebî Davûd. thk. Şuayb el-Arnâvutî - Muhammed Kamil Karabilâlî. 7 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 1. Baskı., 2009.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. el-Behru'l-muhît fi't-tefsîr. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed. İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm. Beyrût: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Eker, Hasan. Ahiret Bilinci. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 6. Baskı., 2013.

Erdoğan, Mehtap - Vatandaş, Celalettin. “Bireysel ve Toplumsal Dışlanma Pratiği: Önyargı ve Ayrımcılık”. Journal of Human and Social Sciences 3/1 (26 Mayıs 2020), 474-485.

Erkaya, Mahmud Esad. Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kaynakları. Ankara: Otto, 1. Baskı., 2017.

Ermiş, Hamza. Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü. İstanbul: Ensar, 2. Baskı., 2014.

Eserî, Abdullah b. Abdulhamid el-. İman. İstanbul: Guraba, 1. Baskı., ts.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. Tehzîbu'l-luğa. thk. Muhammed Avd Mur'ib. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. Baskı., 2001.

Faruki, İsmail Raci. Tevhid Düşünce ve Hayata Yansımaları. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: Mahya yayıncılık, 2. Baskı., 2017.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-. Kitâbü'l- 'ayn. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetu Hilâl, ts.

Fromm, Erich. Özgürlükten Kaçış: Faşizm, Demokrasi ve Özgürlük Üzerine. çev. Şemsa Yeğîn. İstanbul: Say Yay., (Zuerst Verlegt bei Payel Yayınevi)., 2015.

Fromm, Erich. Sahip Olmak Ya Da Olmak. çev. Arıtan Aydın. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1997.

Fromm, Erich. Sevginin ve Şiddetin Kaynağı. çev. Yurdanur Salman-Nalan İçten. İstanbul: Payel yay, 6. bas., 1994.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-. İhyâu 'ulûmi'd-dîn. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Haliloğlu, Hasan. “Kur'an-ı Kerîm'de ve Tefsirlerde Öfke”. Kur'an Sureleri Işığında Akademik Araştırmalar. ed. Ahmad Najib. 364-409. İstanbul: Sonçağ Akademi, 1. Basım., 2023.

Hayek, Friedrich A. Von. Özgürlüğün Anayasası. çev. Yusuf Ziya Çelikkaya. Ankara: Bigbank, 1. Baskı: Haziran 2013., 2013.

Işık, Mesut. Kur'an-ı Kerim'de Deyimler ve İnsanın Temel Özellikleri. Erzurum: Fenomen, 1. Baskı., 2019.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. et-Tahrîr ve't-Tenvîr. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşr, 1984.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm. thk. Es'ad Muhammed et-Teyyib. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı., 1998.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. Mu'cemu mekâyisi'l-luga. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. Lisânu'l-'arab. thk. Komisyon. 15 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdr, 3. Baskı., 1993.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-. el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân. thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı., 1991.

Kalkan, Ahmed. Ansiklopedik Kur'an Kavramları ve Güncel Yansımaları. 10 Cilt. İstanbul: Step Ajans Matbaacılık, 2014.

Karagöz vd., İsmail. Dini Kavramlar Sözlüğü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı., 2015.

Karaman, Hayreddin. "Âdet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 369-373. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 12 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adet#1>

Karaman vd., Hayreddin. Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı., 2007.

Karlı, İbrahim H.. Vahyin Aydınlığında Yürümek. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Kâşânî, Abdurrezzak. Tasavvuf Sözlüğü. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kerdiğe, Ali-Şentürk, Habil. "Psikoloji ve Din Açısından Takıntılar: 'Vesvese' Üzerine Analizler". Türk Din Psikolojisi Dergisi 2 (30 Aralık 2020), 107-134.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-. er-Risâletu'l-Kuşeyriyye. thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr. Tefsîru Mukâtil b. Süleyman. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. Beyrût: Dâru İhyâi Turâs, 1. Baskı., 2002.

Nursi, Bediüzzaman Said. Sözler. İstanbul: Söz Basın yayın, 2005.

Nursi, Bediüzzaman Said. Şualar. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006.

Osho. Özgürlük: Kendin Olma Cesareti. ed. Amrit Sangeet. İstanbul: Ganj Kitap, 2005.

Özler, Mevlüt. “Tevhid”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 22-24. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 09 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid#1>

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. Mefâtîhu'l-gayb. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Baskı., 1999.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi. çev. Şefik Can. 6 Cilt. İstanbul: Ötüken, 22. Baskı., 2022.

Sayar, Kemal. Özgürlüğün Baş Dönmesi. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Baskı., ts.

Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 09 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman#1>

Sinanoğlu, Mustafa. “Küfür”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 533-536. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 09 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufur>

Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 193-198. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Erişim 07 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirk>

Subaşı, Yakup. “Erich Fromm’un Modernite Eleştirisi”. Sosyolojik Düşün 4/2 (30 Aralık 2019), 59-69.

Suveren, Yaşar. “Bilinçsiz Önyargı: Tanımı ve Önemi”. Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar 14/3 (30 Eylül 2022), 414-426. <https://doi.org/10.18863/pgy.1026607>

Şeriati, Ali. İnsanın Dört Zindanı. Ankara: Fecr, 1. Baskı., 2013.

Şeriati, Ali. Kendini Devrimci Yetiştirmek. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr, 4. Baskı., 2012.

Şeriati, Ali. Öze Dönüş. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr, 4. Baskı., 2013.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli Âyi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Terekî. 26 Cilt. Dâr Hicr li't-Tibâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-Î'lân, 1. Baskı., 2001.

Tarhan, Nevzat. Değerler Psikolojisi ve İnsan. İstanbul: Timaş, 11. Baskı., 2018.

Tarhan, Nevzat. Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ. İstanbul: Timaş, 22. Baskı., 2018.

Tarhan, Nevzat. Toplum Psikolojisi ve Empati. İstanbul: Timaş, 10. Baskı., 2017.

Tehânevî, Muhammed b. Ali et-. Mevsû'atu keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm. çev. Abdullah el-Hâlidî. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1. Baskı., ts.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-. Sünenu't-Tirmizî. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Şerike Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı., 1975.

Uludağ, Süleyman. Hayata Sûfi Gözüyle Bakmak. İstanbul: Dergâh, 2. Baskı., 2017.

Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. baskı., 2012.

Ursân, Macit. Ehdâfu't-terbiyeti'l-islâmiyye. Dâru'l-Kalem: Beyrût, 1. Baskı., ts.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-. et-Tefsîru'l-besît. thk. Komisyon. 25 Cilt. İmâdetu'l-Behsi'l-İlmî, 1. Baskı., 2009.

Vural, Faruk. "Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Düşünce ve Özgürlüğü". EKEV Akademi Dergisi 63 (31 Ağustos 2015), 69-92.

Yurtbaşı, Metin. Çağdaş Türkçe Sözlük. İstanbul: Excellence Publishing, 2013.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-. Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh. thk. Abdulcelil Abdeşelbî. 5 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Baskı., 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl. thk. el-İmâm ez-Zeyleî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 3. Baskı., 1986.

---

# KÂDİRİYYE TARİKATI HÂLİSİYYE ŞUBESİ'NDE İCRÂ EDİLEN FERDÎ VE CEMAATLE ZİKİRLER \*

## INDIVIDUAL AND COLLECTIVE DHIKR PERFORMED IN THE HALISIYYA BRANCH OF THE QADIRIYYA ORDER

**Dr. Öğr. Üyesi Mikail DUMLU**

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

mdumlu@agri.edu.tr

ORCID.ID: 0000- 0003-0140-3373

**Atf Gösterme:** DUMLU, Mikail, “Kâdiriyye Tarikatı Hâlisiyye Şubesi’nde İcrâ Edilen Ferdî ve Cemaatle Zikirler.” Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2023, (13) s. 44-70

Geliş Tarihi:

7 Aralık 2023

Kabul Tarihi:

13 Aralık 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Kadîrlik, Abdülkâdir-i Geylânî’ye (v.561/1165-66) nisbet edilen İslâm dünyasının ilk ve en yaygın tarikatıdır. Kâdiriyye Tarikatının elliye yakın şubesi bulunmaktadır. Hâlisiyye şubesi bunlar arasında en yaygın ve günümüze kadar varlığını devam ettiren şubelerden birisidir. Tasavvuf târihinde kol pîri ifadesi, tarikatın asıl pîrinin vefâtından sonraki dönemlerde yaşamış, tarikatın gelişmesi ve yayılması yönünde önemli hizmetleri olmuş, tarikatın usûl ve kâidelerini tesbit ve tertip etmiş veya bu alanda yeni bir icthad şeklinde değişiklikler yapmış olan büyük müşidler için kullanılan bir tabirdir. Saydığımız bu önemli hizmetlerin tamamını bir kısmını gerçekleştirmiş olmaları kendilerinin tarikat içinde “Pîr-i Sâni/İkinci Pîr” olarak anılmalarına ve kurdukları kolun da yeni bir isimle anılmasına vesile olmuştur. Hâlisiyye’nin kurucusu olan Abdurrahman Hâlis Talebânî tarikatta esmâ-i seb’a ile icrâ edilen seyr ü sülûk usulünü kelime-i tevhid ve lafza-i celâle hasretmiş, tarikat virdlerinde birtakım kısaltmalar ve zikir şeklinde farklı uygulamalar ihdas etmek suretiyle yeni icthadlarda bulunmuştur. Ayrıca daha önce tarikat zikrinde kullanılmadığı halde ilk kez kudüm ve benzeri aletlerin çalınmasına cevaz vermiş olması sebebiyle kol pîri veya pîr-i sâni olarak anılmıştır. Tarikatları veli yetiştirme mektepleri olarak değerlendirirsek kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesinde evrâd ve ezkârın önemi ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada Kâdiriyye-i Hâlisiyye’nin seyr-ü sülûk eğitiminde önemli bir konuma sahip olan ferdî ve cemaat zikir uygulamaları incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** *Kâdiriyye, Hâlisiyye, Tasavvuf, Tarikat, Zikir*

**Abstract:** Qadirism is attributed to Abdulkadir-i Geylani (V.561/1165-66) is the first and most widespread sect in the Islamic world that has been described. There are close to fifty branches of the Qadiriyya Sect. Halisiyye branch is one of the most common branches among these and continues to exist to this day. Decatur branch is one of the branches of Halisiyye branch. In the history of Sufism, the followers are great murshids who made a significant development in the sect in the periods after the death of the founder of the sect, made important contributions to the development and spread of the sect, determined the procedures and rules of the sect or made changes to these procedures and rules in the form of a new ijthad, although it is not necessary. These important services they performed were instrumental in their being referred to as “Pîr-i Sani / Second Pir” within the sect and the branch they founded was also referred to with a new name. Abdurrahman Halis Talebani, the founder of Halisiyye, longed for the seyr ü süluk method performed with asma-i seb'a in the sect, word-i tawhid and letter-i celale, and he made new ijthads by creating different applications in the form of abbreviations and dhikr in the sect. He was also referred to as kol piri or pir-i sani due to the fact

---

\* Bu makale yazarın doktora tezinden hazırlanmıştır.



that he had responded to the theft of kudum and similar instruments for the first time, although it had not been used in the cult chant before. If we evaluate the sects as parent education schools, the importance of evrad and ezkar in the purification of the heart and the purification of the soul becomes apparent. In this study, the individual and collective dhikr practices of Kâdiriyye-i Halisiyye, which have an important position in the course of leech education, were examined.

**Keywords:** *Qadiriyya, Khalisiyya, Sufism, Sect, Murshid*

## GİRİŞ

Kâdiriyye Tarîkatı İslâm târihinde kurulmuş olan ilk tarikat olma özelliğine sahiptir. Kurucusu olan Abdülkâdir Geylânî ise tasavvuf tarihinin en tanınmış ve manevî şahsiyeti itibâriyle Allah dostlarının en büyüğü olarak kabul edilmektedir. Tasavvuf tarihinde Geylânî'den önceki devirlerde şeyhler etrafında sûfî topluluklar oluşmuş, müridânın gerek şeyhleri ile gerekse birbirleri ile ilişkilerini düzenleyen kurallar belirlenmiş, ikamet edecekleri özel ribat ve hangâhlar inşâ edilmiş olmasına rağmen bu tür oluşumlar şeyhin yaşadığı dönem ve bölge ile sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla süreklilik ve yaygınlık kazanamadıkları için kurumsal bir niteliğe sahip olamamışlardır. Sürekli, yaygın ve kurumsal niteliğe sahip, tarîkat olma özelliği kazanmış ilk tasavvufî oluşumlar XII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Yeseviyye tarikatı daha çok Orta Asya'da ve Türkler arasında, Rifâiyye Ortadoğu'da ve Araplar arasında, Kâdiriyye ise Irak başta olmak üzere İslâm dünyasının hemen her tarafında yayılmıştır.<sup>289</sup>

Kâdiriyye tarîkatı kuruluş tarihi açısından en eski tarikat olmasına rağmen zamanla yıpranıp dağılmadan, aslî mecrâsından uzaklaşmadan hayatîyetini devam ettirmektedir. İslâm ülkelerinin tamamı başta olmak üzere dünyanın her tarafında faaliyetlerini sürdürme başarısını yakalamış ve her geçen gün gelişmeye devam etmektedir. Elliye yakın şubesiyle yeryüzünün her tarafına yayılan Kâdiriyye Tarîkatı bugün Avrupa ve Amerika kıtasında dahi birçok ülkede İslâm Dînini ve İslâm Tasavvufunu yaymakta ve nice gönülleri tasavvufun engin muhabbet pınarıyla tenvîr etmektedir.

### 1. Kâdiriyye Tarîkatı Pîri Abdülkâdir Geylânî

Kâdiriyye Tarîkatı, İslâm âlemindeki en yaygın tarikatlardan biridir.<sup>290</sup> Türk illerinde Halvetiyye'nin ulaştığı yaygınlığa bütün İslâm dünyasında ulaşan tarikat Kâdirîliktir. Bu tarîkatın kurucusu olan Abdülkâdir-i Geylânî, İslâm tarihinde pek az insana nasip olan bir şöhretin sahibidir. Bunun da ötesinde O, tasavvuf tenkitçileri tarafından bile saygı ile anılmakta

<sup>289</sup> Nihat Azamat. "Kâdiriyye" (İstanbul, DİA, TDV Yayınları, 2001) 1.

<sup>290</sup> Osman Türer. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul, Seha Neşriyat, 1998) 172.

ve görüşleri örnek gösterilmektedir. Meselâ, İbn Teymiyye gibi, tasavvuf karşıtı olarak bilinen bir zât ona saygı duymakta ve öğretisini takdir etmektedir.<sup>291</sup>

Tarîkâta adını veren Abdülkâdir-i Geylânî (k.s.) 470/1077’de Hazar denizinin güneybatısındaki “Gîlân” eyâlet merkezine bağlı Neyf köyünde doğup 91 yıl ömür sürdükten sonra 561 veya 562/1166 yılında bu âleme veda etmiştir.<sup>292</sup> O’nun doğum, hayat ve vefâtına ebced hesabıyla düşürülen tarihler için seçilen kelimeler, âdetâ bir kerâmeti sergiler. Derler ki: “Velîler Sultânı Abdülkâdir-i Geylânî, aşk ile doğdu, kemâl ile ömür sürdü ve kemâl-i aşk ile vefât etti.” Burada kullanılan kelimelerden aşk’ın, ebced hesabıyla toplamı 470, kemâl kelimesininki 91 ve kemâl-i aşk deyiminininki de 561’dir.<sup>293</sup>

Arapça’da “el-Cîlî, el-Cîlânî”, Farsça’da “Gîlî, Gîlânî”, Türkçe’de ise “Geylânî” şeklinde telaffuz edilen nisbesiyle tanınan<sup>294</sup> ve Gavsü’s-Samedânî, Gavsü’s-Sekaleyn, İmâm-ı Eimme, Mahbûb-i Subhânî, Muhyiddîn, Bazu’l-Eşheb, Kutbu’r-Rabbânî, Mahbûbu’s-Subhânî, Sultânü’l-Evliyâ ve Burhânü’l-Asfîyâ<sup>295</sup> gibi lakaplarla anılan Geylânî’nin künyesi Muhyiddîn Ebû Muhammed b. Ebî Salih Mûsa’dır.<sup>296</sup>

Babası Ebû Sâlih Mûsâ’nın mütedeyyin birisi olduğu bilinmekte, ancak hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Devrin tanınmış zâhid ve sûfilerinden olan Ebû Abdullah es-Savmâî’nin kızı olan annesi Ümmü’l-Hayr Emetü’l-Cebbâr Fâtıma’nın da kadın velilerden olduğu kabul edilir. Babasını daha küçük yaşlarda iken kaybeden Geylânî, annesinin yanında ve dedesi Savmâî’nin himayesinde büyüdü.<sup>297</sup> Nesebi ana tarafından Hz. Hüseyin’e, baba tarafından ise Hz. Hasan’a ulaşmaktadır.<sup>298</sup>

<sup>291</sup> Süleyman Uludağ. *Abdülkâdir Geylânî*, İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul, TDV. Yayınları, 1988), I/234-239.

<sup>292</sup> İmam Şa’ranî, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, trc. Abdülkâdir Akççek (İstanbul, Erkam Yayınları, 1986), 450; Hocaâde Ahmed Hilmî. *Hadîkatü’l-Evliyâ’dan Silsile-i Meşâyih-i Kâdiriyye*, (İstanbul, Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, H.1318), 34; Sadık Vicdânî, *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye: Tarîkatler ve Silsileleri, Melâmiyye, Kâdiriyye, Halvetiyye, Sûfî ve Tasavvuf*, (İstanbul, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338), 7; Hüseyin Fevzi Paşa, *Ukûdi’l-Cevâhir fî Selâsili’l-Ekâbir*, trc. Melih Yuluğ, (İstanbul, Uluçınar Yayınları, 1979) 101.

<sup>293</sup> Vicdânî, Age., 7; Abdülaziz Cumhur. *Sultânü’l-Evliyâ Hz. Abdülkâdir Geylânî: Asrı, Hayatı, Tarîkatı, Eserleri*. (İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 1981) 27; Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarîkatlar*, (İstanbul, Sidre Yayıncılık, 1988),162; İsa Çelik, *Vuslata Davet - Kırmılı Selim Baba Hayatı Ve Tasavvufî Eserleri*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2004), 37; Abdulcebbâr Kavak, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak’ta Tasavvuf 17. Yüzyıl*. (Ankara, Hermes Ofset, 2016), 53-55.

<sup>294</sup> Çelik, Age.,22.

<sup>295</sup> Harîrîzâde Muhammed Kemaleddin. *Tibyânü Vesâili’l-Hakâyik fî Beyâni Selâsili’t-Tarâik*, (Süleymâniye Kütüphanesi; İbrahim Efendi, No: 430-432, ts.) III/I, vr.37; Hocaâde, Age., 33.

<sup>296</sup> Türer, Age.,172.

<sup>297</sup> Uludağ, Age., I/234.

<sup>298</sup> Vicdânî, Age., 6; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Osmanlıca’dan çev. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Seha Neşriyat,1990), 58; Çelik, Age., 38.

İlk tahsiline doğduğu yer olan Gîlân'da başlayan Abdülkâdir, on sekiz yaşına gelince ilim tahsili için annesinin müsadeseyle bir kafileye katılıp Bağdat'a gitti.<sup>299</sup> Abdülkâdir-i Geylânî'nin ilim tahsil ettiği hocaları: Ebû Saîd el-Mahzûmî, Zekeriya et-Tebrîzî, Şeyh Hammad Debbâs, Ebû'l-Vefâ, Ebû Salih'tir.<sup>300</sup>

Hanbeliyye Mezhebi'ne mensup olan Geylânî'nin kendi ifâdelerinden, yirmi beş yılını tecrîd ve tefrîd ile sahrâ ve çöllerde riyâzet ve mücâhede ile geçirdiği anlaşılmaktadır.<sup>301</sup>

İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât*'ının son mektubunda O'nun ma'nevî sahada pek ender insana nasip olabilecek bir makâma sahip olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>302</sup> Hatta Abdülkâdir Geylânî (k.s.)'nin manevî tasarrufunun diğer tarikatların pîrlerinin tamamının tasarrufundan daha geniş olduğunu, O'nun velâyet-i Muhammediyye'nin son noktasına ulaştığını, kıyâmete kadar gelecek olan bütün velîlerin ancak onun vâsıtası ile Hak Teâlâ'dan, Hz. Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'den feyz alabileceklerini, her asırda gelen müceddidlerin onun vekilleri olduğunu söylemektedir.<sup>303</sup>

Şerîatı ve tarîkatı mezceden büyük bir mutasavvıf olarak tanınan Abdülkâdir-i Geylânî'den İran, Mısır, Yemen ve Şam'dan âlimler gelerek ilim öğrenmişler ve feyiz almışlardır.<sup>304</sup> "*Fethu'r-Rabbânî*" isimli eserinde bizzât ifâde ettiklerine göre en az beş yüz gayr-i müslîm huzûr-u saâdetlerinde İslâm dîni ile şereflenmişler, yirmi binden fazla kişi ise himmet-i âliyyeleriyle günâhlarına tevbe ederek hak yola girmişlerdir. Fakat büyük bir tevâzu âbidesi olan Hazreti Pîr bütün bunların kendisine âit olmadığını Kâinâtın Efendisi Hazreti Muhammed Mustafa (s.a.v) Efendimizin rûhâniyyeti ve bereketiyle müyesser olduğunu vurgulamaktadır.<sup>305</sup>

Geylânî Hazretleri 561/1165 senesi Rebû'l-âhir'in 8. Cumartesi gecesini yatsı namazından sonra âhiret âlemine göç etmiştir. Bu vefâtın 562/1166 senesinin Rebû'l-âhir'inin 9. Cumartesi

<sup>299</sup> Hocaazâde, age., 34.

<sup>300</sup> Muhammed b. Yahya et-Tâdifî, *Kalâidü'l-Cevâhir fî Menâkibi's-Şeyh Abdilkâdir el-Cilânî*. (Kâhire: Matbaa-i Meymene, 1317), 21-23.

<sup>301</sup> Hocaazâde, Age., 36, 39; Vassâf, Age., 63.

<sup>302</sup> İmâm-ı Rabbânî, Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhendî, *el-Mektûbât*, (İstanbul: Demir Kitapevi, 1963), 185.

<sup>303</sup> İslam Alimleri Ansiklopedisi, ts: c.7/204

<sup>304</sup> Türer, Age., 172; Çelik, Age., 38.

<sup>305</sup> Abdülkâdir Geylânî, *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî*, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1973), çev. Abdülkâdir Akçipek. *İlahi Armağan*. (İstanbul, Bedir Yayınevi, 1988) 190.

gecesi vukû bulduğunu nakledenler de vardır. Türbesi Bağdat'ta Bâbü'd-Derc medresesinde dir.<sup>306</sup>

### 1.1. Eserleri

**1) el-Gunye li Tâlibi Tarîki'l-Hak:** Abdülkâdir Geylânî (k.s.)'nin bizzât te'lif ettiği eseridir. Bu eserinde şerîat ve tarîkatı mezcettiği gözlenmektedir. Başta Geylânî olmak üzere mutasavvıflar tarîkatı “şerîatı yaşama sanatı” olarak tarif ederler. Bu tarife uygun olarak Hz. Pîr kitabında fıkıh, akâid ve tasavvuf konularını birlikte işleyerek tasavvuf yolunun sâliklerine âdeta, önce şerîat sonra tarîkat diye mesaj vermektedir. Beş bölümden oluşan eserin birinci bölümünde İslâmın şartları nın yanı sıra beslenme, giyinme, nikâh, sefer âdâbı gibi konular işlenmiştir. İkinci bölümde ehl-i sünnet itikâd esasları ve bâtil fırkaların eleştirileri yer almaktadır. Üçüncü bölümde tevbe, takva, istiâze ve benzeri mevâiz konuları ile mübârek gün, gece ve aylar izâh edilmiştir. Dördüncü bölüm nâfile ibâdetler için ayrılmıştır. Beşinci ve son bölüm ise tasavvufî konuların ele alındığı, mürîdlerin el kitabı denilecek özellikte özlü bilgilerin yer aldığı bölümdür. Eser Türkçe ve Farsça'ya tercüme edilmiştir.

**2) el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzü'r-Rahmânî:** Abdülkâdir Geylânî (k.s.)'nin vaazlarının derlemesinden oluşmaktadır. Ayrıca eserin sonunda Geylânî Hazretlerinin vefâtı sırasındaki vasiyeti yer almaktadır.<sup>307</sup> Eser Hz. Pîrin torunu olan Afîfüddîn b. Mübârek tarafından sohbetlerin bizzat kayıt altına alınması sonucunda yazılmıştır. Afîfüddîn'in her sohbetin başına düştüğü zaman ve mekân kayıtlarından bu sohbetlerin Cuma sabahları ve Pazartesi akşamları medresede, Pazar akşamları ise dergâhta yapıldığı anlaşılmaktadır. Eserde tasavvufun birçok konusu etkili bir üslupla ve her kesim insanın istifâde edebileceği bir tarzda yazılmıştır. Toplam 62 sohbetten oluşan duygu ve heyecan faktörlerinin baskın olduğu eser başarılı bir vaazın gerektirdiği samimi uslûbu ve etkileyici özelliği ile onu, tasavvuf edebiyâtının güzel örnekleri arasında saymamızı gerektirmektedir.<sup>308</sup>

**3) Fütûhu'l Gayb:** Bu eser Hazreti Pîr'in oğlu Abdurrezzâk tarafından, babasının sohbet meclislerinden derlenmiştir. İslâm dünyasında oldukça fazla rağbet gören kitabın Türkiye'de birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Eserin İbn-i Teymiyye gibi tasavvuf karşıtı birisi tarafından “Şerhu Kelimât min Futûhi'l-Gayb” ismiyle şerhedilmesi de Geylânî'nin şerîat ve

<sup>306</sup> Hoca zâde, Age., 40; Vicdânî, Age., 33; Gündüz, Age., 115.

<sup>307</sup> Dilaver Güner. *Abdülkâdir Geylânî, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1999, 111.

<sup>308</sup> Muhittin Uysal, *Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilaflı Haberler*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 183.

tarikat dengesini korumaktaki başarısının ve manevî tasarrufunun genişliğine delil olabilecek mâhiyettedir. Hz. Pîr'in vefâtı anlatımıyla neticelenen eser Abdülkâdir Akçiçek tarafından "Fütûhu'l-Gayb, Gizliden Sesler" ismiyle Türkçeye çevrilmiştir.

**4) Cilâlu'l-Hâtır min Kelâmi'ş-Şeyh Abdülkâdir fi'z-Zâhiri ve'l-Bâtın:** Eser Geylânî Hazretlerinin sohbetlerinin derlemesinden ibârettir. Dilaver Güner tarafından "Cilâlu'l-Hâtır: Yolun Esasları" ismiyle tercüme edilmiştir.

**5) Mektûbât:** İsminden anlaşılacağı üzere eser Geylânî (k.s.) Hazretlerinin yazmış olduğu on beş mektuptan oluşmaktadır. Mektupların kimlere yazıldığı belirtilmemiştir. İran şahına, Ahmed er-Rifâî Hazretlerine veya umuma yazıldığı yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Geylânî mektuplarında iki yüz yetmiş beş âyet-i kerîmenin tefsirine yer vermiştir. Özellikle âyet-i kerîmelerin ledünnî (işârî) manalarının da işlenmiş olması dikkate şayandır. Eser mükemmel bir nasihat rehberi örneği olarak değerlendirilmektedir. Farsça olarak yazılmış olan eser Arapça ve Türkçe'ye çevrilmiş olup Hüseyin Fevzi Paşa tarafından "Mektûbât-ı Geylânî", Re'fet Paşa tarafından "Mektûbât-ı Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî Tercümesi" ve Abdülkâdir Akçiçek tarafından "O'nun Mektupları" adıyla yayınlanmıştır.

**6) Sırru'l-Esrâr ve Mazharu'l-Envâr fi mâ Yehtâcu ilehi'l-Ebrâr:** Aynı isimle Hâlid Muhammed Adnân ez-Zer'î ve Muhammed Ğassâl Nasûh Ezkûl tarafından tahkikli olarak 1993'te Sûriye'de basılan eser Abdülkâdir Akçiçek tarafından "Sırru'l-Esrâr, Ötelerden Sırlar" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Tosun Bayrak "The Secret of Secrets" adıyla İngilizce'ye çevirmiş, Melikşâh Sıddîkî el-Kâdirî ise Farsça şerhini yapmıştır.

**7) el-Füyûzâtü'r Rabbâniyye fi Evrâdi'l Kâdiriyye:** Hz. Pîrin nazım ve nesir halinde dua ve evrâdının yer aldığı bir risâledir. Celal Yıldırım tarafından "İlâhî Feyzler" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

**8) es-Sirâcü'l-Vehhâc fi Leyleti'l-Mi'râc:** Hz. Peygamber (s.a.v)'in fazîletlerinin anlatıldığı küçük bir risâle şeklindeki eser hicrî 1974'te İsmail Hakkı Uca tarafından Konya'da, Ahmed Muhtar Giridî tarafından ise 1312 yılında İstanbul'da Türkçe'ye çevrilmiştir.

**9) ed-Dürerü's-Seniyye fi'l-Mevâizi'l-Geylânîyye:** Eser Muhammed Seyfeddîn el-Geylânî tarafından Hz. Pîrin eserlerinden seçilmiş 19 konu, iki vasiyet, nefsin mertebelerini konu edinen bir makâle ve Hazreti Pîr'in altmış özdeyişinden oluşmaktadır.

**10) Tenbîhu'l-Ğabî fi Ru'yeti'n-Nebî:** Eser tasavvufî ahlâka dâir konularını muhtevîdir. Ebûbekir el-Meşbelî es-Sindî tarafından neşredilmiştir.

**11) el-Muhtasar fî İlmi'd-dîn:** Ebûbekir el-Meşbelî es-Sindî tarafından neşredilen eser tasavvufî ahlâk konularını içermektedir. A. Scarabel tarafından İtalyanca tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır. Eser bu haliyle Süleymâniye Kütüphanesi'nde mevcuttur.

**12) Usûlü's-Seb'a:** Eser âriflerin yedi makâmından bahsetmektedir. Muhteviyâtı "Behcetü'l-Esrâr" da mevcuttur.

**13) Usûlü'd-dîn:** Geylânî Hazretlerinin itikâdî görüşlerinin yer aldığı eser Ali b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hekkârî tarafından istinsâh edilmiştir.

**14) Risâle fi't-Tevhîd:** Eser akâid ve tasavvufî konuları muhtevidir. Süleymâniye Kütüphanesi'nde mevcuttur.

**15) Akîde:** "Behcetü'l-Esrâr" ın hâmişinde ve "Fuyûzâtu'r-Rabbâniyye fi'l Meâsir ve'l-Evrâdi'l-Kâdiriyye" de mevcut bölümlerden oluşmaktadır. D. Gürer'in çalışmasının sonunda Türkçe tercümesi mevcuttur.

## 2. Kâdiriyye Tarîkatı'nın Anadolu'ya Gelişi

Kâdiriyye ve Rifaiyye tarikatlarının daha XIV. asır sonlarıyla XV. asrın ilk yarılarında Anadolu'da var oldukları bilinmektedir.<sup>309</sup> Uzunçarşılı'ya göre Kâdirîlik diğer tarikatlara nazaran daha sonraki dönemlerde Eşref-i Rûmî ile Osmanlı ülkesine girmiş fakat diğerleri gibi sür'atle yayılmayarak ancak XVII. yüzyılda Tosya'lı İsmail-i Rûmî'den (v.1631) itibaren umumileşmeye başlamıştır.<sup>310</sup>

Eşref-i Rûmî, 754/1353'te İznik'te dünyâya geldi. Eşrefzâde, İbnü'l-Eşref, Eşref-i Rûmî ve Pîr-i Sâni isimleriyle de bilinir. İlim tahsiline küçük yaşlarda İznik'te başlayan Rûmî bir müddet sonra Bursa'ya giderek çeşitli âlimlerden ders okudu. Emir Sultânın delâletiyle, Hacı Bayram-ı Veli'ye intisab edip on bir sene kalan Eşref-i Rûmî'ye şeyhi tarafından çok ağır hizmetler gördürüldüğü anlatılmaktadır. Hacı Bayram-ı Veli'nin yanında tarikat terbiyesi alan Eşrefoğlu, Şeyhinin kızı "Hayrunnisa" ile evlendi.

Daha sonra pîrinin izniyle İznik'e döndü. Bir müddet sonra şeyhini ziyaret için Ankara'ya giden Eşrefoğlu'nu, Hacı Bayram-ı Veli, Hama şehrinde Abdülkâdir-i Geylânî'nin torunlarından Hüseyin Hamevî'ye gönderdi. Hamevî, yanında bir erbaîn çıkararak Eşrefoğlu'na

<sup>309</sup> Kâdiriyye'nin bâzı müntesiplerinin Moğol zulmünden kurtulmak için Kayseri'ye gelip yerleştikleri bilinmektedir. XIII. Yüzyılın ilk yarısında Abdülkâdir Geylânî'nin Cezîre bölgesinde görevlendirdiği halifesi Şeyh Muhammed el-Kâdirî'nin torunları ve Musul bölgesinde tekkesi bulunan Şeyh Ebûbekir Abdülazîz'in torunu Seyyid Tâceddîn Sultan Tâc Kayseri'ye gelerek yerleşmişler ve Moğolların tazyîki sebebiyle pek başarılı olamaları da Kâdiriyye Tarikatını yaymaya çalışmışlardır. (Sebânû, 2009: 260-293; Kavak, 2016: 76)

<sup>310</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı. (1983). *Osmanlı Tarihi*, I-XI, 2. bs., Ankara: TTK. Basımevi: I/344.

hilâfet vererek, onu Kâdiriyye Tarîkatı'nın, Anadolu'da neşrine me'mur etti. Dergâhını İznik'te kuran Eşrefoğlu, Kâdiriyye Tarîkatı'nın kendi muhîtinde suratle yayılmasında muvaffak oldu. Hayatını zikir ve ibâdete hasreden Eşrefoğlu'nun tasavvufî şiirleri, *Müzekki'n-Nüfus* ve *Tarîkatnâme* adlı eserleri vardır. Eşrefoğlu 874/1470 tarihinde İznik'te vefât etti.<sup>311</sup>

Tosya'lı İsmail-i Rûmî, tahsilini memleketi Kastamonu'da yaptıktan sonra Bağdat'a gitmiş, Kâdiriyye'ye intisab ederek Şeyh Feyzullah Efendi'den hilâfet almış, Pîr-i Sanî ünvanıyla İstanbul'a gelip Topkapı'daki Kâdirîhâne'de vefâtına kadar irşâd ile meşgul olmuştur. H.1041/M.1631'de vefât eden şeyh kendi dergâhına defnedilmiştir. İsmail-i Rûmî, Osmanlı memleketlerinde Kâdiriyye Tarîkatı'nın yayılmasında âmil olup birçok şehir ve kasabalarda tekke açtırmıştır.<sup>312</sup>

### 3. Hâlisiyye Şubesi Zikri

Hâlisiyye Şubesi<sup>313</sup> büyük mutasavvıf ve şâir Abdurrahmân Hâlis Talebânî önderliğinde kurulmuştur. Kerkük'te doğmuş ve burada yaşamış olan Abdurrahman Hâlis, gerek ilmî ve edebî yönden gerekse manevî sahada şöhret kazanmış mümtâz bir sûfidir. Hâlisiyye Şubesi dünyanın birçok ülkesinde müntesipleri bulunan ülkemizde de yaygın olan tarîkatlardandır. Irak başta olmak üzere İran, Mısır gibi İslâm ülkelerinde yayılan Hâlisiyye, Türkiye'nin birçok ilinde faaliyet göstermektedir. İngiltere, Almanya, Fransa, Belçika, Danimarka, Hollanda gibi birçok Avrupa ülkesinde ve Amerika, Avusturya ve Kanada'da yayılma imkânını elde etmiştir.

Abdurrahmân Hâlis Kerkükî, “Kurtlar Vadisi Irak Filminde Kültürel Ögeler ve Kimlik Sunumları Üzerine Bir İnceleme” isimli makâlede vurgulandığı gibi, bütün toplum kesimleri tarafından sevilip sayılan, sözü dinlenen bir insan olmasının yanı sıra, uzlaştırıcı kişiliği ve örnek tavırlarıyla öne çıkan bir tarîkat şeyhini temsil etmektedir.<sup>314</sup>

Kâdiriyye-i Hâlisiyye'de zikir iki şekilde icrâ olunur. Birincisi mürîdânın ferdî olarak yaptıkları, herkesin kendine özgü ism-i şerîfleri zikrettiği tesbîhâttir. İkincisi ise toplu halde tekke ve dergâhlarda yapılan halka-i zikirdir.

<sup>311</sup> Mehmet Zeki Pakalın (1971). *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB I-III, 2. bs. I, 564-567; Selçuk Eraydın (2001). *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 6. bs., İstanbul: İFAV Yayınları Age., 439.

<sup>312</sup> Uzunçarşılı, Age., I/250-252.

<sup>313</sup> Hâlisiyye hakkında bkz.: İsa Çelik, *Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2008); Mikail Dumlu, *Kâdiriyye Tarîkatı: Hâlisiyye Şubesi*, (Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2018).

<sup>314</sup> Ayhan Selçuk, “*Kurtlar Vadisi Irak Filminde Kültürel Ögeler ve Kimlik Sunumları Üzerine Bir İnceleme*”, (İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi 22 Kış-Bahar, 2006), 195.

### 3.1. Ferdî Zikirler

Ferdî zikir müridin her gün tek başına zikretmesi gereken virdleri ifade etmektedir. Kâdiriyye-i Hâlisiyye’de seyr-ü sülûk eğitiminin olmazsa olmazı olarak görülen bu virdler mutlaka yerine getirilmelidir. Hâlisiyye meşâyihından Hacı Mustafa Hayri Baba’ya göre tarîkata intisab eden bir mürîd Allah Teâlâ’nın huzûrunda söz vermiştir. Günlük virdini mutlaka yapmak mecbûriyetindedir. Şâyet belirli bir vakit nefse ve şeytana uyup çekememiş ise tevbe edip tekrardan devâm etmesi gerekir. Ancak herhangi bir mazereti olmadan kasden tarîkini bozan kişinin yüzü arkasına döner. Yani Hak Teâlâ (c.c.) katında bîatını bozmuş olur.<sup>315</sup> Dersini aksatan mürîd manevî sermayesinin eksilmesi sebebiyle Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’e yakınlaşma yolunda geri kalır.<sup>316</sup>

Günlük tesbîhler günün herhangi bir vaktinde çekilebilir. Ancak en güzel olanı seher vaktinde teheccüd namazının akabinde yapılmasıdır. Bu mümkün olmazsa sabah namazı sonrası yapılmalıdır, bu da mümkün olmazsa ikindi namâzı ile akşam namâzı arası efdâl görülmektedir. Şâyet buna da fırsat bulunamazsa günün herhangi bir vaktinde çekilebilir. Oturuş açısından en güzeli dizüstü sünnet üzere çekilmesidir. Şâyet geçerli bir mazeret söz konusu ise bağdaş kurarak da çekilebilir. Abdestli olarak çekmek gereklidir. Zor durumda kalınır, abdest alınmazsa yine de çekebilir. Abdestsiz olarak çekilirse sevâbı eksik olur. Hanımların hasta oldukları günlerde tesbîhlerini çekmelerinde, duâ mahiyetinde olan kısa sûreleri ezberden okumalarında bir sakınca yoktur. Tesbîh çıkarıp virdini okumanın uygun olmayacağı yerlerde günlük virdini yapmak mecbûriyetinde kalınırsa esmâ sayıları tahmîn edilerek saymadan da zikredilebilir. Allâh Teâlâ (c.c.) böyle bir durumdaki kulunu niye yüz adet değil de yüz beş adet okudun diye hesâba çekmez. Niyetine ve durumuna göre ecrini alır.<sup>317</sup>

Muhtafa Hayri Efendi Kâdiriyye-i Hâlisiyye evrâdının on iki tarîkatın evrâdını mu’cem ve hepsine uygun olduğu kanaatindedir. Hâlisiyye evrâdında yer alan istiğfâr, duâ, hamdele ve salvele, Kelime-i Tevhîd, lafza-i Celâl, Besmele ve İhlâs-ı Şerîf’den farklı olarak diğer tarîkatlarda fazlaca bir evrâd ve ezkâr yer almamaktadır.<sup>318</sup> Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesi’nde günlük virdler hafî (sessiz) en azından kendi duyacağı kadar sesli olarak çekilmesi tavsiye edilirken toplu zikirlerde cehrî (sesli) zikir<sup>319</sup> esas alınmaktadır. Bu yönüyle Kâdiriyye-

<sup>315</sup> Öğüt, Age., 51.

<sup>316</sup> Albayrak, Age., 118.

<sup>317</sup> Albayrak, Age., 125.

<sup>318</sup> Öğüt, Age., 124.

<sup>319</sup> Bu konuda bkz.: Birol Yıldırım, *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkânı Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları), 2019, 351-360; a.g.y., Kemaliyeli



i Hâlisiyye'nin diğerk tarikatların usullerini bünyesinde topladığı Hayri Baba ve halîfeleri tarafından dile getirilmektedir.

Mustafa Hayri Efendi tasavvuf literatüründe "Letâif-i Seb'a" diye ta'bir edilen lletâif zikrine Kâdiriyye Tarîkatı'nda yer alan "Latîfe-i Sırru's-Sır" latîfesinin de eklenmesiyle sekize çıkarılan insan vücûdundaki "Latîfe-i Kalb, Latîfe-i Rûh, Latîfe-i Sır, Latîfe-i Sırru's-Sır, Latîfe-i Hafî, Latîfe-i Ahfâ, Latîfe-i Nefs ve Letâif-i Küll" hassalarının açılması için yapılan esmâ zikrini mürîdânına telkin etmektedir. Bunun yanısıra gerekli gördüğü sâiklere "Latîfe-i Tûrâbiyye, Latîfe-i Mâiyye, Latîfe-i Nâriyye ve Latîfe-i Hevâiyye" zikirlerini de telkin etmişlerdir.<sup>320</sup>

Kâdiriyye-i Hâlisiyyede ferdî yapılan zikirler "Ders" olarak isimlendirilir. Kolaydan başlayarak manevî terakkiye uygun olarak çoğaltılır. Ferdî zikirler üç bölümden oluşmaktadır:

### **Birinci Ders:**

Mübtedilere verilen başlangıç virdidir. Şu şekilde icrâ olunmaktadır:

"Evvelâ Eûzü-Besmele çekilerek bir Fâtiha-yı Şerîf, üç İhlâs-ı Şerîf, bir Salevât-ı Şerîfe okuyup hâsıl olan sevâbı sevgili Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.) Efendimizin mübârek rûh-u şerîflerine, İmâm-ı Ali, İmâm-ı Hüseyin, Şeyh Hasan-ı Basrî, Pîrimiz Abdülkâdir Geylânî Hazretlerinin, Hacı Mustafa Hayri Baba Hazretlerinin ve Hacı Mustafa Yaşar Baba Hazretlerinin mübârek rûh-u şerîflerine ve şeyhimizin rûhâniyyetine ve bunlar arasında Tarîkât-ı Âliyye-i Kâdiriyye'den gelmiş geçmiş bil cümle silsile-i meşâyih-i kirâm efendilerimizin ervâh-ı şerîflerine hediye edilir.

Beş dakika تَفَكُّرُ الْمَوْتِ Tefekkürü'l-Mevt/Ölüm hali düşünülür.

Beş dakika الرَّابِطَةُ الشَّرِيفَةُ Râbitâ-i Şerîfe/Cenâb-ı Hakk'tan şeyhine kadar düşünülür. Râbita Hayri Baba Hazretlerine yapılacaktır.

Daha sonra:

"إِلَهِي أَنْتَ مَقْصُودِي وَرِضَاكَ وَ لِقَاكَ مَطْلُوبِي"

"İlâhî ente maksûdî ve rızâke ve ligâke matlûbî" denilerek tesbîhe başlanır.

33 veya 100 kez "أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْحَمْدُ لِلَّهِ" "Estağfirullâh-Elhamdülillâh".

---

(Eğin) Tanınmamış Bir Velî: "Fütûhî Baba" ve "Tuhfetü'l-mecâlis" Adlı Eseri", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2018,14/6, ss. 151-182, 154.

<sup>320</sup> Öğüt, Age., 126-127.

Sonunda bir kez “الْعَظِيمِ الْكَرِيمِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” “El’azîm el’kerîm ellezî Lâ ilâhe illâhû”

33 veya 100 kez “اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ” “Allâhümme Salli alâ Muhammedin ve alâ Âli Muhammed” (Sonunda bir kez “وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ” “Ve sahibihî ve sellim”)

33 veya 100 kez “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” “Lâ ilâhe illellâh” (Sonunda bir kez “مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ” “Muhammedun Resûlullâh”)

100 veya 300 kez “اللَّهُ” “Allâh” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

33 veya 100 kez İhlâs-ı Şerîf Sûresi okunacak. (Her okunuşta Besmele çekilip en sonunda da bir kez “صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ: Sadakallâhü'l-Azîm” denir.)

Bu beş ism-i şerîf çekilip bittikten sonra yeniden bir Fatihâ, üç İhlâs ve bir Salevât-ı Şerîfe okunur. Hâsıl olan sevâb Peygamber Efendiimiz Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.)’in mübârek rûh-u şerîflerine ve Habîb’in dört yârı, İslâm’ın dört büyük halîfesi Hz. Ebû Bekri’s-Sıddîk, Hz. Ömerü’l-Fârûk, Hz. Osmân-ı Zinnûreyn, Hz. İmâm-ı Ali Mürtezâ Kerremellâhu vecheh, İmâm Hasan ve İmâm Hüseyin (r.a.) ve Cemî-i Enbiyâ-i mürselîn efendilerimizin, Evlâd-ı Resûl’ün, Ezvâc-ı Resûl’ün, Ashâb-ı Resûl’ün ve Cemî-i Evliyânın, Şeyh Hasan-ı Basrî, Pîrimiz Abdülkâdir Geylânî Hazretlerinin, Hacı Mustafa Hayri Baba Hazretlerinin ve Hacı Mustafa Yaşar Baba Hazretlerinin mübârek rûh-u şerîflerine ve şeyhimizin rûhâniyyetine ve bunlar arasında Tarîkât-ı Âliyye-i Kâdiriyye’den gelmiş geçmiş bi’l-cümle silsile-i meşâyih-i kirâmın mübârek ervâh-ı şerîflerine ve ana-baba, hısım akrabâ-yı taallukâtımızdan âhirete göçenlerin ruhlarına, melâike-i mukarrebîn’in ruhâniyyetine tarafımdan hediye ettim denir.” Duânın bu kısmından sonra eklenmek istenen duâlar varsa eklenebilir.

### İkinci Ders:

Birinci derste yer alan “اللَّهُ” “Allâh” ism-i şerîfi ile İhlâs-ı Şerîf arasına aşağıdaki on üç ism-i şerîfin eklenmesinden ibârettir. Mürşidin takdirine göre bölüm bölüm veya hep birlikte verilmektedir. Asıl isimler olması sebebiyle önce bu ilk beş esmâ, daha sonra “furû esmâ” diye isimlendirilen aşağıdaki İsm-i şerîfler telkîn olunmaktadır.

100 defa “هُوَ” “Hû” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “حَقٌّ” “Hakk” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “حَى” “Hayy” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “كَيُّوْمٌ” “Kayyûm” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “كَاهَّارٌ” “Kahhâr” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”) “وَهَّابٌ” “Vehhâb” (Sonunda bir kez

100 defa “فَتَّاحٌ” “Fettâh” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “وَاحِدٌ” “Vâhid” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “أَحَدٌ” “Ehad” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “صَمَدٌ” “Samed” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “عَلِيٌّ” “Aliyy” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “عَظِيمٌ” “Azîm” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

100 defa “مُحِيطٌ” “Muhît” (Sonunda bir kez “جَلَّ جَلَالُهُ” “Celle Celâlüh”)

### Üçüncü ders:

Bu bölümde yer alan letâif zikirleri ikinci derse sonuna ilâve edilerek çekilir. Bu latîfelerin zikribittikten sonra birinci bölümün son esmâsı olan İhlâs sûreleri okunur. Dana sonra bir fâtiha’yı şerîf ve üç ihlâs-ı şerîf okunarak son duâ yapılır. Böylece ders tamamlanmış olur. Letâif zikri mürşidin takdirine göre bölüm bölüm veya tamamı birden verilebilmektedir.

Latîfe-i Kalbimin ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latîfe-i Rûhumun ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latîfe-i Sırrımın ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latîfe-i Sırru’s-Sırrımın ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latîfe-i Hafimin ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latîfe-i Ahfâmın ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latîfe-i Tûrâbiyyemin ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latîfe-i Mâiyyemin ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latîfe-i Nâriyyemin ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latîfe-i Hevâiyyemin ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latîfe-i Nefsiyyemin ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez

Latâif-i Külliyyemin ıslâhı için “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” 33 veya 100 kez (Göletderevî, t.y.: 324-343)

Letâifin insan bedenindeki yerleri ve nurları şu şekilde açıklanmaktadır:

Latîfe-i Kalb: Nûru kırmızı, yeri sol memenin iki parmak aşağısı

Latîfe-i Rûh: Nûru açık sarı, yeri sağ memenin iki parmak aşağısı

Latîfe-i Sır: Nûru beyaz, yeri sol meme üzerinde iki parmak yukarıda

Latîfe-i Hafî: Nûru zümrüdü yeşil, yeri sağ meme üzerinde iki parmak yukarıda

Latîfe-i Ahfâ: Nûru ya ziyâde beyaz ya ziyâde siyah, yeri iki meme ortasında

Latîfe-i Nefs: Nûru turuncu-sarı, yeri iki kaş ortasında

Latîfe-i Külliye: Nûru ince uzun bir kalem şeklindedir. Yeri iki kaş yukarısı, perçem denilen mahallin tam ortasıdır.<sup>321</sup>

Hâlisiyye şubsinde ilk dersi bir müddet çeken mürîde zaman içerisinde yeni ism-i şerîfler verilerek dersi artırılır. Manevî terakkî ve istidâd mukâbilinde zamanla dersin tamamı verilir. Seyr ü sülûkün her aşamasında mürîdâna arzu etmesi hâlinde gün içerisinde aynı virdini beş defaya kadar çekme izni verilmektedir. Bunun dışında günlük dersini çeken mürîde “Kelime-i Tevhîd” zikri tercih edilmekle birlikte gün boyu sayısız ve bulunduğu mekâna uygun olarak kalbî zikir ile istediği ism-i şerîfi zikretmesi tavsiye olunmaktadır.

Mustafa Hayri Baba ferdî zikirler hakkında şu tavsiyelerde bulunur: Mürîdânın her gün çekmesi gereken günlük tesbihler günün herhangi bir vaktinde çekilebilir. Ancak imsâk vaktinden evvel teheccüd namazı akabinde çekilmesini tavsiye ederiz. Şayet bu mümkün olmazsa sabah namazı sonrası veya gün içerisinde yakalanan ilk fırsatta çekilmesi gerekir. Mürîdin günlük dersini çekmeden geceleyip uyuması asla uygun değildir. Günlük feyzinden mahrum kalan mürîd seyr ü sülûk yolunda geri kalacağından mutlaka yatmadan evvel dersini çekmelidir.<sup>322</sup>

**Tarîkat Virdinin Aksatılması:** Mustafa Hayri Efendi bâat edip ders alanların sâdece mürşidlerine değil, gerçekte Allah Teâlâ (c.c.) ve Resûlullâh (s.a.v.) Efendimize söz verdiklerini vurgulayarak günlük derslerin en az günde bir kez çekilmesinin elzem olduğunu ifade eder. O’na göre bunu ihmal edenler büyük zarara uğrayacaklardır. Virdlerine devam eden kişi ma’nen yücelmiş dağların zirvelerine doğru yol almıştır. Oradan düşmenin tahribatı da büyük olacaktır. Onun için nefesine, şeytanına uyararak tembellik edip derslerini bırakanların derhal tevbe edip yeniden başlamalarını telkîn etmektedir. Haftalık zikir meclislerine katılmak da bunun gibidir.

<sup>321</sup> Mustafa Yaşar İşçi Göletdrevî, Miftâhu’l-İrşâd, Basılmamış Kitap, t.y.: 333.

<sup>322</sup> Mehmet Albayrak, Halisa ve Seçkinleri, Basılmamış Kitap, t.y.: 125-126.

Aksatırsanız Resûlullâh (s.a.v.) Efendimizden gelen manevî feyz kanalınız tıkanır ve kupkuru kalırsınız. Kalbiniz ve manevîyâtınız bozulur.<sup>323</sup>

Hayri baba derki; bazı mürîdler, her gün çalışıp yevmiyelerini içkiye, kumara ve sair yollara harcayıp sermâye biriktiremeyen gündelikçiler gibi manevî kazançlarını gıybet ederek, yalan söyleyerek, küfür söyleyerek veyahut şeyhine muhabbet ve itikâdında samimi olmaması sebebiyle zâyi ediyorlar. Sonrasında, “Neden yıllardır çalıştığım halde bu yolda ilerleyemedim. Hâlbuki uzun zamandır gece gündüz gayret etmekteyim” gibisinden düşüncelere dalıyorlar. Bunların bazıları da keşif kerâmet peşinde olduklarından rızâ-yı ilâhî için olması gereken gayretlerini boşa çıkarmış oluyorlar. Çünkü bu yolda keşf-ü kerâmet aslâ gâye değildir. Sâlikin kalp gözü açılrsa bütün gizli sırlar kendisine a’yân olsa dahî kendisini mahlûkâtın en âdîsi olarak görmek zorundadır. Aksi halde hâlini kaybeder.<sup>324</sup>

Hayri Efendi bu konuyu şu misalle açıklar: Meşâyıhtan birisine muhâlefet eden birisi dâimâ o zâtın aleyhinde konuşur, dedikodusunu yaparmış. O zât-ı muhterem de bir meyve tabağı hazırlatarak kendisine düşmanlık eden o adama göndermiş. Mürîdleri ne diye şeyhimiz bu adama ikrâmda bulunuyor diye kalben rahatsız olmuşlar. O zât mürîdlerine der ki; evlatlarım o bizim gıybetimizi yaparak bütün manevî sermâyesini bize ikrâm ediyor, bizim hata ve kusurlarımızı üstleniyorken bizim ona bir tabak meyve ikram etmemizin ne zararı olur. Demek ki birilerinin gıybetini eden mürîd manevî sermâyesini o sevmediği kişiye ikrâm ediyor ve kendisi beş parasız kalıyor. Diğer taraftan kazancını muhâfaza eden mürîd her gün harçlığının bir kısmını biriktire biriktire gün geliyor manevî sermâye sâhibi oluyor.<sup>325</sup>

Tarîkat yoluna girecek olan kişilere gerekli olan en önemli şey ehl-i sünnet itikâdına sahip, güvenilir bir mürşid bulması gerçeğinden hareketle Hâlisiyye meşâyıhı mürîdlerle Peygamber vârisi gerçek bir Allah dostuna, kâmil bir mürşide intisâb ettiğinden emin olduktan sonra kendisine teslim-i küllî ile teslim olmalarını telkin ve tavsiye ederler. Mustafa Yaşar Efendinin ifâdesiyle (2018) daha kendisi Cenâb-ı Hakk (c.c.)’a ve Resûlullâh (s.a.v.)’a teslim olamayan birisine teslim olmanın günümüzde bazı tarîkat veya cemaatlerde olduğu gibi kişiyi dalâlet çukurlarına sürükleyeceği aşikârdır.<sup>326</sup>

<sup>323</sup> Mustafa Hayri Öğüt. (2016). *Hacı Mustafa Hayri Baba*. İstanbul: Mega Basın Yayın, 64-65.

<sup>324</sup> Öğüt, Age., 43.

<sup>325</sup> Öğüt, Age., 43-44.

<sup>326</sup> *el-Gunye* (1988). Thk. Ferac el-Velid, Bağdad: Mektebetü’ş-Şarki’l-Cedid. *el-Gunye li-Tâlibî Tarîki’l-Hak*, Mısır: Matbaatu Muhammed Ali Sabîh, II, 208vd; çev. Abdülkâdir Akçiçek, *Hakkı Arayanların Kitabı* İstanbul, (Sağlam Kitabevi) 1991), 286.

#### 4. Halka-i Zikir / Cemaat Halinde Yapılan Zikir

Kâdiriyye-i Hâlisiyye’de haftada en az bir kez toplu sohbet ve zikir icrâ edilir. Mümkünse Perşembe’yi Cuma’ya bağlayan gece veya mürîdânın müsait olma durumlarına göre hafta sonuna denk getirilmeye çalışılan toplantılar hem sohbet hem de halka-i zikir şeklinde gerçekleştirilir. Hem hafta içi hem hafta sonu olmak üzere iki kez yapıldığı da görülmektedir. Hayri Baba, “Mürîdânın bazısının sohbetten, bazısının zikirden, bazısının da ilâhilerden feyz aldığını belirtmektedir. Mürîdân için haftalık şarj görevi gören sohbet ve zikir halkalarına katılım tarîkatın olmazsa olmaz şartlarından. Sâlikin haftalık sohbetten aldığı feyz ve tenbihât doğrultusunda kendisini bir ahtapot gibi saran dünya muhabbeti ve mâsivâ tuzağına karşı savunması, ibâdet ve taatinden feyz alması, kalbini dâimî zikre alıştırmaması ancak bu şekilde mümkün görülmektedir. Aksi halde ferdî zikirlerden yeterince muhabbet alamayan mürîdin kalbi zikir-i ilâhiye karşı soğuyarak sohbetleri tamamen terk etmesine sebep olabilir. Bunun akabinde ise mürîd namazlarını kılmakta zorluk çekmeye başlayabilir. Bu sebeple ağır hastalık ve benzeri bir mazeret olmadıkça mürîdin haftalık sohbet ve zikir meclislerine katılması elzem görülmektedir.

Cemaat halinde yapılan zikirlerde sohbet uygulaması yine olmazsa olmaz konumdadır. Halka-i zikrin öncesinde Şeyh Efendi tarafından yapılan sohbet şeyhin bulunmadığı dergahlarda önceden görevlendirdiği “zâkir” diye adlandırılan görevliler tarafından yapılır. Sonrasında zikrullâh icrâ edilir. Bu sebeple Hâlisiyye şubesinde şeyhin bulunduğu meclisin dışındaki meclislerde görevlendirdiği “Zâkir, Nâib veya Nakîb” olarak isimlendirilen görevlilerin sohbet edebilecek seviyede ilim erbâbı olmalarına dikkat edilir. En azından asgarî düzeyde tasavvfi ahlâk ve manevîyâta sahip olmayan, usûl ve kâidelerine uygun olarak Kur’ân-ı Kerîm okumasını dahi bilmeyen, akıcı bir üslupla kitap okuyamayan, sohbet etme kabiliyeti zayıf olan kişilerin görevlendirilmesi durumunda zikir cemaatine faydadan çok zarar vereceği, ehl-i sünnet tasavvuf anlayışının dışına kayarak önderlik ettiği cemaati tehlikeli mecrâlara sevk edeceği gerçeğinden hareketle tarîkat geleneğini devam ettiren Hayri Baba Hazretleri ve halîfeleri bu konuya azamî derecede hassâsiyet göstermişlerdir. Günümüz tarîkatlarının birçoğunun ehl-i sünnet dairesinden çıkararak aslî hüviyetini kaybetmesinin, sapkın itikâdlara yönelmesinin temelinde tarîkat şeyhlerinin ilim ve irfândan yoksun, ilim sahibi olsa dahi irfân ehli olmayan, manevî terbiye görmemiş liyâkatsiz kişiler olmaları ya da zaman içinde varlık benliğe düşüp sapsapmalarından kaynaklandığı âşikârdır. Hayri Baba Hazretleri bu durumu göz önüne alarak bu gibi kişilerin gerektiğinde ikaz edileceğini, kendilerini düzeltmedikleri takdirde yetkilerinin elinden alınacağını bildirmiştir. Bu noktada onun görevlendirdiği halîfe ve

nakîblerine yaptığı şu ikazlar oldukça ehemmiyetli görülmektedir: “Kendinizi dâima bütün mahlûkattan ednâ ve alçak görünüz. Mahlûk-u Hüdâ'nın tamamını seviniz, hepsini bir tutunuz. Hiç kimseden hürmet ve ta'zîm beklemeyiniz, mütevâzi olunuz. İnsanlar arasında, bilhassa ders verdikleriniz ve zikir çektiydikleriniz arasında âmirâne hareket etmeyiniz. Çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v.) “Seyyidü'l-kavm hâdîmühüm: Bir kavmin efendisi onların hizmetinde olandır”<sup>327</sup> buyurmuştur. İnsanlara hizmet eden ulu insandır.”<sup>328</sup>

Hâlisiyye şubesi haftalık sohbetlerinde ehl-i sünnet itikâdı ve fikhî bilgiler başta olmak üzere İslâm Tasavvufunun çeşitli konuları anlatılmaktadır. Tarîkat âdâb ve erkânı, İslâm Ahlâkı olmazsa olmaz konular arasındadır. Sohbet ve zikir meclisi intisablı olsun veya olmasın herkese açıktır. Rahatlıkla hiçbir sorguya maruz kalmadan insanlar bu zikir meclislerini ziyâret edip o muhteşem manevî atmosferden istifâde ederek zikir sonrası ikram edilen güzel demlenmiş limonlu çaydan nûş edebilirler. Zikir meclislerine araç sıkıntısı sebebiyle gelmekte zorlananlara imkânı olanların yardımcı olmaları tarîkat geleneği haline gelmiştir. Hâlisiyye dergâhlarını ziyârete gidenler günün her saati mütevâzi bir sofrâ ile karşılanırlar.

Hâlisiyye'de haftanın bir günü hanımlar için sohbet ve zikir amaçlı tahsîs edilmektedir. Mekân müsait ise hanımlara has bir dergâh inşâ edilir, değilse haftanın belirli bir günü dergâh erkek cemaate kapatılarak hanımlara hizmet verir. Şeyh Efendi, bulunduğu beldeye uygun bir odadan mikrofon tertibâtıyla sohbet eder. Müsait olmadığı durumlarda görevlendirilen hanım görevli hem sohbeti hem de zikrullâhı icrâ ettirir. Diğer il veya ilçelerde ise “zâkire” diye isimlendirilen ve şeyh efendi tarafımdan görevlendirilen bayan hocalar bu görevi yerine getirilir. Hanımların toplu zikirde seslerini muhâfaza etmeleri için gerekli eğitim titizlikle verilmektedir. Hâlisiyye şubesi mürşidleri toplumun yetiştirilmesinde annelerin eğitiminin önem ve değerini sık sık gündeme getirmektedirler.

Zikir meclislerinde zikrullâhın belirli bölümlerinde mürîdânın feyziyâb olması, Allâh Teâlâ (c.c.)'yı zikretmeye daha bir iştiyaklı olması amacıyla ara sıra ilâhî ve kasideler okunmaktadır. Ayrıca herhangi bir ism-i şerîf zikredilirken zikrin temposunu tertip etmek amacıyla ilâhî ve kaside okunması da söz konusudur. Bu uygulama gerek mürîdân, gerekse meclise yeni gelenler tarafından ilgiyle karşılanmakta ve müstefîd olunmaktadır. Hâlisiyye mürşidlerinin hemen hemen hepsini “Gelin Allâh diyelim”<sup>329</sup> mısırâsıyla başlayan ilâhîyi

---

<sup>327</sup> Deylemî, Müsned, II: 324.

<sup>328</sup> Öğüt, Age., 174.

<sup>329</sup> Gelin Allah diyelim,  
Kalpten pası silelim,

terennüm ederek bütün Ümmet-i Muhammed'i Allâh Teâlâ (c.c.)'yı zikretmeye davet ederken görmek mümkündür.<sup>330</sup>

Cemaat zikrinde oturur vaziyette/ kuûdî ve cehrî zikir esas alınır. Zaman ve mekân müsait ise Lafza-i celâl/ ﷲ ism-i şerîfinden itibaren ayağı kalkarak kıyâmî zikre geçilir.

#### 4.1. Halka-i Zikir Âdâbı

Kâdiriyye-i Hâlisiyye'de toplu zikir halkası ile ilgili âdâb üç kısımdır. İlki zikir meclisine gelme âdâbı, ikincisi zikrullâh esnâsında riâyet edilmesi gereken âdâb, diğeri ise zikrullâh sonrası âdâptır.

##### 4.1.1. Zikrullâh Meclisine Gelmeden Önce Uyulması Gereken Âdâb

İmkân ölçüsünde boy abdesti almak. Fırsat yoksa sünnet üzere abdest almak. Abdest için helâya gidilmişse yarım saate kadar istibrâ için beklemek, daha sonra abdest almak.

Meclise gelirken ihvânı, manen meclise teşrif eden rûhânîleri ve meşâyihın rûhâniyyetini rahatsız edecek ter kokusu, sigara kokusu, ağız kokusu ve çorap kokusu gibi kokulardan arınarak temiz ve bol kıyâfetler giymek.

Meclise gelmek üzere yola çıkınca tevbe ve istiğfâr ederek yolda günâh işlememeye azamî derecede özen göstermek.

---

Âlemler seyredelim,  
Allâh Allâh dedikçe.  
Nerde tevhîd çekilir,  
Melekler sâf sâf gelir,  
Hepsi tekbîr getirir,  
Allâh Allâh dedikçe.  
Zikr-i Hakk'a başlandı,  
İsm-i Celâl hızlandı,  
Arş-u A'lâ sallandı,  
Allâh Allâh dedikçe.  
Gönüller şâdân olur  
Kaygudan azâd olur,  
Can mülkü abâd olur  
Allâh Allâh dedikçe.  
Gâfil olma Naci Yâ  
Hakk'ı zikret dâimâ,  
Seni zikreder Hüdâ,  
Allâh Allâh dedikçe.

<sup>330</sup> Benzer şiir ve kasideler için bkz.: Ahmet Karakuş, *Modern Türk Şiirinde Tasavvuf*, (İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2021).



Meclise gelirken gerek dergâha gelemeyen ihvândan gerekse intisâblı olmayan tanıdıklarından birilerini davet ederek onlarla birlikte gelmek.

Dergâhta kontrol altında tutmak şartıyla çocuklarını da zikrullâh meclisine getirmek, onların da istifâde etmelerine yardımcı olmak.

Gireceği mescidin Beytullâh'ın bir şubesi olduğunun, peygamberânın, pîr ve meşâyihın, şühedânın rûhâniyyetinin ve melâike-i kiramın orada hazır bulunduğu bilincinde olarak râbîta ile besmele çekerek, itikâfa niyet ederek<sup>331</sup>, sağ ayakla ve mütevâzi bir şekilde girmek.

Dergâhta ihvândan birileri varsa onlara, yoksa mecliste bulunması muhtemel manevî şahsiyetlere selâm vererek girmek.<sup>332</sup>

Dergâha girdiğinde uygun ve boş olan bir yere oturmak. Kapı önünde veya hizmeti engelleyecek bir yerde oturmamak. Mürşidi tarafından emredilmemişse kendine her zaman oturduğu özel bir yer edinmemek.

Şeyhinin sağını, solunu veya halkanın en önünü meclise gelmesi muhtemel misâfirler, ilâhi grubu, Kur'ân-ı Kerîm okuyacak hâfızlar veya tecrübeli ihvânından şeyh efendinin görevlendirdiği kişilerin oturması için boş bırakmak.

Herhangi bir mazereti yoksa dergâhta bulunduğu süre içerisinde dizde oturmak. Kendisine soru sorulmadıkça veya zaruret olmadıkça konuşmamak, dâimâ râbîta hâlinde zikir ve tefekkür ile meşgul olmak.

Mürşidi dergâha girdiğinde ayağa kalkarak Allâh Teâlâ (c.c.) için hürmette bulunmak. Elini öpmek kastıyla ısrar edip mürşidine eziyet vermemek. Mürşidi oturduktan sonra edeple oturup sohbetini beklemek.

Mürşidine herhangi bir soru sormak veya hâlini arz etmek gerektiğinde en uygun zamanı beklemek. İhvânâttan birileriyle meselesini halletmek mümkünse mürşidini meşgul etmemek.

Mürşidi sohbet ederken kendisini can kulağıyla dinlemek. Sohbet esnâsında soru sormamak. Şayet sormak istediği bir konu var ise sohbet sonrasında uygun bir şekilde sormak.

Sohbet esnâsında zaruret olmadıkça öksürmek, burnunu veya boğazını temizlemek gibi rahatsız edici hareketlerden sakınmak.

---

<sup>331</sup> “Neveytü'l-İ'tikâfe Lillâhi Teâlâ Azze ve Celle: Azîz ve Celîl olan Allah Teâlâ'nın rızası için itikâf'a niyet ettim.”

<sup>332</sup> “Esselâmu Aleynâ mi'r-Rabbînâ ve Alâ İbâdillâhi's-Sâlihîn” diyerek girmek.

Sohbet ve zikrullâh esnâsında ihvânıyla laubâli hareketlerden, şakalaşmaktan ve gülüşmekten sakınmak.

#### 4.1.2. Zikrullâh Esnâsında Uyulması Gereken Âdab

Hâlisiyye mürşidlerine göre zikrullâh ibâdeti bütün ibâdetlerden üstündür. Namaz, oruç, hac gibi yüce dînimizin emirlerinin farz olmasının sebebi o ibâdetlerin bâtınında olan zikrullâh nüktesi sebebiyledir. Bâtınında Allâh Teâlâ (c.c.)'nin zikrinin olmadığı bir ibâdet makbul değildir.<sup>333</sup> Bu sebeple zikrullâha günâhlarına tevbe ederek temiz bir kalp ve temiz bir lisanla başlamalıdır. Nasıl ki namaz ve diğer ibâdetlerimizi Yüce Rabbimizi görüyormuşçasına yapıyorsak, biz onu göremesek de O'nun bizi gördüğünü yakînen hissederek zikrullâh ibâdetini icrâ etmeliyiz. Melâike-yi Kirâm ve bütün enbiyâ ve evliyâullâhın, silsile-i meşâyih-i kirâm efendilerimizin ma'nen zikrullâha iştirâk ettiklerinin bilincinde olarak Yüce Rabbimizi zikretmeliyiz.

Zikrullâhta sesini zikri yöneten şeyhinin veya zâkirinin sesinden fazla çıkmayacak şekilde ayarlamak. Özellikle hanımlar zikir esnâsında seslerini iyi ayarlayarak bina dışına taşıyacak şekilde Şerâat-ı Ğarrâ'ya muhalif düşmemek.

İsm-i şerîfleri yanlış telaffuz ederek mürşidine veya kardeşlerine eziyet vermemek, sanki tek bir kişi okuyormuşçasına hep birlikte âhenk içerisinde söylemek. Ancak sadece ism-i şerîflerin telaffuzlarıyla meşgul olup manâyı elden kaçırmamak da elzemdir. Unutulmamalıdır ki, asıl zikir Cenâb-ı Hakk (c.c.)'in kalpte hatırlanmasıdır. Lisan, kalp ve zihin birlikte zikre iştirâk ederse asıl amaca ulaşılmış olur.

Zikir esnâsında vücudun sadece belden yukarısı, sünnet üzere rüzgârda ekin başaklarının sallanması gibi sallanmalıdır. Boynunu ve başını bedeninden ayrı olarak hareket ettirmemelidir.

Zikrullâhın başlangıcından sonuna kadar gözlerini mutlaka kapalı tutmak, kalbine yoğunlaşmak. Yine zikrin başından duâsının bitimine kadar geçerli bir mazereti olmadıkça, mürşidinden izin almadan halkayı terketmemek. Mecbûren kalkması gerekiyorsa gözleriyle veya kalben mürşidinden izin alarak kalkmak.

Hayri Baba Hazretleri zikrullâh meclisleri ve zikir âdâbı hakkında şunları beyân eder: “Nasıl ki bizler aydınlık bir gecede gökyüzündeki yıldızları göstererek, şu daha parlak, şu ondan da parlak diye tavsîf ediyorsak, semâ ehli de yeryüzünde bulunan zikrullâh meclislerinin ma'nen yaydıkları nûra bakarak, şu meclisin nûru daha parlak, yok şu daha parlak diye

<sup>333</sup> Albayrak, Age., 139.

aralarında konuşarak o meclisleri ziyâret ederler. Bizler görelim veya görmeyelim Cenâb-ı Hak (c.c.)’ın zikir meclislerine olan nazarı, enbiyâ, evliyâ ve melâike-i kirâmın teşrîfleri o meclisleri nurlandırır. Bu nûru gören semâ ehli de o meclisleri sever ve ziyâret ederler.<sup>334</sup> İsm-i şerîfleri telaffuz ederken doğru ve aynı ses seviyesinde, dâimâ sağdan sola doğru, hep birlikte, âhenkle sallanarak zikretmeliyiz ki, dünyâ ve âhîret saâdetimize, feyz-i ilâhîye mazhâr olmamıza vesîle olsun. Allâh Teâlâ (c.c.) kendisini zikredenlerin mübârek isimlerini doğru telaffuz etmesini ister. Garip sesler çıkararak veya ism-i şerîfleri yanlış bir şekilde uzatarak veya kısaltarak okunmasından hoşlanmaz. Bizler kul iken ismimizin yanlış telaffuz edilmesine tahammül edemeyiz. Âlemlerin Rabbinin buna rızâ göstermesi söz konusu olabilir mi?

Seslerimiz ne çok yüksek ne de çok alçak olmalı, “Hayru’l-umûri evsatuhâ: İşlerin en hayırlısı orta halli olanıdır” düsturunca olmalıdır. Henüz zikretmeyi öğrenememiş olup tempoyu bozanlar, ancak kendisi duyacak kadar kısık bir sesle zikretmelidir. Zikirde zâkirbaşının sesini bastırarak kadar sesi yükseltmek doğru değildir.

Zikrullah esnâsında ihvânı birbirlerinin kollarını tutmalarına gerek yoktur. Zikrullâhı yöneten kişi özellikle kol kola tutulmasını istemediyse uygun olan tutmamaktır. Zikir yaparken öne doğru sallanmak yanlıştır. Sağa sola doğru ve de hafif hafif sallanarak zikredilmelidir. Zikir esnâsında elleri çırpma yanlıştır. Bu durum diğer ihvânın huzûrunun bozulmasına da sebep olur.<sup>335</sup>

Hayri Baba Hazretlerinin oğlu Abdükâdir yaşadığı bir olayı şöyle anlatmıştır: “Bir defasında Hayri Baba Hazretleri Malatya’da zikrullâh yaptırıyordu. Baktım ki ihvânın hiç neşesi yok. Âdetâ zoraki zikrediyorlar. Ben de bir ara uyukladım. Zuhuratımda baktım ki halka hâlinde bir dizi ampul var. Babam da o ampulleri kontrol ediyor. Bana dedi ki “Bir de makinist olduğunu söylüyorsun, baksana şu ampullere”. Baktığımda ampullerin içerisinde üç tânesinin içinin kan ile dolu olduğunu gördüm. Onları değiştirmeye çalışırken uyandım. Babam halkadan üç kişiyi çıkarıp onların kenarda oturarak zikre iştirâk etmelerini söyledi. O andan itibaren ihvânın feyzi eski haline döndü. Herkes zevkle zikretmeye başladı. Halkada birisinin kafası bozulunca kendisine kadar gelen feyz öteye geçemediği için diğerlerinin hakkına girmiş ve onların feyzine engel olmuş olur.”<sup>336</sup>

---

<sup>334</sup> Albayrak, Age., 139.

<sup>335</sup> Ögüt, Age., 40.

<sup>336</sup> Albayrak, Age., 64.

#### 4.1.3. Zikrullâh Sonrası Dikkat Edilmesi Gereken Âdâb

Şeyh Efendi veya Zâkirbaşı zikrullâhı bitirdiğinde Hâlisiyye meclislerinde çay ikrâmı yapılır. Bu esnâda mürîdânın aşağıdaki âdâba uymaları tavsiye olunur:

Zikir esnâsında ve sonrasında soğuk su içmemek.

Zikrullâh sonrasında zarûret olmadıkça konuşmamak.

Zikir sayesinde oluşan sekînet halinden istifâde etmek.

Zikir yaparken gördüğü zuhûrâtı<sup>337</sup> şeyhine anlatmak.

Zikrullâhta elde ettiği manevî hâli sonraki günlere taşımak için gayret sarfetmek.

Lâyık-ı vechile zikredemediği için istiğfâr etmek.

#### 4.2. Halka-i Zikrin Yapılışı

Cemaatle yapılan zikrullâha bir Fatihâ, üç İhlâs-ı Şerîf ve bir salevât-ı şerîfe okunup silsile-i meşâyihın ruhlarına hediye edilir: “Hâsıl olan sevâbı Sevgili Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.) Efendimizin mübârek rûh-u şerîflerine, İmâm-ı Ali, İmâm-ı Hasan, İmâm-ı Hüseyin, Şeyh Hasan-ı Basrî, Pîrimiz Abdülkâdir Geylânî Hazretlerinin, Hacı Mustafa Hayri Baba Hazretlerinin ve Hacı Mustafa Yaşar Baba Hazretlerinin mübârek rûh-u şerîflerine ve şeyhimizin rûhâniyyetine ve bunların arasında Tarîkât-ı Âliyye-i Kâdiriyye’den gelmiş geçmiş bil cümle silsile-i meşâyih-i kirâm efendilerimizin ervâh-ı şerîflerine hediye ettim” denir.

Beş dakika تَفَكُّرُ الْمَوْتِ Tefekkür-ül-Mevt/Ölüm hali düşünülür.

Beş dakika الرَّابِطَةُ الشَّرِيفَةُ Râbitâ-i Şerîfe / Cenâb-ı Hakk’tan, şeyhine kadar düşünülür. (Râbita Hayri Baba Hazretlerine yapılır.)

Daha sonra:

”إِلَهِي أَنْتَ مَقْصُودِي وَرِضَاكَ وَإِقَاكَ مَطْلُوبِي وَاعْطِنِي مُحَبَّتَكَ وَ مَعْرِفَتَكَ يَا اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ“ maksûdî ve rızâke ve ligâke matlûbî ve a’tinî muhabbeteke ve ma’rifeteke yâ Allâh (c.c.)” denir.

Sonrasında “Eûzübillâhimineşeytânirracîm Bismillâhirrahmânirrahîm hîn-i bulûğumuzdan (küçük yaşımızdan) bu ana gelinceye kadar elimizden, dilimizden, gözümüzden ve sâir azâ-i cevârihlerimizin cümlesinden, kelime-i küfür, hata, isyan her ne gibi rızâna muhâlif

<sup>337</sup> Zuhûrât: Uyanırken görülen rüya.

amelde bulunduysak, cemiisine nâdim ve pişmân olup bir dahî işlememeye azmen cezmen kast eyledik tövbe Ya Rabbi.” diyerek zikrullâha başlanır.

3 defa “EStağfirullâh” “أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ”

Üçüncüsünde birer kez “أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ يَا مَا لَكَ الْمُلْكِ الْقَدِيمِ” “Ezelî olarak mülkün tek sahibi olan Şâni Yüce Allah’tan (c.c.) mağfîret dilerim.”

“أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ رَبِّ الْبَرَايَى” “Bütün yaratılmışların Rabbi olan Şâni Yüce Allâh (c.c.)’tan mağrifet dilerim.”

“أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ مِنَ الْخَطَايَا” “Bütün hatâ ve kusurlarımdan dolayı Şâni Yüce olan Allâh (c.c.)’tan af dilerim.”

“أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ مِنْ كُلِّ ذَنْبِيَا” “Bütün günâhlarımdan dolayı Şâni Yüce olan Allâh (c.c.)’tan af dilerim.” dedikten sonra 11 defa “أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ دَائِمًا أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ” Allâh Estağfirullâh dâim Estağfirullâh” denilir. Sonunda bir kez “الْعَظِيمِ الْكَرِيمِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ” “Sonsuz azamet ve ikram sahibi, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayan, gerçek hayat sâhibi, bütün yarattıklarının işlerini çeviren, başlangıcı ve sonu olmayan Allâh Teâlâ’dan dâimâ af ve mağfîret dilerim ve günâhlarımdan dolayı ondan beni bağışlamasını isterim” denir.

Daha sonra zikri yöneten kişi “أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ” der. Sonrasında topluca genellikle 21 defa besmele “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” zikri yapılır.

Sonrasında zikri yöneten kişi Eûzü Besmele ile birlikte Fâtihâ-yı Şerîf okur:

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ \* إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ \*

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ \* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ \*

Daha sonra Ahzâb Sûresinin 56. Âyet-i kerimesini okur:

“إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا”

“Allâh ve melekleri, Peygamber’e salât ederler. Ey mü’minler! Siz de ona salât ve tam bir teslimiyetle selâm edin.” Ahzâb, 56)

Sonra bir kez, اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ عَدَدَ كَمَا لَهُ وَكَمَا يَلِيْقُ بِكَمَالِهِ.

“Allâhım, Efendimiz Hz. Muhammed’e ve O’nun âline, Allâh için olan her şey ve Allâh’ın kemâline lâyıq olanlar sayısınca salât ve selâm eyle”

Bir kez, اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى شَمْسِ الصُّحَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ عَدَدَ كَمَا لَهُ وَكَمَا يَلِيْقُ بِكَمَالِهِ.

“Allâhım, kuşluk güneşi gibi parlayan Hz. Muhammed’e ve O’nun âline, Allâh için olan her şey ve Allâh’ın kemâline lâyıık olanlar sayısınca salât ve selam eyle.”

Bir kez, اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى نُورِ الْهُدَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ عَدَدَ كَمَا لِلَّهِ وَكَمَا يَلِيقُ بِكَمَالِهِ

“Allâhım, hidâyet nûru Hz. Muhammed’e ve O’nun âline, Allâh için olan her şey ve Allâh’ın kemâline lâyıık olanlar sayısınca salât ve selam eyle.”

Bir kez, اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى خَيْرِ الْوَرَعِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ عَدَدَ كَمَا لِلَّهِ وَكَمَا يَلِيقُ بِكَمَالِهِ.

“Allâhım, insanların en hayırlısı olan Hz. Muhammed’e ve O’nun âline, Allâh için olan her şey ve Allâh’ın kemâline lâyıık olanlar sayısınca salât ve selam eyle.”

Bir kez, اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى بَدْرِ الدُّجَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ عَدَدَ كَمَا لِلَّهِ وَكَمَا يَلِيقُ بِكَمَالِهِ.

“Allâhım, karanlıkta doğan dolunay gibi parlayan Hz. Muhammed’e ve O’nun âline, Allâh için olan her şey ve Allâh’ın kemâline lâyıık olanlar sayısınca salât ve selam eyle”

وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

“Ve aynı şekilde bu salâtların tümü O’nun ashâbının üzerine olsun, O’nun ve onların tümünün üzerine sayısızca selamlar eyle Yâ Rabbî” denir.

Sonra: “أَفْضَلُ الذِّكْرِ فَاعْلَمَنَّ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” “İyi bil ki, zikrin en faziletlisi “Lâ ilâhe illallâh”tır âyetini okur. Bir miktar “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” kelime-i tevhîd zikri yapılır, sonunda bir defa,

الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَادِقُ الْوَعْدِ الْأَمِينُ

“Hak ve gerçek oluşu apaçık olan yegâne hüküm ve iktidar sahibi olan Allâh’tan başka ilâh yoktur, Emîn/Güvenilir, Va’deinde Sâdık olan Muhammed (s.a.v.) Allâh (c.c.)’ın Resûlüdür” denir.

5/7 kez: “أَنْتَ الْهَادِي أَنْتَ الْحَقُّ لَيْسَ الْهَادِي إِلَّا هُوَ” “Hidâyete erdiren ve Hakk olan yalnız sensin, senden başka doğru yola erdirecek yoktur”, sonunda,

“يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ لَيْسَ الْهَادِي إِلَّا هُوَ” “Ey hidâyete erdirici Rabbim, Ey kendisinden başka hidâyete erdirici olmayan.”

5/7 kez: “يَا سَلَامٌ سَلِّمْ يَا رَبِّ سَلِّمْ” “Ey selâmete erdirici olan Allâhım bizi selâmete erdir, Ey Rabbim ne olur bizi selâmete erdir,” sonunda “هُوَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا” “Hû, sayısız selamlarla birlikte Ey Allâhım!”.

5/7 kez: “يَا رَحِمَ الرَّاحِمِينَ اِرْحَمْنَا” “Ey merhametlilerin en merhametlisi olan Allâhım bize merhamet eyle”, sonunda: “بِحُرْمَتِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ” “Peygamberlerin Efendisi olan Hz. Muhammed (s.a.v.) hürmetine.”

5/7 kez: “يَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ أَكْرَمْنَا” “Ey ikram edenlerin en cömerdi olan Allâhım bize lütfunla ikram eyle,” sonunda: “بِحَاهِ سَيِّدِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ” “Öncekilerin ve sonrakilerin Efendisi (olan Peygamber Efendimizin) yüzü suyu hürmetine...”

Sonra bir miktar: “يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ” “Ey dâimâ gerçek hayat sahibi olan, ey bütün varlığın idâresini yürüten Rabbim,” sonunda, “يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” “Ey Celâl ve ikram sahibi Rabbim.”

Bir miktar: “اللَّهُ” “Allâh” sonunda, “جَلَّ جَلَالُهُ عَمَّ نَوَالُهُ وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ” “Şerefi yüce olan, bütün mahlûkata bol bol rızıklar veren ve kendinden başka ilâh olmayan Allâhım.”

Bir miktar “حَى اللَّهُ - حَى اللَّهُ” sonunda, “جَلَّ جَلَالُهُ عَمَّ نَوَالُهُ وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ” “Şerefi yüce olan, bütün mahlûkata bol bol rızıklar veren ve kendinden başka ilâh olmayan Allâhım.”

Bir miktar: “حَى يَا حَى” “Hay Yâ Hay”

Sonunda “جَلَّ جَلَالُهُ عَمَّ نَوَالُهُ وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ” “Şerefi yüce olan, bütün mahlûkâta bol bol rızıklar veren ve kendinden başka ilâh olmayan Allâhım.”

Bir miktar “هُوَ اللَّهُ” “Hû Hû Allâh” Sonunda “جَلَّ جَلَالُهُ عَمَّ نَوَالُهُ وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ”

“Şerefi yüce olan, bütün mahlukâta bol bol rızıklar veren ve kendinden başka ilâh olmayan Allâhım.”

Bir miktar: “حَى حَى اللَّهُ” “Hay Hay Allâh” sonunda, “جَلَّ جَلَالُهُ عَمَّ نَوَالُهُ وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ”

“Şerefi yüce olan, bütün mahlûkâta bol bol rızıklar veren ve kendinden başka ilâh olmayan Allâhım.” denir.

Sonra bir kez:

هُوَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْمُصْطَفَى هُوَ نَبِيِّ الرِّسَالَةِ وَبَحْرُ الصِّفَا هُوَ جِرَاعُ مَسْجِدٍ وَمِحْرَابٍ وَمِنْبَرٍ، هُوَ أَبُو بَكْرٍ عُمَرُ  
عُثْمَانُ يَا حَيِّدَارُ.

Sonunda, رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ

“Ey Allâh’ım! Risâlet Peygamberi, safâ denizi, mescid, mihrab ve minberlerin nûru olan Habîbin Muhammed Mustafa’ya ve O’nun dört yârı olan Ebubekir, Ömer, Osman ve Haydar/Hz. Ali’ye salât eyle. Allâh’ın rahmeti hepsinin üzerine olsun,” denir.

Sonra üç kez:

أَلْهَمَّ صَلَّى عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ “Allâhım, Efendimiz Hz. Muhammed’e, O’nun âline, ashâbına salât ve selâm eyle” Sonunda: هُوَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا “Ey hidâyet kaynağı Allâhım, aynı zamanda bolca selâmını da ikram eyle,” denir.

Daha sonra üç kez “Tekbîr-i şerîf getirilir.: وَاللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ

Son olarak “aşr-i şerîf” (Genellikle Bakara Sûresinin son iki âyet-i kerimesi (Âmenerrasûlü) okunur ve “zikir duası” yapılarak bitirilir.

## SONUÇ

Sûfiler Allah Teâlâ’ya vâsıl olup dostluğunu kazanmanın yolunun farz ibadetlerin yanı sıra bütün nâfilelerin titizlikle yerine getirilmesinden geçtiğini beyan etmektedirler. Ayrıca mâhiyetinde Allah’ın zikrinin yer almadığı hiçbir ibâdetin Hak katında bir değerinin olmadığı gibi, böylesi bir ibâdetin kulu Allah’a yakınlaştırmasının mümkün olamayacağını belirtmektedirler. Onlara göre zikrullah bütün ibadetlerin özüdür. Allah için yapılan her amel de özünde zikrullahı barındırmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de 292 yerde zikirden bahsedilmesi, Peygamber Efendimizin zikirle ilgili çokça hadis îrâd etmeleri konunun önemini ortaya koymaktadır.

Mutasavvıflar başlangıçta dil ile yapılan zikrin devâmında kalbe intikal edeceğini, sonrasında insan bedeninde yer alan latîfelere sirâyet edeceğini, nihâyetinde ise bütün beden zikri olarak tarif edilen “zikr-i sultânî”ye varılacağını ifade etmektedirler. İşte bu mülâhazaların neticesi olarak Kâdiriyye tarikatında evrâd ve ezkâra çok önem verilmektedir.

Kâdiriyye-i Hâlisiyye meşâyih kendilerine intisâb eden mürîdana üç çeşit zikir telkininde bulunmaktadırlar. Bunlar her müridin yevmî olarak yerine getirmesi gereken virdlerden oluşan ferdî zikirler, haftalık icrâ edilen toplu sohbet ve zikir halkasına icâbet etmek suretiyle gerçekleştirilen toplu zikirler ve mürîdanın istidat ve muhabbeti miktarınca günün her anında yerine getirmesi hedeflenen dâimî zikirlerdir. Ferdî zikirlerin mürşidin telkinine uygun şekilde, mümkünse seher vaktinde yapılması tavsiye olunur. Mümkün olmadığı zamanlarda günün herhangi bir vaktinde mutlaka yerine getirilmesi tavsiye edilir. Toplu zikirler haftada bir veya iki kez yapılır ve mürîdanın mutlaka katılması istenir. Dâimî zikir ise bunların dışında sayısız bir şekilde, mürşidin telkin ettiği bir esmâ varsa onu, yoksa kelime-i tevhid başta olmak üzere esmâü’l-hüsna’dan herhangi birisinin gün boyu zikredilmesidir.

Kâdiriyye Tarikatı Hâlisiyye Şubesi’nde zikir usulü genel anlamda cehrî olmakla beraber ferdî zikirlerin hafî olarak yapılması da söz konusudur. Aynı şekilde nefsanî tariklerin esmâ-i



seb'a usulü esas olmakla beraber rûhânî tariklerin letâif zikri de icrâ olunmaktadır. Dolayısıyla farklı zikir usulleri cem edilmek suretiyle mürîdanın seyr-ü sülükunu daha kısa zamanda ve etkili bir şekilde tamamlaması hedeflenmektedir. Ferdî ve toplu zikirler kuûdî olarak yapılırken toplu zikirler zaman zaman kâiden (ayakta) de yapılır. Zaman zaman zikrullah esnâsında veya esmâ zikirlerinin arasında ilahi ve kasideler söylendiği gibi semâ' şeklinde dönerek zikredildiği de vâkidir. Kâdirî zikir meclisleri tarîkata intisaplı olsun veya olmasın gerek kadirî gerek diğer tarikat mensupları olsun Ümmet-i Muhammed'in tamamına açıktır.

## KAYNAKÇA

Abdülkâdir Geylânî, el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1973 çev. Abdülkâdir Akçiçek, İlahi Armağan, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1988.

\_\_\_\_\_, el-Gunye. Thk. Ferac el-Velid, Bağdad: Mektebetü'ş-Şarki'l-Cedid. el-Gunye li-Tâlibî Tarîki'l-Hak, Mısır, Matbaatu Muhammed Ali Sabîh, 1988, çev. Abdülkâdir Akçiçek, Hakkı Arayanların Kitabı, İstanbul, Sağlam Kitabevi, 1991

Abdulcebbar Kavak. Osmanlı Döneminde Kuzey Irak'ta Tasavvuf 17. Yüzyıl. Ankara, Hermes Ofset, 2016.

Abdülaziz Cumhur. Sultânu'l Evliyâ Hz. Abdülkâdir Geylânî: Asrı, Hayatı, Tarîkatı, Eserleri, İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 1981.

Ahmet Karakuş, Modern Türk Şiirinde Tasavvuf, (İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2021).

Ayhan Selçuk, "Kurtlar Vadisi Irak Filminde Kültürel Ögeler ve Kimlik Sunumları Üzerine Bir İnceleme", İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi 22 (Kış-Bahar), 2006.

Biröl Yıldırım. Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları, 2019.

\_\_\_\_\_, Kemaliyeli (Eğin) Tanınmamış Bir Velî: "Fütûhî Baba" ve "Tuhfetü'l-mecâlis" Adlı Eseri", Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, 2018.

Harîrîzâde Muhammed Kemaleddin. Tıbyânu Vesâili'l Hakâyık fi Beyâni Selâsili't Tarâik. Süleymâniye Kütüphanesi; İbrahim Efendi, No: 430 432, III/I, vr.37, t.y.

Hocazâde Ahmed Hilmî. Hadîkatü'l Evliyâ'dan Silsile i Meşâyih-i Kâdiriyye, İstanbul, Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, H. 1318.

Hüseyin Fevzi Paşa. Ukûdi'l Cevâhir fi Selâsili'l Ekâbir, trc. Melih Yuluğ, İstanbul, Uluçınar Yayınları, 1979.

Hüseyin Vassâf, Sefîne i Evliyâ, Osmanlıca'dan çev. Mehmet Akkuş Ali Yılmaz, İstanbul, Seha Neşriyat, 1990.

İmam Şa'ranî. Tabakâtü'l Kübrâ, trc. Abdülkâdir Akçiçek, İstanbul, Erkam Yayınları, 1986.

İmam-ı Rabbânî, Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhendî. el-Mektûbât, İstanbul, Demir Kitapevi, 1963.

İsa Çelik. Vuslata Davet - Kıırlı Selim Baba Hayatı Ve Tasavvufi Eserleri, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.

İslam Alimleri Ansiklopedisi, t.y., 18 cilt.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı. Osmanlı Tarihi, I XI, 2. bs., Ankara, TTK. Basımevi, 1983.

Mehmet Albayrak, Halisa ve Seçkinleri, Basılmamış Kitap, t.y.

Mehmet Zeki Pakalın. Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul, MEB I III, 2. Bs I, 1971.

Muhammed b. Yahya et-Tâdifî. Kalâidü'l-Cevâhir fi Menâkıbi's-Şeyh Abdilkâdir el-Cîlânî, Kâhire, Matbaa-i Meymene, 1317.

Muhittin Uysal, Tespit veYorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilafı Haberler. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi,1999.

Mustafa Hayri Öğüt. Hacı Mustafa Hayri Baba. İstanbul, Mega Basın Yayın, 2016.

Mustafa Yaşar İşçi Göletderevi, Miftâhu'l-İrşâd, Basılmamış Kitap, t.y.

Nihat Azamat. "Kâdiriyye" İstanbul: DİA, TDV Yayınları, 2001.

Osman Türer. Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, İstanbul, Seha Neşriyat, 1998.

Sadık Vicdânî. Tomâr ı Turûk ı Aliyye: Tarikatler ve Silsileleri, Melâmiyye, Kâdiriyye, Halvetiyye, Sûfi ve Tasavvuf, haz. İrfan Gündüz, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1995.

Selçuk Eraydın. Tasavvuf ve Tarikatlar, 6.bs., İstanbul, İFAV Yayınları, 2001.

Süleyman Uludağ. Abdülkâdir Geylânî. İslâm Ansiklopedisi. (I/234-239) İstanbul, TDV. Yayınları, 1988.

Yaşar Nuri Öztürk. Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar, İstanbul, Sidre Yayıncılık, 1988.

---

# ABDÜLHÂMÎT KİŞK ve FÎ RİHÂBÎ'T-TEFSİR'İNDEKİ METODU

## ABDULHAMIT KIŞK AND HIS METHOD FI RİHABI'T-TAFSİR

**Dr. Cengiz İDER**

Diyanet İşleri Başkanlığı

Bitlis/Tatvan İlçe Müftülüğü

Din Hizmetleri Uzmanı

cengizider13@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9586-647X

**Atıf Gösterme:** İDER, Cengiz, “Abdülhâmit Kışk ve Fî Rihâbî't-Tefsîr'indeki Metodu.” *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2023, (13) s. 71-88

Geliş Tarihi:

18 Ekim 2023

Kabul Tarihi:

21 Aralık 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Tefsir ilminde müfessirin takip ettiği metod önem arz etmektedir. Müfessirlerin menhecini ortaya çıkarmak için birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Bu çalışmalar müfessirin tefsirinde hangi metoda ağırlık verdiğini, hayatı, yaşadığı dönemin tefsirine etkisi, dirayet, rivayet, fikhî, lügavî, bilimsel, itikadî ve tasavvuf gibi birçok konuya açıklık getirmektedir. Bu çalışmada da son dönemlerde yaşamış maddi ve manevi birçok sıkıntı çekmiş olan Abdülhamit Kışk'ın kısaca hayatı ve *Fî Rihâbî't-Tefsîr* 'inde kullandığı metodu incelenmeye çalışılmıştır. Ele aldığımız tefsirinde genel olarak rivayet metodu ağırlıklı olmakla birlikte diğer menhecleri de kullanmıştır. Kışk, Kur'ân'ı Kur'ân'la, sünnetle, tabiin sözüyle açıklamaya çalışmıştır. Bazen de ulemâdan nakiller yaparak tefsir etmeye çalışmış, yeri geldiğinde fikhî konuları da tafsilatlı bir şekilde değerlendirmeye almıştır. Kur'ân ilimlerine de değinen Kışk tefsirinde bilimsel açıklamalara da yer vermiş, yabancı bilimadamlarından alıntılar yaparak âyetleri açıklamaya çalışmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Abdülhamit Kışk, Hayatı, Fî Rihâbî't-Tefsîr, Metod

**Abstract:** In the science of tafsir, the method followed by the commentator is important. Many studies have been done and continue to be done to reveal the method of commentators. These studies clarify many issues such as which method the commentator focused on in his interpretation, his life, the impact of the period he lived in on his interpretation, astuteness, narration, fiqh, linguistics, scientific, belief and Sufism. In this study, we tried to briefly examine the life of Abdülhamit Kışk, who had suffered many material and moral difficulties in recent times, and the method he used in his *Fî Rihâbî't-Tefsîr*. In his tafsir that we have discussed, he generally used the narration method, but he also used other methods. Kishk tried to explain the Quran with the Quran, the Sunnah, and the words of the tabiin. Sometimes he tried to interpret by quoting from scholars, and when necessary, he also evaluated fiqh issues in detail. Kishk also included scientific explanations in his commentary, which also touched upon the sciences of the Quran, and tried to explain the verses by quoting foreign scientists.

**Keywords:** Tafsir, Abdülhamit Kışk, His Life, Fî Rihâbî't- Tafsir, Method

## GİRİŞ

Abdülhamit Kışk 10 Mart 1933 yılında Mısır'ın deniz kıyısında bulunan İskenderiye iline bağlı bulunan Şubrâhîr köyünde dünyaya gelmiştir. Kışk, çocukluğunda bir gözünü, gençlik yıllarında da diğer gözünü kaybetmekle birlikte eğitim hayatına devam etmiştir. 1965 ve 1981 yıllarında iki kere tutuklanan Kışk'e son tutuklanmasından sonra vaaz ve hutbe yasağı getirilmiştir. Kışk, 6 Aralık 1996 yılında secde halinde vefat etmiştir. Hayatına birçok eser, vaaz ve irşad faaliyeti sığdırmıştır. Eserlerinin çoğu vaaz niteliği taşımaktadır. En önemli eseri *Fî Rihâbi't-Tefsîr* adlı tefsir kitabıdır. Tefsirinde bazen âyet âyet tefsir yaparken, bazen de konulu tefsir mahiyetinde âyetleri ele almıştır. Kışk, bazen bir sûreyi bitirmeden diğer sûreye geçerek tefsir yapmaktadır. Kışk, tefsirinde ağırlık olarak rivayet metodunu, bunun yanında dirayet metodunu da kullanmaktadır. Kışk, eserinde dirayetin alt başlıkları sayılan fikhî, lügavî, bilimsel gibi konulara da yer vermektedir. Kışk, bir sûrenin tefsirine geçmeden önce çoğunlukla sûrenin değişik isimlerini, âyet, kelime ve harf sayısını vermektedir. Bununla birlikte Kışk, sûrenin tefsirine Mekkî mi? Medenî mi? olduğunu, fevâsileye, faziletini, sûrenin içeriğini kısaca aktarma ve bazı kelimelerin lügat anlamlarını verme gibi özellikleri zikrederek başlamaktadır. Tefsirinde Kur'ân ilimlerini de detaylı bir şekilde ele almaktadır. Muhkem-müteşâbih, esbâbu'n-nüzûl, nâsîh-mensûh, müşkilü'l-Kur'ân, icâz vb. konuları ilgili âyetlerin tefsiri esnasında ele almaktadır. 9 cilt olarak basılan bu tefsir kitabı, pdf olarak 30 ayrı bölüm şeklinde de bulunmaktadır.

Kışk'in vaaz ve nasihat konularında kaleme aldığı birçok eseri ile birlikte, kürsülerde verdiği vaazların da tefsirinde etkili olduğu, dolayısıyla tefsirini bir vaaz havasında yazdığını söylemek mümkündür.

### 1. Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Kışk, altı kardeşin üçüncüsü, fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.<sup>1</sup> Sağlıklı bir şekilde dünyaya geldiğini belirten Kışk, altı yaşında iken gözlerindeki rahatsızlıktan dolayı köydeki berbere götürüldüğünü, gözlerine çekilen sürmeden dolayı sol gözünü kaybettiğini anlatmaktadır.<sup>2</sup> Daha sonra diğer gözünü de on yedi yaşlarında iken kaybettiğini dile getirmektedir.<sup>3</sup> Kışk, babasının ve dedesinin dünya namına bir şeylerinin olmadığını, ancak köydeki çocuklara Kur'ân öğrettiklerini aktarmaktadır.<sup>4</sup> Kendisinin de on yaşına girmeden önce

<sup>1</sup> Abdulhamit Kışk, *Kıssâtu eyyâmî müzkirât eş-Şeyh* (Kahire: el-Muhtârû'l-İslamî, ts.), 7.

<sup>2</sup> Kışk, *Kıssâtu eyyâmî müzkirât eş-Şeyh*, 7.

<sup>3</sup> Kışk, *Kıssâtu eyyâmî müzkirât eş-Şeyh*, 21.

<sup>4</sup> Kışk, *Kıssâtu eyyâmî müzkirât eş-Şeyh*, 7.

Kur'ân'ı ezberlediğini ifade etmektedir.<sup>5</sup> İlkokul üçüncü sınıfta iken yaz tatilini geçirmek üzere şehir merkezine gittiğini, burada arkadaşlarla konuşurken kim şehirdeki camilerin birinde vaaz verecek şeklinde bir soru sorulduğunu, arkadaşlar içerisinde 'bunu ben yapabilirim diye cevap verdiğini' ve ilk vaazını burada verdiğini anlatmaktadır. Kışk, on üç yaşına geldiğinde Kur'ân'ı ezberlemiş bir şekilde İskenderiye'deki okula gittiğini belirtmektedir.<sup>6</sup> Kışk, 1952 yılında babasını kaybettiğini, daha sonra Kahire'ye gittiğini söylemektedir.<sup>7</sup> Kışk, Ezher üniversitesinde usûlü'd-dîn fakültesini bitirerek mezun olmuştur.<sup>8</sup> Kışk, 1961 yılında Mescidü't-tehân'da göreve başlamış, 1962'de Mescidü'l-munûf'ta devam etmiştir.<sup>9</sup> 1965 yılında yakalanıp iki buçuk yıl tutuklu kaldıktan<sup>10</sup> sonra vaaz ve hutbe görevine dönmüştür.<sup>11</sup> Yirmi yılı aşkın bir süre 'Aynu'l-hayat adlı camide bu görevi yerine getirmiştir. 1981 yılında tekrar tutuklanmış, bu yakalanmada kendisine da'vet ve hutbe yasağı gelmiş ve vefat edene kadar da artık bu göreve dönmemiştir.<sup>12</sup> Kışk, 6 Aralık 1996 yılında secde halinde iken hayatını kaybetmiştir.<sup>13</sup> Hayatına camilerde okuduğu dört yüz otuz beş hutbe, üç bin ders ve yüzün üzerinde eseri sığdırmış, bunların en önemlisi ise dokuz ciltlik *Fî Rihâbi't-tefsîr* adlı eseridir.<sup>14</sup>

Eserlerinden bazılarını şöyle sıralayabiliriz;

- a) Tarîku'n-necât
- b) el-Butûle fî zilli'l-'akide
- c) Riyâdü'l-cenne
- d) Nefehât mine'd-dirâsâti'l-İslamiyye
- e) Binâu'n-nüfûs
- f) Ashâbu'n-nüfûsi'l-mutmainne
- g) Hayâtü'l-insan
- h) Me'a't-tevhid ve'l-ahlâk
- i) el-Yavmü'l-'ışk
- j) Suver min 'azameti'l-İslâm

<sup>5</sup> Mahmud Halil, "el-Mücteme'a mecelletü'l-Müslimîn fî enhâi'l-'âlem", Mektebetü'r-Riyâd, 1230 (1996), 36.

<sup>6</sup> Kışk, *Kıssâtu eyyâmî müzkirât eş-Şeyh*, 8.

<sup>7</sup> Kışk, *Kıssâtu eyyâmî müzkirât eş-Şeyh*, 15.

<sup>8</sup> Halil, "el-Mücteme'a", 36.

<sup>9</sup> Halil, "el-Mücteme'a", 36.

<sup>10</sup> Kışk, *Kıssâtu eyyâmî müzkirât eş-Şeyh*, 128.

<sup>11</sup> Halil, "el-Mücteme'a", 36.

<sup>12</sup> Halil, "el-Mücteme'a", 36.

<sup>13</sup> Halil, "el-Mücteme'a", 36.

<sup>14</sup> Halil, "el-Mücteme'a", 38.

- k) İrşâdü'l-'ibâd
- l) Edvâun mine'ş-şerî'ati'l-ğerrâ
- m)el-Be'as ve'l-cezâ
- n) Şifâü'l-kulûb ve daha birçok eseri bulunmaktadır.<sup>15</sup>

## 2. Tefsirindeki Metodu

Kişk, tefsirinin mukaddimesinde maddiyatın maneviyatın önüne geçtiğini, insanların dünya ile meşgul olduklarını, fitnelerin çoğaldığını, kalplerin karardığını belirtmektedir. Bu tefsirin de basiret sahibi olanlara bir kolaylık olacağını dile getirmektedir.<sup>16</sup> Kişk bir sûrenin tefsirine geçmeden önce sûre hakkında varsa isimleri, âyet, kelime ve harf sayısı, sûrenin fazileti, sûreden kast edilen, Mekkî mi? Medenî mi? olduğu, müteşâbihât âyetlere, sûrenin kendinden önceki sûre ile olan münasebeti, bazı sûrelerin başında 'fevâsile' başlığıyla âyetlerin hangi harfle bittiğini ve hakkındaki hadisler gibi birçok ayrıntıya değinmektedir.<sup>17</sup> Kişk, tefsirinde rivayet metodunu ağırlık olarak kullanmakla birlikte, dirayet yöntemini de kullanmaktadır. Tefsirinde fikhî konulara, lügavî açıklamalara da yer vermektedir. Ancak Kişk, tefsirinde çoğu zaman âyet âyet tefsir yaparken, bazen de her âyeti tefsir etmediği de gözlerden kaçmamaktadır. Kişk, bir sûrenin tamamını tefsir etmeden başka bir sûrenin tefsirine de geçtiği sıklıkla görülmektedir. Örneğin Maide sûresini 69. âyete kadar açıkladıktan sonra En'am sûresine geçiş yaparak bu sûrenin de 34. âyetinden başlamaktadır.<sup>18</sup> Kişk'in kaleme aldığı ve en önemli eseri konumunda görünen tefsiri 9 cilt olmakla birlikte, pdf olarak 30 ayrı bölüm olarak bulunmaktadır. Çalışmamızda pdf olarak 30 ayrı bölüm halinde mevcut olanından yararlandık.

### 2.1. Tefsirin Rivayet Yönü

Kişk tefsirinde ağırlıklı olarak rivayet yöntemini kullanmaktadır. Örneğin Fatıha sûresininin tefsirini yaparken, âyetlerin açıklanması, fazileti ve başka yönleriyle ilgili birçok rivayet naklederek tefsir yapmaktadır.<sup>19</sup> Bununla birlikte Besmelenin tefsirini yaparken, besmelesiz başlanılan işlerin bereketten yoksun olduğunu bildiren hadisi,<sup>20</sup> abdeste başlarken

<sup>15</sup> Abdulhamit Kişk, *Ahlisi'l-'amel* (Kahire: el-Mektebü'l-Mısriyyi'l-Hadis, 1980), 77.

<sup>16</sup> Abdülhamit Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr* (Kahire: el-Mektebü'l-Mısriyyi'l-Hadis, ts.), 1/10.

<sup>17</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 3/542.

<sup>18</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 103-104.

<sup>19</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/56.

<sup>20</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Zeylaî, *Tahrîci ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkı'a fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî* (Riyad: Dar İbn Huzeyme, 1993), 1/22.

besmele getirmenin önemi hakkındaki hadisi,<sup>21</sup>yeme-içme esnasında besmele getirmenin önemi ve daha birçok konuyu dile getirerek, besmelenin önemi üzerinde durmaktadır.<sup>22</sup> Kışk bütün sûrelerin tefsiri esnasında Fatiha sûresi gibi sûrenin rivayet yönü üzerinde epey durmaktadır. Bu da tefsirinin rivayet yönünü öne çıkarmaktadır.

### 2.1.1. Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir Etmesi

Kışk, birçok müfessir gibi Kur'ân'da mücmel olarak zikredilen bazı konuların Kur'ân'ın başka bir yerinde başka bir âyetle açıklanmasına değinmektedir. Bir örnek verecek olursak, Kışk, Fatiha sûresinde geçen *صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ* “*Nimete erdirdiğin kimselerin yoluna; gazaba uğrayanların, ya da sapıtanların yoluna değil.*”<sup>23</sup> âyeti Nisa sûresinde geçen *وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ* “*Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar Allah'ın nimetine eriştirdiği peygamberlerle, dosdoğru olanlar, şehidler ve iyilerle beraberdirler. Onlar ne iyi arkadaşlardır!*”<sup>24</sup> âyetiyle açıklamıştır. Kışk, Fatiha sûresinin 7. âyetini tefsir ederken, ‘Nimet verilen kişiler burada zikredilmemiştir. Bu âyetin cevabını yine Kur'ân'ın kendisi Nisa sûresinin 69. âyetinde vermektedir. Böylece Allah Teâlâ Kur'ân'ı yine Kur'ân'la açıklamıştır.’ demektedir.<sup>25</sup>

### 2.1.2. Kur'ân'ı Sünnet'le Tefsir Etmesi

Kışk, tefsirinde başvurduğu yöntemlerden biri de Kur'ân'ın sünnetle tefsiridir. Kışk, Nur sûresinde geçen *الرَّانِيَةَ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ* “*Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini konusunda o ikisine acımayın. Onların ceza görmesine, inananlardan bir topluluk da şahit olsun.*”<sup>26</sup> âyetini tefsir ederken, âyetin anlamının genel olduğunu evli olanların recm edilmesi gerektiğini hadislerle açıklamaktadır.<sup>27</sup> Kışk, konuyu detaylı bir şekilde beyan ettikten sonra, evli olanların üç şartla recm edilmesini gerektiğini; birincisi akıl ve baliğ olması, ikincisi hür olması ve son olarak da sahil bir nikahla evlenmiş olması gerektiğini belirtmektedir. Bu şartları taşıyanların hadislerle

<sup>21</sup> Muhammed b. İsa b. Sevrete b. Musa ed-Dehhak et-Tirmizî, *Sünen et-Tirmizî* (Mısır: Matbaa Mustafa el-Babî, 1975), Teharet, 20, (No:25).

<sup>22</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/57.

<sup>23</sup> Bakara, 1/7.

<sup>24</sup> Nisa, 4/69.

<sup>25</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/73.

<sup>26</sup> Nur, 24/2.

<sup>27</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 18/238.

delil getirerek recm edilmesi gerektiğini bildirmektedir. Kişk, Ebû Hüreyre'den rivayet edilen 'Müslümanlardan bir adam Peygamberimiz (s.a.v) mescitte iken geldi. 'Ya Resulellah ben zina ettim.' Peygamberimiz yüzünü çevirdi. Adam 'Peygamber'in yüzüne doğru gelerek 'Ben zina ettim' bu sözünü dört defa tekrarlayıp kendi nefesine karşı şahitlik ettikten sonra Peygamberimiz ona 'deli misin?' dedi. Adam 'hayır' 'evli misin' adam 'evet' cevabını verince Peygamberimiz 'gidin onu recm edin' buyurdu'<sup>28</sup> hadisini nakletmektedir.<sup>29</sup> Yine İbn Abbas Hz. Ömer'in hutbesinde 'Peygamber hak ile gönderildi. Kitap da hak ile nazil oldu. Recm âyeti de indi ve biz onu okuduk ve uyguladık. Peygamber de recm ederdi biz de recm ettik. Şayet uzun zaman geçtikten sonra Ömer Kur'ân'a ekleme yaptı endişesi olmasaydı ekleyecektim. Delil, hamilelik ve itiraf gibi açık beyyineler olsa recm haktır.' dediğini nakletmektedir.<sup>30</sup> Kişk, mütevatir sünnetle recmin sabit olduğunu söyleyerek, Kur'ân'ı sünnetle açıklama metoduna başvurmaktadır.<sup>31</sup>

### 2.1.3. Kur'ân'ı Sahabe Sözü İle Tefsir Etmesi

Kişk, tefsirinde başvurduğu yollardan birisi de âyetleri sahabeden nakledilen rivayetlerle açıklamasıdır. Buna bir örnek verecek olursak, Tekvir sûresinde geçen وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ “Canlar bedenlerle birleştirildiği zaman;”<sup>32</sup> âyeti tefsir ederken Hz. Ömer'den rivayet edilen يُفْرَنُ بَيْنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ مَعَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ فِي الْجَنَّةِ وَيُفْرَنُ بَيْنَ الرَّجُلِ السُّوءِ مَعَ الرَّجُلِ السُّوءِ فِي النَّارِ ‘Cennette iyi insanların iyi insanlarla yakınlaşması ve cehennemde de kötü insanların kötü insanlarla yakınlaşmasıdır.’<sup>33</sup> şeklindeki tefsiri nakletmektedir. Kendisi de âyetin tefsirinde ‘herkesin benzeriyle toplanması, birleşmesi ve yakınlaşması’ açıklamasını yapmaktadır.<sup>34</sup>

### 2.1.4. Kur'ân'ı Tabiîn Sözü İle Tefsir Etmesi

Kişk, tefsirinde tabiînden nakiller yaparak da tefsir yapmaktadır. Kaf sûresinde bulunan أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ “Onlar, üstlerindeki göğü nasıl yapmışız, süslemişizdir bir bakmazlar mı? Onda hiçbir çatlak da yoktur.”<sup>35</sup> âyetini açıklarken, Mücâid b.

<sup>28</sup> Ebû'l-Hasan b. el-Haccac Ebû'l-Hasan en-Nisaburî Müslim, *Sâhîh müslim el-muhtasâr* (Beyrut: Darû'l-Fikir, 2003), Kitabu'l-Hudud, 5, (No:1691).

<sup>29</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 18/238.

<sup>30</sup> Abdalbaki Muhammed Fuat, *el-Lu'luu ve'l-mercân* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1990), Kitabu'l-Hudud, 4, (No:1101).

<sup>31</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 18/239.

<sup>32</sup> Tekvir, 81/7.

<sup>33</sup> Şehabeddin Ebi'l-Fadl Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Hacer İbn Hacer el-Askalânî, *Tağlîku't-ta'lik alâ sahihi'l-buhârî*, ed. Said Abdurrahman Musa el-Kaznî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1984), 4/362.

<sup>34</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 30/54.

<sup>35</sup> Kaf, 50/6.



Cebr (ö.103/721) tarafından yapılan tefsiri nakletmektedir. Mücâhid ise **مِنْ فُرُوجٍ** kelimesini ‘İçinde herhangi bir çatlığın olmadığını’ şeklinde açıklamaktadır.<sup>36</sup> Kişk de yaptığı bu nakille<sup>37</sup> tabiinden yapılan tefsiri önemseydiğini ve başvurduğunu ortaya koymaktadır.

## 2.2. Tefsirin Dirayet Yönü

Kişk, tefsirinde ağırlıklı olarak rivayet metodunu tercih etmesine rağmen, bazen de dirayet metodunun yöntemleriyle tefsir yapmaya çalışmıştır. Örneğin Hz. Adem’in (s.a.v.) yaşadığı cennet ve bu cennette yediği meyve ile ilgili olarak da ‘Hz. Adem (s.a.v.) için yasaklanan ağaç hakkında ne Kur’ân ne de sünnette bir şey açıklanmamıştır. Bu konuda yapılan açıklamalar, sabit olmayan kaynaklardan nakledilmektedir. Allah Teâlâ’nın bu ağacın cinsini açıklamamasındaki hikmetlerden birisi de insanların yemekten kendilerini alıkoymamasıdır. Eğer Allah açıklamış olsaydı insanlar ağaç hakkında kötü düşüneceklerdi ve meyvesinden yemeyeceklerdi. Halbuki bu konuda ağacın herhangi bir sorumluluğu bulunmamakta, sadece ilahî imtihanın gerçekleşmesinde bir araçtır.’<sup>38</sup> şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Kişk, devamında ‘Ayakları kaymış ve kalemleri yanlış yazmış olanların iddia ettiği kötülük ağacı veya cinsellik ağacı olduğunun da sahih olmadığını’ söylemektedir. ‘Çünkü Arap lügatı bu yapılan yorumlar konusunda yanıldıklarını göstermektedir. Bu ve benzeri mecaz yorumlara ancak asli olan manayı ifade etmeyi engelleyecek bir karinenin olmasından sonra başvurulabileceğini’ belirtmektedir. Burada ise Allah açıkça âyette **فَأَكَلَا مِنْهَا** “*Bunun üzerine ikisi de o ağacın meyvesinden yedi.*”<sup>39</sup> demektedir.<sup>40</sup> Kişk burada yapılan değerlendirmelerin yersiz olduğunu açıkça beyan etmekte ve yapılan bu tür tefsirlere karşı olduğunu göstermektedir. Kişk, Hz. Adem’in yaşadığı cennet ile ilgili de âlimlerin farklı görüşler dile getirdiğini örneğin göklerde olduğunu, yerde yüksek bir yer olduğunu veya yeryüzündeki farklı bir yer olduğunu savunanların olduğunu nakletmektedir. Daha sonra kendisi de nefsine bu ihtilafların sebebi hakkında soru sorduğunu ve bu gibi faydasız nakillerden uzak durulması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>41</sup> Allah Teâlâ’nın Hz. Adem’in yaşadığı cenneti Kur’ân’ı Kerim’de **إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى** “*Doğrusu cennette ne acıkırsın, ne de çıplak kalırsın; orada ne susarsın ne de güneşin sıcaklığında kalırsın*” dedik.<sup>42</sup> bu şekilde vasıflandırdığını

<sup>36</sup> Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsîr Mücâhid*, ed. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Niyîl (Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîs, 1989), 1/613.

<sup>37</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 26/263.

<sup>38</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/146.

<sup>39</sup> Ta-ha, 20/121.

<sup>40</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/146.

<sup>41</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/146.

<sup>42</sup> Ta-ha, 20/118-119.

aktarmakta, bu şekilde inanılması ve ibret alınması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>43</sup> Kışk, tefsirinde ulemânın görüşlerini naklettikten sonra zaman zaman kendi düşüncesini de dile getirmekten geri kalmamıştır. Bu da rivayet yöntemiyle birlikte dirayet yöntemini de kullanmasına sebep olmuştur.

### 2.3. Tefsirin Fıkhî Yönü

Kışk, tefsirinde fıkıh konularında açıklamalar yaparak da tefsir yapmaktadır. Bir örnek verecek olursak Maide sûresindeki “*Ey İnananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, -başlarınızı meshedip- topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüpseniz yıkayıp temizlenin; şayet hasta veya yolculukta iseniz veya ayak yolundan gelmişseniz yahut kadınlara yaklaşmışsanız ve su bulamamışsanız temiz bir toprağa teyemmüm edin, yüzlerinizi, ellerinizi onunla meshedin. Allah sizi zorlamak istemez, Allah sizi arıtırıp üzerinize olan nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.*”<sup>44</sup> âyetini tefsir ederken, abdest ile ilgili birçok konuya değinmektedir. Abdestin farzlarını dile getirirken Şafî, Hanefî ve Malikî mezhebindeki farzları aktararak tefsir yapmaktadır.<sup>45</sup> Daha sonra Şafî mezhebine dönerek niyet ve tertibin de farz olduğunu deliller sunarak dile getirmektedir. Kışk, niyet konusunda *إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ* ‘Ameller niyete göredir.’<sup>46</sup> hadisini, tertip konusunda da *أَبْدَأُوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ* ‘Allah’ın başladığıyla siz de başlayın.’<sup>47</sup> hadisini delil getirerek farz olduklarını söylemektedir.<sup>48</sup> Daha sonra epey tafsilatlı bir şekilde abdestin sünnetlerine değinmekte, ardından abdesti bozan şeylerin üzerinde durmaktadır.<sup>49</sup> Kışk tefsirinde fıkıh boyutu da gerektiğinde detaylı bir şekilde ele almıştır.

### 2.4. Tefsirin Bilimsel Yönü

Kışk, bazen âyetlerin tefsirinde bilimsel verilere de yer vermiştir. Örneğin Kışk, Gâşiye sûresinde bulunan *أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ* “*Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl*

<sup>43</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/146.

<sup>44</sup> Maide, 5/6.

<sup>45</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 6/38.

<sup>46</sup> Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmet b. Abdulhalim el-Haranî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (S. Arabistan: Mecme'u el-Melik Fehd, 1995), 18/24.

<sup>47</sup> Ebû Abdîrrahman Ahmet b. Şuayb b. Ali el-Hurasânî en-Nesâî, *el-Müctebî mine's-sünnen, es-sünnenü's-süğrâ*, thk. Abdulfettâh Ebû Gûdde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslamiyye, 1986), Menâsiki'l-Hac,168, (No:2970).

<sup>48</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 6/38.

<sup>49</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 6/40-41.

*dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?*<sup>50</sup> âyetleri tefsir ederken, bilimsel verilerle açıklama yapmaya çalışmaktadır. İlk önce ulemânın develer hakkında ‘Bu hayvanların çölün sert iklimine, sıcaklığın aşırı olmasına ve suyun az olmasına rağmen mükemmel bir şekilde uyum sağladıklarını dile getirdiklerini’ beyan etmektedir.<sup>51</sup> Daha sonra Kışk, devenin ‘Kumlardan muhafaza için kulaklarının ufak olduğunu, burunlarının da yarık şeklinde olduğunu bunun da kum fırtınalarından onu koruduğunu ve gözlerinin de iç içe geçen uzun kirpiklerle tehlike esnasında otomatik kapandığını’ belirtmektedir.<sup>52</sup> Kışk devamında UNESCO misyonu tarafından yapılan araştırmalar Courier dergisinde 1955 yılındaki sayısında özetle ‘Develerin diğer memelilerin ötesinde su olmadan yaşadığı, devenin su depolama sözüne gelince de Nelson ve arkadaşlarının çalışmalarının bu görüşü çürüttüğünü ve mide duvarındaki sulu keseler ise midede depolanan su miktarını karşılayamadığını’ söylediklerini nakletmektedir.<sup>53</sup> Kışk, ‘Devenin sırrının burnunda olduğunu, garip nefes alma şekliyle suyu muhafaza ettiğini, burnundaki iç astarın kırışık, yani: alanı geniştir ve astar geceleri nefesin nemini emdiğini ve suyun dışarı çıkmasını engellediğini’ söylemektedir. Ayrıca devenin gece vücut sıcaklığının 8 santigrat derecenin altına düştüğünü ve bu şekilde devenin suyu tuttuğunu ifade etmektedir. Kışk, devenin su tasarrufunda başvurduğu başka bir yönteminde bulunduğunu onun da ‘Deve gündüzleri sıcak havalarda vücut ısısını 40 dereceye kadar yükselttiğini ve sıcaklığın şiddetini hissetmediğini dolayısıyla suya fazla ihtiyaç duymadıklarını’ aktarmaktadır. En sonunda develerin gerektiğinde deniz suyunu da içebildiklerini ve bu özelliğin sadece develerde olduğunu belirtmektedir.<sup>54</sup> Kışk göklerin, dağların ve yerin yaratılmasını anlatan sonraki âyetlerin tefsirine birinci cildin 112. sayfasında değinmektedir. Kışk, bunların yaratılışındaki hikmetleri saydıktan sonra Dr. Fran Allen tarafından yapılan araştırmayı nakletmektedir. Kışk, Farnk’ın dünyayı olduğu gibi yaratmasındaki mükemmel hikmeti ‘Dünya ay kadar küçük olsaydı, hatta çapı bugünkü çapının dörtte biri olsa onu çevreleyen hava ve su zarfları ve içindeki sıcaklık ölümcül bir dereceye ulaşacaktı. Yine dünyanın çapı şimdiki çapının iki katı olsaydı, yüzey alanı dört katına çıkar, cisimler için çekim kuvveti iki katına çıkar ve buna bağlı olarak atmosferin yüksekliği azalır ve atmosferik basınç bir kilogramdan iki kilograma yükselirdi. Santimetre kare başına kilogram ve bunların dünya yüzeyindeki yaşam üzerinde derin bir etkisi olacaktı. Dünya, yoğunluğunu koruyarak güneş büyüklüğünde olsaydı,

---

<sup>50</sup> Gâşiye, 88/17-20.

<sup>51</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 30/142.

<sup>52</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 30/142.

<sup>53</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 30/143.

<sup>54</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 30/45.

üzerindeki cisimler için çekim kuvveti yüz elli kat artacak ve atmosferin yüksekliği beş yüz mil yerine dört mile inecek ve buharlaşma suyun taşınması imkansız hale gelecekti ve atmosferik basınç santimetre kare başına yüz elli kilogramın üzerine çıkacaktı. Bu da yaşamayı imkansız kılacaktı. Ancak dünyanın bugünkü büyüklüğü, güneşe olan uzaklığı ve yörüngesindeki hızıyla canlıların yaşamlarını idame etmeleri için mükemmel bir şekilde dizayn edilmiştir.<sup>55</sup> Kışk'ın tefsirinde bazen buna benzer bilimsel açıklamaların olduğunu ve Kışk'ın bilimsel tefsire önem verdiğini söylemek mümkündür.

## 2.5. Sûrelerin Değişik İsimlerini Vermesi

Örneğin Fatiha sûresinin tefsirine başlamadan önce 'Fatiha sûresinin isimleri' diyerek başlayıp, el-Fatiha, Ümmü'l-kitap, el-Hamd, eş-Şifâ, el-Vafiye, el-Kafiye, Esâsu'l-Kur'ân, Sûretu's-salât, es-Sab'u'l-mesânî, Sûretu's-senâ, er-Rakiyye ve Ümmü'l-Kur'ân gibi isimlerini zikretmektedir.<sup>56</sup>

## 2.6. Âyet, Kelime ve Harf Sayısı Vermesi

Kışk, bir sûreye başlamadan önce genellikle âyet, kelime ve harf sayısını vermektedir. Örneğin Enfal sûresinin başında yetmiş beş âyet, bin yüz doksan beş kelime ve beş bin iki yüz seksen harf olduğunu bildirmektedir.<sup>57</sup>

## 2.7. Sûrelerin Faziletini Zikretmesi

Kışk, sûrenin fazileti hakkındaki hadisleri zikretmektedir. Örneğin Fatiha sûresinin fazileti hakkında Ebû Said İbn Mualla'dan rivayet edilen 'Ben namaz kıldığım esnada Peygamber (s.a.v.) beni çağırdı. Cevap vermedim, daha sonra 'Ya Resûlellah namaz kılıyordum' dediğimde Bana 'Ey İman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun.'<sup>58</sup> âyetini okuduktan sonra 'Mescitten çıkmadan önce ben sana Kur'ân'ın en büyük sûresini öğreteceğim.' dedi. Ellerimi tuttu çıkmadan önce 'Ya Resûlellah bana en büyük sûreyi öğretecektiniz' dedim. Bana الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي، 'O sûre el-Hamdu lillahi Rabbi'l-'Alemîn, namazda tekrar olunan yedi âyet ve bana verilen Kur'ân-ı Azîm'dir.' diye buyurdu.<sup>59</sup> şeklindeki hadisi zikretmektedir.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/112-113.

<sup>56</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/55.

<sup>57</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, cüz, 9/1437.

<sup>58</sup> Ts., Enfal, 8/195.

<sup>59</sup> Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Ce'fi el-Buhârî, *Sahihu'l-buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır (b.y.: Dâru Tukû'n-Necât, 2001), "Kitap Fedaili'l-Kur'ân" Bab 9, Hadis no: 5006.

<sup>60</sup> Kışk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/55.

## 2.8. Sûrenin Mekkî ve Medenî Olduğunu Zikretmesi

Kişk, sûrelerin başında Mekkî ve Medenî olduğunu belirtmektedir. Örneğin Bakara'nın Medenî, Araf sûresinin Mekkî olduğunu dile getirmektedir.<sup>61</sup> Diğer sûrelerde de aynı yolu izlemektedir.

## 2.9. Fevâsile'ye Yer Vermesi

Kişk, bazı sûrelerin başında sûre ile ilgili bilgi verirken, 'Mecmu' âyetlerinin fasılları' başlığıyla konuya değinmektedir. Örneğin Al-i İmrân sûresinin başında da aynı başlıkla (lâm, kâf, dal, hemze, tı, nûn, bâ, mîm ve râ) harflerini vermektedir. Kâf'ın ذُوْقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ "Tadin yangın azabını"<sup>62</sup> âyetinde bulunduğunu, hemzenin de sadece üç âyetin sonunda bulunduğunu dile getirerek açıklama yapmaktadır.<sup>63</sup> Böylece Kişk, âyetin hangi harfle bittiğine değinmekte ve okuyucuyu bu konuda bilgilendirmektedir.

## 2.10. Sûrenin İçeriğini Kısaca Açıklaması

Kişk, tefsirinde sûrenin tefsirine geçmeden önce üzerinde durduğu konulardan biri de kısaca sûrenin içeriğini kısaca beyan etmesidir. Örneğin Ra'd sûresinin başında 'Maksudu's-sûreti' başlığıyla sûrenin tevhidin delillerini, yeryüzü ve gökyüzünün yaratılmasını, sular, ağaç ve meyvelerin çıkarılmasını, kafirlerin tehdit edilmesini, anne rahminde çocuğun yaratılma evrelerini, günlerde ve zamandaki uzatılma ve kısaltmalar gibi konulardan bahsettiğini<sup>64</sup> açıklamaktadır.

## 2.11. Kelimelerin Lügat Anlamını Vermesi

Kişk, bazen tefsire geçmeden önce kelimelerin sözlük anlamlarını vermektedir. Örneğin Kişk, Zariyat sûresinde 'Me'ani'l-müfredat' başlığıyla kelimelerin anlamını vermektedir. Örneğin وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ "Göğü, gücümüzle Biz kurduk; şüphesiz biz onu genişleticiyiz."<sup>65</sup> âyetinde bulunan بِأَيْدٍ kelimesini بِقُوَّةٍ olarak açıklamakta, لَمُوسِعُونَ kelimesini de genişlik ve güç olarak beyan etmektedir. Kişk bir sonraki âyet olan وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ "Yeryüzünü biz yayıp döşedik: Ne güzel döşeyiciyiz!"<sup>66</sup> âyetinde geçen فَرَشْنَاهَا kelimesini, hayatın üzerinde devam edebilmesi için yaydık şeklinde açıklamaktadır. Kişk, فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا

<sup>61</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/75;8/1291.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân, 3/181.

<sup>63</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 3/542.

<sup>64</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 13/30.

<sup>65</sup> Zariat, 51/47.

<sup>66</sup> Zariat, 51/48.

ذُنُوبًا مِثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونَ “Zulmedenlerin, geçmiş arkadaşlarının suçlarına benzer suçları vardır; cezalarını Benden acele istemesinler.”<sup>67</sup> âyetinde geçen ذُنُوبٍ kelimesini azaptan bir pay olarak beyan etmektedir. <sup>68</sup> Kışk, birçok sûrede aynı yolla kelimelerin anlamını vermektedir.

### 3. Tefsirinde Değindiği Bazı Kur’ân İlimleri

#### 3.1. Muhkem-Müteşâbih

Kışk, sûrenin tefsirine başlamadan önce bazı sûrelerin içerdiği müteşâbih âyetlere de değinmektedir.<sup>69</sup> Al-i İmran sûresinin başındaki âyetleri tefsir ederken, muhkem ve müteşâbih konularını zikrederek konu hakkındaki görüşlerini belirtmektedir. Muhkemin bir şeyin sağlamaştırılması olarak, müteşâbihi ise bazı bölümlerinin bir birine benzediği şeklinde açıklamaktadır.<sup>70</sup> Ayrıca muhkemin ‘içinde ihtilaf olmayan, manası zahir olan anlamına geldiğini’ söylemektedir. Kur’ân’ın tümünün muhkem olmasını da nazmında ve tertibinde sistemli olması herhangi bir eksikliğin olmaması olarak değerlendirmektedir.<sup>71</sup> Kışk, müteşâbih hakkında da manasının lafzın arkasında kapalı olan, açık olmayan ve Allah Teâlâ’nın manasını kendisi için ayırdığı âyetler olduğunu belirtmektedir. Kur’ân’ın tümünün müteşâbih olmasını da âyetlerin doğru olmasıyla ve ayıplardan arınmışlığıyla bir birine benzediğine bağlamaktadır.<sup>72</sup> Kışk müteşâbih konulara değinmesine örnek verecek olursak Al-i İmran sûresinde geçen كَذَابٍ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ “*Bunların tutumu, Firavun ailesinin ve onlardan öncekilerin tutumu gibi ki, ...*”<sup>73</sup> ve Enfal sûresinde geçen كَذَابٍ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ âyet gibi Kışk burada ulemâ tarafından yapılan değerlendirmelere yer vererek ‘Al-i imran sûresinde Firavun ve kendinden öncekilerin ölüm esnasında başlarına gelenlerden bahsetmektedir. İkinci âyette ise ölümden sonra başlarına gelecek olanlardan bahsetmektedir.’ şeklinde bir açıklama yapmaktadır.<sup>74</sup> Kışk sûrelerin başında sıkça bu gibi açıklamalarda bulunmaktadır.

#### 3.2. Nâsîh-Mensûh

Kışk bu konuyu Bakara sûresindeki مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ “*Herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak, onun*

<sup>67</sup> Zariat, 51/59.

<sup>68</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 27/5.

<sup>69</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 8/1292.

<sup>70</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 3/58.

<sup>71</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 3/66.

<sup>72</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 3/66.

<sup>73</sup> Al-i İmran, 3/11.

<sup>74</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 9/77.

yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz. Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?"<sup>75</sup> âyeti tefsir ederken ele almaktadır. Kişk neshin fıkıh usûlünün konularından olduğunu söyleyerek giriş yapmaktadır. Ardından neshin şer'î bir hükmün kendisinden sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması olarak değerlendirmektedir.<sup>76</sup> Kişk neshin hikmetini 'Allah insanların maslahatı için getirdiği bir hükmü zaman ve mekanı göz önünde bulundurarak, kaldırıp başka bir hükmü onun yerine getirmesinde bir sakıncanın olmadığı' şeklinde açıklamaktadır. Aynı şekilde 'Bir hükümdeki hikmetin bitmesiyle Allah Teâlâ'nın onu yerine başka bir hükmü getirmesi onu bilmediği anlamına da gelmemekte' demektedir. Çünkü ilim Allah'ın ezeli sıfatlarından biridir. Kişk bunu 'Bir doktorun hastası için yazdığı bir ilacı zamanı geldiğinde başka bir ilaçla değiştirmesine benzetmektedir. Doktor ilacı değiştirdiğinde hiç kimsenin bu doktor bilmiyor ondan ilacı değiştiriyor demediğini, tam aksine bu doktorun kendi alanında başarılı olduğunu bundan dolayı hastasının ilacını değiştirdiğini söyleriz.' beyanında bulunmaktadır. 'İşte Allah Teâlâ da kulları için belli bir dönem iyi olan bir hükmün zaman ve mekan şartları değiştiğinde değiştirmesi de gayet normal ve makuldur.'<sup>77</sup> demektedir. Kişk, نَأْتِهَا تفسir ederken, hayırlısının ya hayır konusunda olduğunu ya menfaat ve maslahat konusunda olduğunu, ya da hüküm konusunda benzeri olmasıyla açıklamaktadır.<sup>78</sup> Kişk, Allah Teâlâ'nın neshi aşamalı olarak getirdiğini belirtmektedir. Örnek olarak da ribanın haram olmasını getirmektedir. Kişk, Allah'ın ilk önce وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوهَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغِفُونَ *"İnsanların malları içinde artsın diye verdiğiniz herhangi bir faiz Allah katında artmaz; fakat, Allah'ın rızasını dileyerek verdiğiniz herhangi bir sadaka (zekat) böyle değildir. İşte onlar sevablarını kat kat artıranlardır."*<sup>79</sup> âyetini nazil ettiğini, daha sonra ribanın çirkinliğini bildiren يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ *"Ey İnananlar! Faizi kat kat alarak yemeyin. Allah'tan sakının ki başarıya erişesiniz."*<sup>80</sup> âyeti indirdiğini, en sonunda ribayı kesin olarak haram kılan وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وَمَنْ جَاءَ مِنْكُمْ فَادْنُوا فَاسْمِعُوا بَيْعَ اللَّهِ وَادْرُوا مَا بَقِيَ *"...Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kıldı..."*<sup>81</sup> âyeti ile يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَادْرُوا مَا بَقِيَ *"Ey İnananlar! Allah'tan sakının, inanmışsanız, faizden arta kalmış hesaptan vazgeçin. Böyle yapmazsanız, bunun Allah'a ve Peygamberine karşı açılmış bir savaş olduğunu bilin. Eğer*

<sup>75</sup> Bakara,2/106.

<sup>76</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/227.

<sup>77</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/227.

<sup>78</sup> Kişk, *Fî Rihâbi't-tefsîr*, 1/227.

<sup>79</sup> Rum, 30/39.

<sup>80</sup> Al-i İmran, 3/130.

<sup>81</sup> Bakara, 2/275.





say hakkında soru sordular. Bunun üzerine âyet nazil oldu.’ demektedir.<sup>89</sup> Müslim’in rivayet ettiği ‘Peygamber (s.a.v.) Mekke’ye geldiğinde Kabe’yi yedi defa tavaf ettikten sonra, makamın arkasında iki rekat namaz kılıp Safa ile Merve’yi yedi defa tavaf etti.’<sup>90</sup> geçmektedir. Kişk, konu hakkında Habibete bnt. Ebî Tecrâte’den rivayet edilen ‘Hz. Peygamber’in (s.a.v.) insanlarla birlikte Safa ile Merve’yi tavaf ederken gördüm. Peygamber (s.a.v.) ‘Say yapınız. Çünkü Allah (c.c.) size farz kıldı.’ dediğini<sup>91</sup> nakletmektedir. Kişk, bu rivayetleri bir tercihte bulunmadan nakletmektedir.<sup>92</sup>

### 3.4. Müşkilü’l-Kur’ân

Kişk, tefsirinde değindiği Kur’ân ilimlerinden birisi de müşkilü’l-Kur’ân’dır. Kişk, Nisa sûresinde geçen *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعُولُوا* *“Eğer, velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz; şayet, aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur.”*<sup>93</sup> âyet ile aynı sûrede geçen *وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ* *“Adil hareket etmeye ne kadar uğraşsanız, kadınlar arasında eşitlik yapamayacaksınız, bari bir tarafa kalben tamamen meyletmeyin ki diğerini askıdaymış gibi bırakmış olmayasınız. İşleri düzeltir ve haksızlıktan sakınırsanız bilin ki Allah şüphesiz bağışlar ve merhamet eder.”*<sup>94</sup> âyetlerinin tefsiri bağlamında değerlendirmede bulunmaktadır. Kişk, burada herhangi bir tenâkuzun söz konusu olmadığını belirtmektedir. Devamında nefiy ve ispatın farklı iki âyette olduğunu, dolayısıyla burada iki adaletten bahsedildiğini bildirmektedir. Nisa sûresinin 3. âyetindeki adalet, maddi olan yer, nafaka, yiyecek ve içecek gibi durumlardan haber vermektedir. Nisa sûresinin 129. âyetinde ise kalbin meyletmesi ile alakalı bir adalet olduğunu beyan etmektedir.<sup>95</sup> Kişk bunu da Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen *كَانَ يَقْسِمُ بَيْنَ نِسَانِهِ فَيَعْدِلُ وَيَقُولُ: اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ، فَلَا تَلْمَنِي*

<sup>89</sup> Süleyman b. el-‘Aş’es b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezderî es’-Sicistanî Ebû Davut, *Sünen Ebû Davut*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), Kitap el-Menâsik, 55, (No:1901).

<sup>90</sup> Ebû’l-Hasan b. el-Haccac Ebû’l-Hasan en-Nisaburî Müslim, *Sâhîh müslim el-muhtasâr* (Beyrut: Darû’l-Fikir, 2003), Kitap el-Hac, 28, (No:1234).

<sup>91</sup> Ebû’l-Hasan Nureddîn Alî b. Ebî Bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmâ’ü’z-zevâid ve menbâ’u’l-fevâid*, thk. Hüsamettîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1994), Kitap el-Hac, 78, (No:5522).

<sup>92</sup> Kişk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 2/21.

<sup>93</sup> Nisa, 4/3.

<sup>94</sup> Nisa,4/129.

<sup>95</sup> Kişk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 4/153.

فِيمَا تَمَلَّكَ وَلَا أَمَّاكَ ‘Peygamber eşleri arasında adaletli bir şekilde taksim yapar ve Allah’ım bu benim güç yetirdiğim taksim. Senin güç yetirebildiğin ve benim güç yetiremediğim taksimden beni sorumlu tutma.’ Ulemâ bunu sevgi ve kalbin meyletmesi olarak yorumlamakta<sup>96</sup> ve zikredilen bu hadise dayandırmaktadır.<sup>97</sup> Kişk, Nisa 129. âyetin tefsirinde de benzer açıklamalar yaparak, meylin kalbin eylemlerinden olduğunu ve iki âyet arasında bir tenâkuzun olmadığını dile getirmektedir.<sup>98</sup>

### 3.5. Huruf-ı Mukattaa

Kişk, tefsirinde değindiği Kur’ân ilimlerinden birisi de Huruf-ı Mukattaa (Kesik harfler) dediğimiz ve bazı sûrelerin başında bulunan harflerdir. Kişk, bu konuda Bakara sûresinin başındaki الم açıklamasında ‘Biz bu harflerin Kur’ân’ın i‘cazının delili olduğunu söyleyenlerin görüşünü tercih ediyoruz.’<sup>99</sup> demektedir. Kişk devamında bazı müfessirler tarafından dile getirilen نص حكيم قاطع له سر ‘Sırları olan bir nastır.’ sözünü nakletmektedir. Ayrıca Kişk, bu harflerin Kur’ân’ın i‘cazına delalet ettiğini belirtmektedir.<sup>100</sup> Müfessirimiz konuyla ilgili bu harflerin bulunduğu sûrelerin başında Kur’ân’ın bir meydan okuması ve i‘cazı olduğunu zikretmektedir.<sup>101</sup>

### 3.6. İcâz

Kişk, tefsirinde değindiği Kur’ân ilimlerinden birisi de icâz konusudur. Bakara sûresinde bulunan وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ‘*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Artık, Allah'a karşı gelmekten sakınırsınız.*’<sup>102</sup>âyetin tefsirinde konuyu ele almaktadır. Kişk, kısasın Yahudi ve Hristiyanlar’ın yanında da bulunduğunu söylemektedir. Devamında kısasın bazen zarar verdiğini, terk edilmesinin ise yararlı olduğunu ifade etmektedir. Bunu da ‘Bir insanın kardeşi veya yakın akrabalarından birisini öfkeyle öldürmesi durumunda aileye bakacak kişinin kısasla öldürülmesi o aileye bakacak başka kimsenin bulunmaması durumunda zarar vereceğini’ söylemektedir.<sup>103</sup> Kişk, âlimlerin ittifakla bu âyet-i kerimede meânî ilminden icâzın bulunduğunu söylemektedir. Kişk, ‘Arapların da bu âyete karşılık kullandıkları الْقَتْلُ أَنْفَى

<sup>96</sup> Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü’l-Mülakkın, *el-Bedrü’l-münîr fî tahrîci ehâdîsi’ş-Şerhi’l-kebîr* (Riyad: Daru’l-Hicre, 2004), 8/39.

<sup>97</sup> Kişk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 4/153.

<sup>98</sup> Kişk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 5/153.

<sup>99</sup> Kişk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 1/81.

<sup>100</sup> Kişk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 1/82.

<sup>101</sup> Kişk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 11/22; Kişk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 13/33.

<sup>102</sup> Bakara, 2/179.

<sup>103</sup> Kişk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 1/321.

لِلْقَتْلِ ‘Ölüm, öldürmeyi önler.’ fakat bunun Kur’ân’ın icâzı karşısında sönük kaldığını’ belirtmektedir. Kışk, her iki metne bakıldığında aradaki farkın görüldüğünü, âyet-i kerimenin kisası yaşamaya sebep kıldığını, Araplar tarafından söylenen sözde ise ölümü öldürmeye karşı kullandığını söylemektedir. Öldürüleceğini bilen bir insanın öldürmekten vazgeçeceğini, böylece her ikisinin hayatının da kurtulacağını bildirmektedir. Ayrıca âyet-i kerimede tekrarın olmadığını, Arapların sözünde tekrar olduğunu ve âlimlerin her iki metin arasında yirmi yakın fark zikrettiğini dile getirmektedir.<sup>104</sup> Kışk, tefsirinde Kur’ân ilimlerini, ilgili âyetlerin açıklamalarında ele alıp değerlendirmektedir.

## SONUÇ

Abdülhamit Kışk, maddi ve manevi zorlu bir hayat geçirdiği, buna karşılık eğitim hayatından vazgeçmediği, Ezher üniversitesinde eğitimini tamamladığı görülmektedir. Yıllarca kürsülerde vaizlik yapıp, minberlerin öncüsü olarak tanındı. İki kere tutuklanıp bırakıldığı daha sonra bu vaaz irşadına dönmediği müşahede edilmiştir. 1996 yılında Cuma günü sabah namazı için evden çıkmadan önce iki rekat namaz kıldığı, son secdeden başını kaldırmadan vefat ettiği nakledilmiştir. Kışk’in yaptığı bu irşad ve vaazleriyle binlerin sevgisini kazandığı, bu alanda birçok eser kaleme aldığı görülmektedir. Kışk’in en önemli eseri olan *Fî Rihâbi’t-Tefsîr*’inde ağırlık olarak rivayet metodunu, bunun yanında dirayet metodunu da kullandığı müşahede edilmiştir. Kışk, tefsirinde fıkıh, lügat, bilimsel vb. konulara da yeri geldiğinde değinmekte, özellikle fıkıh konularında detaylı bir şekilde konuları aktardığı müşahede edilmiştir. Kışk, tefsirinde Kur’ân ilimlerini de zikrettiği, âyetlerin açıklamaları esnasında konuları açıkladığı, muhkem- müteşâbih, nâsih-mensûh, sebe-i nüzûl, müşkilü’l-Kur’ân, icâz vb. konuları ele aldığı görülmektedir.

## KAYNAKÇA

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Ce’fi el-. *Sahihu’l-buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. b.y.: Dâru Tukû’n-Necât, 2001.

Ebû Davut, Süleyman b. el-‘Aş’es b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezderî es’-Sicistanî. *Sünen Ebû Davut*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, ts.

<sup>104</sup> Kışk, *Fî Rihâbi’t-tefsîr*, 1/323.

Halil, Mahmud. "el-Mücteme'a mecelletü'l-Müslimîn fî enhâi'l-'alem". *Mektebetü'r-Riyâd* 1230 (1996), 17/23.

Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddîn Alî b. Ebî Bekir b. Süleyman el-. *Mecmâ'û'z-zevâid ve menbâ'u'l-fevâid*. thk. Hüsamettîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Şehabeddin Ebi'l-Fadl Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *Tağlîku't-ta'lik alâ sahihi'l-buhârî*. ed. Said Abdurrahman Musa el-Kaznî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1984.

İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmet b. Abdulhalim el-Haranî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. S.Arabistan: Mecme'u el-Melik Fehd, 1995.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *el-Bedri'l-münîr fî tahrîci ehâdisi'ş-Şerhi'l-kebîr*. Riyad: Daru'l-Hicre, 2004.

Kişk, Abdulhamit. *Ahlisi'l-'amel*. Kahire: el-Mektebü'l-Mısrıyyi'l-Hadis, 1980.

Kişk, Abdulhamit. *Kıssâtu eyyâmî müzkirât eş-Şeyh*. Kahire: el-Muhtârû'l-İslâmî, ts.

Kişk, Abdülhamit. *Fî Rihâbi't-tefsîr*. Kahire: el-Mektebü'l-Mısrıyyi'l-Hadis, ts.

Muhammed Fuat, Abdalbaki. *el-Lu'luu ve'l-mercân*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1990.

Mücâhid, Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîr Mücâhid*. ed. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Niyî. Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîs, 1989.

Müslim, Ebû'l-Hasan b. el-Haccac Ebû'l-Hasan en-Nisaburî. *Sâhîh müslim el-muhtasâr*. Beyrut: Darû'l-Fikir, 2003.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmet b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-. *el-Müctebî mine's-sünnen, es-sünnenü's-süğrâ*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğüdde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslamiyye, 1986.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevrete b. Musa ed-Dehhak et-. *Sünen et-Tirmizî*. Mısır: Matbaa Mustafa el-Babî, 1975.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Tahrîci ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkı'a fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. Riyad: Dar İbn Huzeyme, 1993.

---

# HURÛF-I MÜHMELE İLE YAZILMIŞ OLMALARI YÖNÜYLE FEYZÎ-İ HİNDÎ VE MAHMÛD HAMZA EFENDİ TEFSİRLERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR YAKLAŞIM<sup>105\*</sup>

## A COMPARATIVE APPROACH TO THE TAFSIRS OF FEYZÎ-İ HİNDÎ AND MAHMÛD HAMZA EFENDİ IN TERMS OF WRITTEN IN HURÛF-I MUHMELE

**Dr. Mine Ayyıldız ÖZER**

Milli Eğitim Bakanlığı / Öğretmen

Mineayyildiz0969@gmail.com

ORCID ID:0000-0003-2358-3803

**Atf Gösterme:** AYYILDIZ ÖZER, Mine, “Hurûf-ı Mühmele İle Yazılmış Olmaları Yönüyle Feyzi-î Hindî ve Mahmûd Hamza Efendi Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım.” *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2023, (13) s. 89-108

Geliş Tarihi:

26 Kasım 2023

Kabul Tarihi:

25 Aralık 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Kur’ân’ı Kerim’i anlama ve yorumlama çabası olarak nitelendirilen tefsir faaliyetleri Hz. Peygamber döneminde başlamıştır. İlahî kelâmın ilk muhatapları olan sahâbe Hz. Peygamber’in rehberliğinde Kur’ân’ı anlama ve yorumlama gayretlerini en üst seviyede tutarak tefsirin bir ilmi disiplin olarak teşekkül etmesini sağlamıştır. Tarihi süreçte büyük bir dinamizm ile devam eden Kur’an’ı anlama ve yorumlama faaliyetleri sonucunda devasa bir tefsir külliyesi oluşmuştur. İşte bu tefsir külliyesi içinde yer alan *Sevâtiü'l-İlhâm* ve *Dürrü'l-Esrâr* isimli eserler de noktasız harflerden müteşekkil kelimelerle yazılmış olmaları yönüyle ayrı bir öneme sahiptir. “Hurûf-ı Mühmele ile Yazılmış Olmaları Yönüyle Feyzi-î Hindî ve Mahmûd Hamza Efendi Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım” adlı bu çalışmada sözü edilen tefsirler, mühmele sanatını uygulama biçimleri ve aralarındaki metot ve yöntem benzerliğinin tespit edilmesi noktasında bir değerlendirmeye tâbi tutulmuş, benzer ve farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda her iki tefsir, noktasız harflerden oluşan eş anlamlı kelimelerin kullanımı, âyet ve sûreleri tefsir etme yöntemi ve bazı ulûmu’l-Kur’ân konularının işleniş yönüyle ele alınmış ve genel bir gözden geçirme usûlü ile aralarındaki benzer ve farklı yönler tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre her iki tefsir, noktasız harflerin kullanımı ve tefsir yöntemi bakımından bir takım ortak niteliklere sahiptirler. Ancak bize göre bu durum, hurûf-ı mühmele ile yazılı olmalarının tabii bir sonucudur. Zira tefsirlerin bütününe bakıldığında *Sevâtiü'l-İlhâm* ve *Dürrü'l-Esrâr*’ın kendilerine has bir üslûba sahip oldukları görülmektedir. Her iki tefsir, sebep-i nüzûl rivâyetlerini nakletme biçimleri ve fikhî tefsir metodunu kullanma gibi yönleriyle birbirlerinden ayrışır.

**Anahtar Kelimeler:** *Feyzi-î Hindî, Mahmûd Hamza Efendi, Hurûf-ı mühmele, Sevâtiü'l-İlhâm, Dürrü'l-Esrâr*

**Abstract:** The tafsir activities, which are described as an effort to understand and interpret the Qur'an, began in the time of the Prophet. The Companions, who were the first receivers of the divine word, kept the efforts to understand and interpret the Qur'an at the highest level and ensured that tafsir was formed as a scientific discipline with the guidance of the Prophet. As a result of the activities of understanding and interpreting the Qur'an, which continued with great dynamism, a huge corpus of tafsir has been formed in the historical process. *Sevâtiü'l-İlhâm* and *Dürrü'l-Esrâr* are of great importance within the aforementioned corpus of tafsir because of their writing style of punctuated letters. The tafsirs mentioned in the study named "A Comparative Approach

---

\* Bu makale “Osmanlı Müfessirlerinden Mahmûd Hamza Efendi’nin İlmî Şahsiyeti ve Noktasız Harflerle Yazdığı *Dürrü'l-Esrâr* İsimli Tefsiri” adlı şahsıma ait doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

to the Tafsirs of Feyzi-i Hindi and Mahmûd Hamza Efendi in terms of Written in Hurûf-ı muhmele", have been evaluated in terms of applying the art of muhmele and determining the method and method similarities between them. Hence, similarities and the differences of the two were tried to be addressed. In this context, both tafsir have been discussed in terms of the use of synonym words consisting of punctuated letters, the method of interpreting verses and suras, and the handling of some ulûmu'l-Qur'an issues, and it has been tried to determine the similar and different aspects between them with a general review method. Accordingly, both tafsir have some common features in terms of the use of punctuated letters and the method of tafsir. However, in our opinion, this is a natural consequence of being written with huruf-i muhmele. When we examine both tafsirs throughout, it is seen that *Sevâtiu'l-İlhâm* and *Dürrü'l-Esrâr* have unique characters. Both tafsir differ from each other in terms of the way they convey the narrations of reason and the way they use the method of fiqh tafsir.

**Keywords:** *Feyzî-i Hindî, Mahmûd Hamza Efendi, Huruf-i muhmele, Sevâtiu'l-İlhâm, Dürrü'l-Esrâr,*

## GİRİŞ

Me'ânî ilminin önemli konularından biri olan hazf (حذف) sanatı, bir şeyin açık ifadelerle zikredilmemesi, bulunması gereken sözün terk edilmesi demektir. Bu sanata ihmâl (اهمال) de denir<sup>106</sup> Hazf; edîbin ifadeye hâkimiyetini, söz dağarcığının zenginliğini ve önceden belirlenmiş kalıplar içinde bile meramını rahatlıkla ifade edebilme kabiliyetini göstermesi bakımından bediî sanatlardan biri sayılmıştır.

Hazf sanatının en eski örnekleri Hz. Ali'ye kadar uzanmaktadır. Bu sanatın birkaç türünden biri de yalnızca noktalı veya noktasız harflerden müteşekkil olan kelimelerin kullanılmasıdır. İşte bu türün bir çeşidi olan mühmele (المهملة) yalnızca noktasız harflerden oluşan kelimelerin seçilmesi ile meydana gelmiş bir sanattır. Mühmele sanatı ilk olarak edebiyatta uygulanarak nazım ve nesir türünde bazı edebî eserler ortaya konmuştur. Buna göre Ebû Muhammed Kâsım b.Alî b. Muhammed el-Harirî'nin (öl.516/1122) *el-Makamât*'ında yer alan bir manzûmesi kaside-i mühmele olarak kaynaklarda yer almıştır. Safiyuddîn el-Hillî'nin (öl.750/1349) *Bediyye*'sinde hazf sanatına örnek gösterdiği beyit, hurûf-ı muhmele ile yazılmıştır. el-Harirî'nin yukarıda zikredilen eserinde yer alan iki hutbe, el-Hillî'nin *er-Risâletü'l-Mühmelesi*, Kâtip Muhammed İbnü'l-Bârizî'nin (öl.738/1338) *er-Risâletü'l-Âtile*'si ve İbn Hicce'nin(öl.837/1434) bu esere yazmış olduğu *et-Takrîzü'l-Âtil*'ı hurûf-ı muhmele ile yazılmış nesir türünün meşhur örnekleri olarak kaynaklarda yer almıştır.<sup>107</sup>

Edebî eserlerde mevcut olan mezkûr örneklerden sonra mühmele sanatı, ilk defa Feyzî-i Hindî (öl.1004/1595) tarafından tefsire uygulanmıştır. Feyzi-i Hindî, *Sevâtiu'l-İlhâm* adlı

<sup>106</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, *İ'câz ve Belâgat Deyimleri*, (Ekev Yayınevi: Erzurum,2001), 63.

<sup>107</sup> İsmail Durmuş, "Hazîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/123.

eserini,1002/1593 yılında hurûf-ı mühmele ile kaleme almıştır.<sup>108</sup> Mühmele sanatı uygulanarak yazılmış olan bir başka tefsir ise Mahmûd Hamza Efendi'nin (öl.1305/1887) *Dürrü'l-Esrâr* 'ıdır. Bu çalışmada hurûf-ı mühmele ile yazılmış yegâne iki tefsir örneği olarak *Sevâtiü'l-İlham* ve *Dürrü'l-Esrâr* isimli tefsirlerin mukayeseli bir değerlendirmesi yapılacaktır. Bu değerlendirme her iki tefsirin hurûf-ı mühmele sanatını uygulama biçimleri ve aralarındaki metot ve yöntem benzerliğinin tespit edilmesi ile sınırlandırılacaktır. Bu amaçla her iki tefsirde yer alan muhtemel benzerlikler, öncelikle noktasız harflerden müteşekkil kelimelerin kullanımı yönüyle ele alınacak, akabinde ulûmu'l-Kur'ân konularından; hurûf-ı mukattaa, nesh ve muhkem-müteşâbih gibi meselelere ilişkin yorum ve izahlara yer verilerek kısa bir değerlendirme yapılacaktır. Ayrıca sözü edilen tefsirler arasındaki muhtemel farklılıklar da genel bir gözden geçirme usulü ile örnekler ışığında zikredilecektir. Son olarak müfessirlerimizin hem sûreleri hem de âyetleri tefsir yöntemlerini daha iyi görebilmek için kısa sûrelerden biri olan Kevser sûresi'nin tefsiri, her iki eserden nakledilecektir.

## 1. Müfessirlerin Hayatları

### 1.1. Feyzî-i Hindî

Ebü'l-Feyz b.Şeyh Mübârek el-Mehdevî Feyzî-i Hindî, 954/1547 yılında Ekberâbâd (Agra)'da dünyaya gelmiş, yine aynı yerde, 1004/1595 yılında vefat etmiştir. Arap asıllı olan ailesi Yemen'den Sind'e oradan da Hindistan'a göç ederek Racastan'daki Nagor'a yerleşmiştir. Babası Şeyh Muhammed b.Hızır, Gücerât'ta Ebü'l-Fazl-ı Kâzerûnî ve Mevlana İmâd-i Lârî Gibi tanınmış âlimlerden ders almıştır.<sup>109</sup> Feyzî-i Hindî de Ebü'l-Fazl-ı Kâzerûnî, Refiu'ddîn es-Süfdî ve babası Şeyh Muhammed b. Hızır'dan dersler almıştır.<sup>110</sup> Feyzî-i Hindî'nin İmâmiyye Şîa'sına mensup olduğu ve babası ile birlikte mülhidlikle itham edilip haklarında ölüm kararı verildiği bilgisi bazı kaynaklarda yer almıştır.<sup>111</sup> Ancak Ali Rıza Karabulut gibi bazı araştırmacılar onu bir Henefî fâkihi olarak tanıtmaktadır.<sup>112</sup> İran Kaynaklarında ise onun Şîa hukukunu müdafaa ettiği ve Caferiyye Mezhebine mensup olduğu ifade edilmektedir.<sup>113</sup>

<sup>108</sup> Hidâyet Aydar, "Sevâtiü'l-İlhâm", *TürkiyeDiyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/583.

<sup>109</sup> A.S. Bazmee Ansarı, "Feyzî-i Hindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul:TDV Yayınları,1995),12/524.

<sup>110</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, I-XIII, (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî,t.y.), 8/86.

<sup>111</sup> Ansarı, "Feyzî-i Hindî", 12/524.

<sup>112</sup> Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemu'l-mahtûtât el-mevcûdetu fî mektebeti İstanbul*, (y.y.t.y.), 1054.

<sup>113</sup> Bkz.Tefsîru ve Tefâsîru Şîa, (Tahran: Dairetu Meârfi Teşeyyu',1373/1954), 4/533. (İSAM Ktp. 41383/2)

Feyzî-i Hindî, 974/1566'da Bâbü'r hükümdarı Ekber Şah ile tanışmış ve yazdığı bir kaside ile hükümdarın gönlünü fethetmiştir. Bâbü'r sarayına giren Feyzî-i Hindî, "Melikü'ş-şüarâ" ünvanını almış ve devlet işlerinde görevlendirilmiştir.<sup>114</sup> Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildiği anlaşılan ve dönemin önde gelen edip ve şairlerinden biri olan Feyzî-i Hindî, çok sayıda eser telif etmiştir. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi mühmele sanatını ilk kez tefsire uygulayarak yazdığı *Sevâtiü'l-İlhâm* adlı Arapça Kur'ân tefsiridir.<sup>115</sup> Feyzî-i Hindî'nin hurûf-ı mühmele ile yazdığı bir diğer eseri ise ahlaka dair olan *Mevâridü'l-Kelim*'dir. Onbeş beyitlik Farsça bir *Divan*'ı olan müellif, ayrıca Lîlâvatî (Kalküta,1826) adlı matematik kitabı ve Mahabharata Destanı'ndan bazı bölümleri Sanskritçe'den Farsça'ya çevirmiştir.<sup>116</sup>

## 1.2. Mahmûd Hamza Efendi

Şam'ın meşhur ailelerinden birine mensup olan Mahmûd Hamza Efendi'nin aslı Harran'a<sup>117</sup> dayanmaktadır. Abbasî halifelerinden el-Muktedir billah Nakîbüleşraflık<sup>118</sup> görevini vermek için dedeleri İsmail b. Hüseyin b. Ahmed'i Şam'a davet etmiştir. Afif adıyla meşhur olan bu zât, 330/942 yılında Şam'a gelmiş ve 347/958 senesinde burada vefat etmiştir.<sup>119</sup> Dedesine nispetle İbn Hamza olarak da bilinmektedir. Muharrem ayının 9. günül, 1305/1887'de Şam'da vefat etmiştir. Mahmûd Hamza Efendi'nin ilk hocası babası Nesîb b. Hüseyin b. Hamza'dır.<sup>120</sup>

<sup>114</sup> Ansarı, "Feyzî-i Hindî", 12/524-525.

<sup>115</sup> Aydar, "Sevâtiü'l-İlhâm", 36/583. Ülkemiz kütüphanelerinde *Sevâtiü'l-İlhâm*'a ait 5 adet yazma nüsha mevcuttur. Sözü edilen bu nüshalar Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Araştırmada esas alınan nüsha ise Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya Kitaplığı 000180 nr. ve 470 varak olan Arapça bir nüshadır. Bu nüsha Mahmud Kara Çelebizade tarafından istinsah edilmiştir. Eserin yayın yeri ve tarihi belli değildir. Bkz. Feyzi-î Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, Müst. Mahmud Kara Çelebizade, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Ktp., nr.000180,1-470.

<sup>115</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, Müst., Mahmud Kara Çelebizade, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, nr. 000180,470 vr., 1-14.

<sup>116</sup> Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, (Dâru'l-ilm lil-melâyîn,2002, y.y.),5/168; A.S. Bazmee Ansarı, "Feyzî-i Hindî", 12/524-525.

<sup>117</sup> Harran, günümüz Türkiye'sinde Şanlıurfa vilâyetinin bir ilçesidir.

<sup>118</sup> Hz. Peygamber'in sülalesi mensuplarının işleriyle meşgul olan vazife sahibi hakkında kullanılan bir tabirdir. Bkz., Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,1983), 2/647; Ayrıca bkz. Ş.Tufan Buzpınar, "Nakîbüleşraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/322-324.

<sup>119</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Unvânu'l-esânîd*, thk. Muhammed Mutî el-Hafız, (Dımaşk: Dâru'l-beşâir, 1998), 9. Muhammed Mutî el-Hafız bu bilgiyi *Tarihu İbn Asâkir*'den nakletmiştir.

<sup>120</sup> M.Mûtî el-Hâfız-Nizâr Ebâza, *Târihu ulemâi Dımaşk fi'l-karni'r-rabû aşer*, I-II. (Dımaşk:Dâru'l- Fıkr, 1406/1986), 51.



Mahmûd Hamza Efendi; hadis, tefsir, fıkıh gibi İslamî ilimlerin pek çok dalında eser telif etmiş velûd bir alimdir. Bilhassa fıkıh ilmi konusunda zirvede yer almaktadır. Yirmi yıldan fazla müftülük makamında kalmış olan Mahmûd Hamza Efendi, görevine olan bağlılığı ve çalışkanlığı ile tanınmış, yoğun çalışmaları neticesinde Hanefî mezhebinin hemen hemen bütün meselelerini ezbere bilir hale gelmiştir.<sup>121</sup> Müfessirin -çoğunluğu fıkıh alanında olmak üzere- muhtelif alanlarda telif etmiş olduğu çok sayıda eseri mevcuttur. Sözü edilen çok sayıdaki eserleri arasında bir *Divan*'ı ve hurûf-ı mühmele ile kaleme aldığı *Dürrü'l-Esrâr*<sup>122</sup> isimli Kur'ân-ı Kerim tefsiri de yer almaktadır.<sup>123</sup> Çalışmamızın konusu olan bu tefsiri Mahmûd Hamza Efendi, 1274/1857 senesinde bitirip Osmanlı Padişahı Abdülmecid'e taktim ettiğinde, Sultan Abdülmecid onu dördüncü dereceden Mecîdî nişanıyla ödüllendirmiştir.<sup>124</sup> Osmanlının o döneminde nişanlar, yalnızca büyük işlerle uğraşanlara verildiğinden dolayı bu nişan çok büyük bir önemi haizdir.<sup>125</sup> Dönemin şartları göz önüne alındığında büyük işlerden maksat kanaatimizce devletin bekâsı ve güvenliği ile ilgili işler olmalıdır. İlmî sahada böyle bir esere Mecîdî nişanının verilmiş olması eserin ve müellifinin değeri bakımından dikkat çekicidir.

## 2. Noktasız Harflerle Yazılan Sevâtiu'l-İlhâm ve Dürrü'l-Esrâr'ın Genel Bir Değerlendirmesi

*Dürrü'l-Esrâr* ve *Sevâtiu'l-İlhâm*, mühmele sanatı uygulanarak yazılmış olmaları yönüyle ortak bir niteliğe sahip iki tefsirdir. Bu bağlamda tefsir külliyatı içinde başka bir örneği bulunmayan söz konusu bu nitelik sebebiyle her iki tefsir arasında, tefsir yöntemi açısından bir benzerlik olup olmadığı sorusu araştırılması gereken bir durumdur. Şayet böyle bir benzerlik mevcutsa bu durum mühmele sanatının tabii bir sonucu olarak mı yoksa sonradan yazılmış olması sebebiyle *Dürrü'l-Esrâr*'ın Feyzî-i Hindî'nin *Sevâtiu'l-İlhâm* adlı tefsirinden herhangi bir şekilde etkilenmesi dolayısıyla mı gerçekleşmiştir? Tüm bu soruların cevabını doğru bir şekilde verebilmek için her iki tefsirden örneklere yer verilmek suretiyle kısa bir değerlendirme

<sup>121</sup> el-Hâfız ve Ebâza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 53.

<sup>122</sup> Eserin müellif nüshası 89 ve 87 varak olmak üzere iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cilt Fatıha sûresinden başlayıp Tâ-hâ sûresinin sonuna kadar olan bölümün tefsirini ihtiva etmektedir. İkinci cilt ise yine Tâ-hâ sûresinin başından başlamak üzere Nâs sûresinin tefsiriyle sona ermektedir. Müellif Tâ-hâ sûresinin tefsirini birinci cildin sonuna ve ikinci cildin başına yazmak suretiyle iki kez kaleme almıştır. Sözü edilen bu müellif nüshası Topkapı Sarayı Müzesi, Ahmed-III Kitaplığı'nda bulunmaktadır. Eserin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde de beş adet baskısı mevcuttur.

<sup>123</sup> Mustafa Baktır, "Mahmûd Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 27/365-366.

<sup>124</sup> Baktır, "Mahmud Hamza", 32/365.

<sup>125</sup> Corci Zeydân, *Terâcimu Meşârihi's-Şark Fi'l-Karni't-Tasî Aşer*, (Beyrut:1902), 165.

yapılacaktır. Ancak hemen belirtmeliyiz ki *Sevâtiü'l-İlhâm* Bâbürlülür dönemi şairlerinden Feyzî-i Hindî tarafından mühmele sanatının ilk kez uygulandığı bir tefsir olarak *Dürrü'l-Esrâr*'dan yaklaşık üç asır önce telif edilmiştir. Sözü edilen bu iki tefsir, gerek buldukları coğrafya gerek içinde buldukları zaman dilimi gerekse müelliflerinin mensup olduğu mezhep bakımından birbirlerinden ayrışır. Zira *Dürrü'l-Esrâr* 1274/1857 yılında Şam'da bir Hanefî fâkihi olan Mahmûd Hamza Efendi tarafından yazılmışken *Sevâtiü'l-İlhâm* Hindistan'da İmamiyye Şia'sına mensup olduğu iddia edilen Feyzi-î Hindî tarafından 1002/1593'de kaleme alınmıştır.<sup>126</sup>

*Sevâtiü'l-İlhâm* uzun bir mukaddime ile başlamaktadır. Müellif mukaddime kısmında tefsirinin ismi olan سواطع الإلهام / *İlhâm parıltıları* ifadesini uzun uzun açıklamıştır.<sup>127</sup> *Dürrü'l-Esrâr*'ın mukaddimesi ise yalnızca bir sayfadır. Her iki tefsir arasındaki bu hacim farkı nerdeyse bu nispette devam etmiştir. *Sevâtiü'l-İlhâm*'ın müellifi Feyzî-i Hindî, sûrenin ismini zikrettikten sonra o sûreyle ilgili yarım sayfa civarında sûreyi tanıtıcı bilgiler vermektedir. Her sûrenin başında adeta sûrenin küçük bir özeti olarak değerlendirilebilecek bu kısa mukaddimelerde o sûrenin konusu ve önemine dair bilgiler yer almaktadır. Ayrıca müellif, sûrenin Mekkî-Medenî oluşuna da değinmektedir. Ancak sûrenin âyet sayısı hakkında herhangi bir malumat mevcut değildir.<sup>128</sup> Mahmûd Hamza Efendi ise tefsire başlamadan önce yalnızca sûrenin ismini, Mekkî-Medenî oluşunu ve âyet sayısını zikretmektedir.<sup>129</sup>

## 2.1. Sevâtiü'l-İlhâm ve Dürrü'l-Esrâr'da Noktasız Harflerden Müteşekkil Eş Anlamlı Kelimelerle Yapılmış Benzer Tefsir Örnekleri

Yukarıda zikredildiği gibi hurûf-ı mühmele ile yazılmış olmaları sebebiyle her iki tefsirin ihtiva ettiği noktasız harflerden müteşekkil eşanlamlı kelimelere ilişkin örnekler, bu iki eseri mukayese etme imkânı vermektedir. Bu bağlamda *Sevâtiü'l-İlhâm* ve *Dürrü'l-Esrâr* arasında noktasız harflerin kullanımı bakımından olabilecek bir benzerlik örneği olarak, (el-Bakara 2/2) âyetinde yer alan لا ريب فيه cümlesinin tefsiri zikredilebilir. Zira her iki tefsirde de bu ifade, ما حام حولہ اصلا لسطوع مدلوله و علو حاله و سمو امره و ما هو محلا له /لو ادرك السامع سواطع دوائه و صوالح ما ريب فيه (Onun manasının sarıhlığı, halinin ve işinin yüceliği

<sup>126</sup> Aydar, "Sevâtiü'l-İlhâm", 582.

<sup>127</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, müst., Mahmud Kara Çelebizade, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, nr. 000180,470 vr., 1-14.

<sup>128</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 62.

<sup>129</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, thk. Üsâme Abdülazim, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, 1432/2011), 1/20.



سببلا و ابتغ بين ذلك سببلا “De ki: İster Allah diyerek, ister rahman diyerek yakarın; hangisiyle yakarırsanız olur, çünkü bütün güzel isimler ona mahsustur. Namazında niyazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısma ikisinin arasında bir yol tut.”<sup>139</sup> Allah’ın isim ve sıfatları ile ilgili olan bu âyet her iki tefsirde benzer şekilde yorumlanmıştır. Her iki müfessirin Allah’ın güzel isimlerinden birkaçı olarak zikrettikleri örnekler birbirinin aynıdır.

*Sevâtiu’l-İlhâm*’da Feyzî-i Hindî, onlara de ki: Allah diye isimlendirin veya Rahman diye isimlendirin veya dilediğiniz bir isim ile çağırın veya Allah ve Rahman’dan her biri ile bağlantılı bir şeyle çağırın Allah ismiyle beraber onun yüceliğini gösteren hangi isimle ona dua ederseniz verdiğiniz isimler onundur. Allah, el-melik, es-selâm, el-musavvîr, el-hükm, el-vâsi’, el-vedûd, el-vâhîd, el-ehâd, es-sâmed, el-evvel, mâlikü’l-mülk vb. isimlerin gelişi gibi<sup>140</sup> şeklinde bir izah yaparak esmâu’l-hüsna’dan bazılarını zikretmiştir.

Mahmûd Hamza Efendi ise âyetin tefsirinde Allah’ın güzel isimlerinden bazılarını zikretmiş ve şöyle demiştir: Güzel İsimlerin tamamı müsemması bir olan isimlerdir ve o; ismi yüce, hamdi ulu olan Allah’tır. Müfessir daha sonra terim olarak belli bir üslupla ifade edilen Esmâu’l-hüsna’dan birkaçının; Allah, lâ ilâhe illa hû, el-melîk, es-selâm, el-musavvîr, el-hükm, el-adl, el-vasî’ el-vedûd, el-vâhid, el-ehâd, es-sâmed, el-evvel ve mâlikü’l-mülk olduğunu ifade etmiştir.<sup>141</sup>

*Sevâtiu’l-İlhâm* ve *Dürrü’l-Esrâr*’da benzer şekilde te’vil edilen örneklerden biri de el-Kehf 18/ 19-21.âyetlerde yer almaktadır. Buna göre her iki müfessir, 19.âyetin هذه الي المدينة kısmını طرسوس (Tarsus) şehri olarak açıklamıştır. 20.âyetteki وكذلك اعثرنا عليهم “Böylece (kıssayı anlatarak) insanları onlardan haberdar ettik...” kısmı *Sevâtiu’l-İlhâm*’da رھطهم و اهل الاسلام و المراد اطلع الله ملاءهم و اهل الاسلام احوالهم اذ يتنازعون kısmına gelince Feyzî-i Hindî, اهل الاسلام و اعداءه şeklinde, tefsir etmiş, Mahmûd Hamza Efendi ise benzer bir ifade ile اهل الاسلام و عكسهم biçiminde te’vil etmiştir.<sup>142</sup>

## 2.2. Her İki Tefsirde Ortak Olarak Kullanılmış Olan Noktasız Harflerden Mütetekkil Kelimelerden Bazıları

<i>Sevâtiu’l-İlhâm</i>	<i>Dürrü’l-Esrâr</i>
------------------------	----------------------

<sup>139</sup> el-İsrâ 17/110.

<sup>140</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiu’l-İlhâm*, 241.

<sup>141</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü’l-Esrâr*, 1/602.

<sup>142</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiu’l-İlhâm*, 244; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü’l-Esrâr*, 2/7.

ذهب الله بنورهم (el-Bakara 2/17)	ذهب الله بنورهم (el-Bakara 2/17)
kelimesi ile izah edilmiştir. <sup>143</sup>	kelimesi ile izah edilmiştir. <sup>144</sup>
صم بكم عمي (el-Bakara 2/18)	صم بكم عمي (el-Bakara 2/18)
şeklinde tefsir edilmiştir. <sup>145</sup>	şeklinde tefsir edilmiştir. <sup>146</sup>
رَعَدَ (el-Bakara 2/19)	رَعَدَ (el-Bakara 2/19)
اصطكاك الركام: <sup>147</sup>	اصطكاك الركم: <sup>148</sup>
حذر الموت (el-Bakara 2/20)	حذر الموت (el-Bakara 2/20)
Tefsir: <sup>149</sup>	tefsiri. <sup>150</sup>
اضاع (el-Bakara 2/20)	كلما اضاع لهم (el-Bakara 2/20)
Tefsiri : <sup>151</sup>	Tefsiri: <sup>152</sup>
متشابهها (el-Bakara 2/25)	متشابهها (el-Bakara 2/ 25)
Tefsir <sup>153</sup>	Tefsiri <sup>154</sup>
أخذهم (Âl-i İmrân 3/11)	أخذهم (Âl-i İmrân/ 11)
Tefsiri <sup>155</sup>	Tefsiri <sup>156</sup>
أأنبءكم (Âl-i İmrân 3/15)	أأنبءكم (Âl-i İmrân 3/15)
Tefsiri <sup>157</sup>	Tefsiri <sup>158</sup>
وأتوا (en- Nisâ 4/4)	وأتوا (en- Nisâ 4/4)
Tefsiri <sup>159</sup>	Tefsiri <sup>160</sup>
صَدَقَاتِهِنَّ (en-Nisâ 4/4)	صَدَقَاتِهِنَّ (en-Nisâ 4/4)

<sup>143</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 19.

<sup>144</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/23.

<sup>145</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 19; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/24.

<sup>146</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 19; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/24.

<sup>147</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 19.

<sup>148</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/24.

<sup>149</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 19; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/24.

<sup>150</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 19; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/24.

<sup>151</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 19.

<sup>152</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/25.

<sup>153</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 20.

<sup>154</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/27.

<sup>155</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 62.

<sup>156</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/136.

<sup>157</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 64.

<sup>158</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/137.

<sup>159</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 85.

<sup>160</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/199.

Tefsiri <sup>161</sup> مهورها	Tefsiri <sup>162</sup> المهور
(el-Mâide 5/3) الميئة	(el-Mâide 5/3) الميئة
Tefsiri <sup>163</sup> : اكله	Tefsiri <sup>164</sup> اكله
(el- Mâide 5/3) الدم	(el-Mâide5/3) الدم
Tefsiri <sup>165</sup> المسال	Tefsiri <sup>166</sup> السائل
(el-Mâide 5/ 3) بالازلام	(el-Mâide5/3) بالازلام
Tefsiri <sup>167</sup> عُود كالسهم	Tefsiri <sup>168</sup> سهام الهو
(el-En'âm 6/ 7) كتابا	(el-En'âm 6/7) كتابا
Tefsiri <sup>169</sup> مرسوما	Tefsiri <sup>170</sup> محررا و مرسوما
(el-A'râf 7/11) ولقد خلقناكم	(el-A'râf 7/11) ولقد خلقناكم
Tefsiri <sup>171</sup> والدكم آدم	Tefsiri <sup>172</sup> والدكم آدم
(el-Enfâl 8/7) ذات الشوكة	(el-Enfâl 8/7) ذات الشوكة
Tefsiri <sup>173</sup> الحد و السلاح	Tefsiri <sup>174</sup> اهل السلاح و العدد
(Yûnus 10/2) ان انذر	(Yûnus 10/2) ان انذر
Tefsiri <sup>175</sup> روع	Tefsiri <sup>176</sup> روع
(el-Kehf 18/8) جُرزا	(el-Kehf 18/8) جُرزا
Tefsiri <sup>177</sup> أمّلس	Tefsiri <sup>178</sup> أمّلس

<sup>161</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 85.

<sup>162</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/199.

<sup>163</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 105.

<sup>164</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/255.

<sup>165</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 106.

<sup>166</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/255.

<sup>167</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 106.

<sup>168</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/256.

<sup>169</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 125.

<sup>170</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/300.

<sup>171</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 141.

<sup>172</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/346.

<sup>173</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 160.

<sup>174</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/391.

<sup>175</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 180.

<sup>176</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/443.

<sup>177</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 241.

<sup>178</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 2/4.

### 2.3. Sevâtiü'l-İlhâm ve Dürrü'l-Esrâr'da İşlenen Bazı Ulûmu'l-Kur'ân Konuları

Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına hizmet eden bir ilim dalı olarak ulûmu'l-Kur'ân, tefsir ilminde önemli bir yere sahiptir. Zira ulûmu'l-Kur'ân; Kur'ân'ın inişi, tertibi, cem'i, yazılması, okunması, tefsiri, i'câzı, nâsihi-mensûhu ve hakkındaki şüphelerin giderilmesi gibi Kur'ân'la ilgili önemli konulardan bahseder.<sup>179</sup>Bu bağlamda her iki tefsiri mukayese etme imkanı sunması hasebiyle ulumu'l-Kur'ân konularından hurûf-ı mukattaa, nesh ve muhkem-müteşâbih gibi meselelere dair örneklerle konuyu izah etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Zira bu bize müfessirlerimizin tefsir metotlarını ve maksatlarını ifade ediş biçimlerini ortak bir konu üzerinde mülâhaza etme imkânı vermektedir.

Müfessirlerimizin hurûf-ı mukattaaı izah etme biçimleri ile ilgili bir örnek olarak Bakara sûresinin başında yer alan الم harflerinin tefsirini *Sevâtiü'l-İlhâm*'dan başlamak üzere şöyle zikredebiliriz: Feyzî-i Hindî, bu harflerin; Allah ile peygamberi arasında bir sır olduğunu ve bu sırda bir başkasının muttali' olamayacağını ifade etmiş, akabinde veya diyerek Allah'ın bütün sözlerinin isimleri, sûrelerin isimleri, Allah'ın isimleri, Allah'ın yeminleri şeklinde bazı ihtimaller sıralayarak, hurûf-ı mukattaa'nın bildiri ve ahd bakımından mükemmel bir konuma sahip olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, Allah'tan başkası için sır olan bu harflerin, kendilerine dair bilginin sınırlı olduğunu ilan etmek için gönderildiğini ve o harflerin anlamı ve muradının yalnızca Allah'a, Melek'e ve Muhammed'e (s.a.v) ait olduğunu sözlerine eklemiştir. Son olarak müellif, velhâsıl diyerek Allah, kelâmı gönderen, Melek (Cebrail) getiren, Muhammed (s.a.v) kendisine kelâm gönderilendir şeklinde bir özet yapmıştır.<sup>180</sup>Mahmûd Hamza Efendi ise hurûf-ı mukattaa'nın sûre başlarında yer alan sûrelerin isimleri, Kur'ân'ın isimleri veya kelimelerin baş harfleri şeklinde ifade ettiği üç ihtimalden söz etmiş ve akabinde en doğrusunu Allah bilir şeklinde bir ifadeyle hurûf-ı mukattaa'nın müteşâbihattan olduğuna dair selefin görüşüne yönelmiştir.<sup>181</sup>

Her iki müfessirin hurûf-ı mukattaaaya ilişkin izahları, ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında ifade edildiği gibi sahâbe döneminden itibaren bu konu üzerinde ortaya konmuş görüşlerden ibarettir.<sup>182</sup> Aralarındaki fark ise *Sevâtiü'l-İlhâm*'ın daha fazla yorum içerdiği *Dürrü'l-Esrâr*'ın ise daha kısa, öz ve bilgi aktarmaya yönelik bir üslûba sahip olduğu şeklinde özetlenebilir.

<sup>179</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-mârifetü'l-İslâmiyye, 1426/2005), 1/28.

<sup>180</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 16.

<sup>181</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/19.

<sup>182</sup> Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, (İstanbul: İFAV, 2009), 185 vd.; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Tefsir-i Kebîr*, thk. Seyyid İmrân, (Kahire: Dâru'l-Hadîs,

Nesh<sup>183</sup> meselesine gelince bu konu, Bakara 106.âyet bağlamında değerlendirilecektir. مانسوخ من آية أو نسيها نأت بخير منها أو مثلها “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz...” (el-Bakara 2/106)<sup>184</sup>

Feyzî-i Hindî âyetteki نسخ kelimesini اطرَح ve اورد kelimeleri ile tefsir edip devamındaki من آية ibaresini kolaylaştırmak için emrin hükmünün ve lafzının veya ikisinden birinin kaldırılması şeklinde izah etmiştir. Mahmûd Hamza Efendi ise doğrudan nesh çeşitlerini sıralamış ve bunları hükmü ve lafzı veya yalnız hükmü ya da yalnız lafzı şeklinde açıklayarak tefsir etmiştir. Âyetteki نسخ او نسيها lafzına gelince her müfessir de bu lafzı aynı kelimenin farklı bir formuyla izah etmiştir. Feyzî-i Hindî bu lafzı اَمَحُوها (sildim/yok ettim), şeklinde açıklamışken Mahmûd Hamza Efendi اَلْمَحُوها (silmek /yok etmek)ifadesini tercih etmiştir. نأت بخير âyetinin maksudunu Feyzi-î Hindî, Daha iyi bir amel ve dünya ve ahirete yönelik olarak ehl-i İslam için daha kolay olan şeydir şeklinde açıklamıştır. Mahmûd Hamza Efendi ise alem için daha kolay olan şeydir diye açıklamış ve neshin muhal olduğunu gösteren hiçbir delil olmadığını belirtmiştir. Zira ona göre, neshte esas olan şey, alemler için zamanın geçmesiyle devam eden bir hükmün başka bir hükümle değiştirilmesinin ilmini ihtiva eden hikmetlere yönelik bir kolaylığın varlığıdır. Feyzî-i Hindî, âyette Hz. Peygamber’le birlikte ona itaat edenlere ve (İslam’a) davet edilenlere hitap edildiğini ve âyette işaret edildiği gibi Allah’ın onlara bildirdiğinden başka bir bilgi kaynaklarının olmadığını ifade edildiğini belirtmiştir.<sup>185</sup>

---

1433/2012), 1/318. vd.; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdülkadir ‘Atâ, I-IV, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 125. vd.; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*, I-II,2. Baskı, (Mustafa Dîb el-Bugâ ta'liki), (Beyrut:Dâru İbn Kesîr,1427/2006), 1/658.vd.; Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut:Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1428/2007), 236.

<sup>183</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2:68.; Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-kur'ân*, 2/19.; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. eş-Şeyh Zekerîya Umeyrat, (Beyrut:Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye,1971)3.; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsul fî İlmi'l-usûl*, neşr. Şuayb el-Arnâvud,(Beyrut:Risâle,1433/2012),1/417.; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (İstanbul:Sıraç Yayınevi,t.y.), 65.; Abdurrahman Çetin,“Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul:TĐV Yayınları,2006), 32/579-580.; Said Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, 9.baskı, (Konya: Kitap Dünyası, 2008), 32.; es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 259.vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/700.vd.;Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/20. vd.; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhisu fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1418/1998), 214.; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şafîi, *er-Risâle*, thk. Abdüllatif el-Humeym/ Mahir Yasin el-Fahl, (Beyrut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1435/2014), 138. vd.; Ebû Ca'fer Ahmed b.Muhammed b. İsmâil b.Yunûs en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk.Muhammed Abdüsselân Muhammed,(Kuveyt:Mektebetü'l-felâh, 1408/1988), 58.vd.; el-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, 11.vd.; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b.Saîd b.Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, Neşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bindârî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/7-9.

<sup>184</sup> Çalışmada geçen âyet mealleri, Komisyon tarafından hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından yayınlanan (Ankara: 2014) *Kur'an Yolu Meâli*'ne başvurularak verilmiştir.

<sup>185</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 62.; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/54.



Tefsirlerinden nakledilen yorumlarda her iki müfessirin Kur'an'da neshin varlığını kabul ettiği görülmektedir. Bu bağlamda neshin tanımı ve hikmetine dair yapmış oldukları izahlarda bir benzeşmenin var olduğu da söylenebilir. Bununla birlikte ما lafzı dışında noktasız harflerden oluşan ortak bir lafız kullanmadıklarının da altını çizmek gerekir. Ayrıca Feyzî-i Hindî'nin neshi, Hz. Peygamber'in risâletine işaret eden yönüyle değerlendirdiği, Mahmûd Hamza Efendi'nin ise neshi hükmün yürürlükten kalkması noktasında aklen mümkün oluşu yönüyle ele aldığı görülmektedir. Âl-i imrân 3/7.âyeti bağlamında muhkem ve müteşâbih<sup>186</sup>âyet kavramı: هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات فام الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون تشابهه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأوله الا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا “Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’an’ın) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanalar fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir. Bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: ona inandık hepsi rabbimizin katındandır.”<sup>187</sup>

Feyzî-i Hindî, Hz. Muhammed’e bilinen o kitabın (الطرس المعهود) indirildiğini ve ondaki muhkem âyetlerin kelimeleri kuvvetli ve delaleti açık âyetler olduğunu belirtmiş ve muhkem âyetten muradın Allah’ın gönderdiği tüm kitaplarda emrettiği şey veya ihtiva ettiği hüküm açısından tek bir şeye hamledilen kelime olduğunu beyân etmiştir. Muhkem âyetlerin kitabın aslı esası olduğunu bunların dışındakilerin ise sûre başlarındaki (şeyler) gibi idrak etmeye herhangi bir yol bulunmayan müteşâbihâtta olduğunu belirtmiştir. Müfessir Allah’ın (âyette) müteşâbihâtla ilgili meramını açıkladığını veya Allah’ın tüm kitaplarda müteşâbihâta ilişkin bir şey emretmediğini ya da bu âyetlerin bir şeye hamledilmemesini ve bunların sınırlı olduğunu açıkladığını ifade etmiştir

زیغ ifadesini ise عدول عما هو السداد وهم اهل الاهواء şeklinde açıklamıştır. Amel etmek ve delil çıkarmak için onun müteşâbihine tâbi olanların muhkem âyetleri atarak kötü niyetle ona yaklaştıklarını, zira bu kişilerin evham, vesvese ve ehl-i İslam’ın kötülüğünü isteyerek fitneye ve teville yöneldiklerini belirtmiştir. Müteşâbihâta ait bilgiye gelince bunlara ait bilgilerin yalnızca Allah’a mahsus olduğunu ifade etmiş ve و الراسخون في العلم و ibaresinin sonra gelen يقولون آمنا به cümlesine hamledildiğini ifade ederek ilimde zirve olan İslam âlimlerinin

<sup>186</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 2/240; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 156 vd.; Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/43.; Ebû İshak eş-Şâtîbî, *el-İtisam*, thk. Seyyid İbrahim (Kahire:Dâru’l-Hadis, 1423/2003), 443 vd.; Mennâu’l-Kattân, *Mebâhîsu fi Ulûmi’l-Kur’ân*, 193.

<sup>187</sup> Âl-i İmrân 3/7.

Resûlullah'a indirilen âyetlerin tümünün muhkem olduğuna iman ettik dediklerini sözlerine eklemiştir.<sup>188</sup>

Mahmûd Hamza Efendi ise muhkemi, mânâsı açık olan şey diye tarif etmiş ve muhkem âyetlerin kitabın esas ve hükümlerin kaynağı olduğunu belirtmiştir. Müteşâbih âyetlerin ise hurûf-ı mukattaa ve benzerleri olduğunu, haksızlığa meyledenlerin fitne çıkarmak ve içeriğini ayırtırmak için müteşâbihlerin peşine düştüklerini ifade etmiştir. Müteşâbihlerin muhtevasını yalnızca Allah'ın bildiğini, ilimde zirve olanların ise onlar hakkında bilgi sahibi olmamış olsalar dahi inandık, muhkem ve müteşâbihlerin hepsi rabbimizin katındandır dediklerini sözlerine eklemiştir. Mahmûd Hamza Efendi ayrıca العلم والراسخون في العلم ifadesini ibtida cümlesi kılarak أقولون آمننا به cümlesine hamletmiş böylece müteşâbihi, yalnızca Allah'ın ilmine has kıldığı şey diye tefsir etmiştir.<sup>189</sup>

Her iki tefsirde yer alan muhkem ve müteşâbih âyetler ve bunların te'vili konusunda yukarıda nakledilen yorum ve görüşlerin birbirine paralel olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira her iki müfessir de âyetteki والراسخون و lafzını iptida-i kelam sayarak müteşâbihâtın yalnızca Allah'ın ilmine mahsus olduğu yönünde bir tevili tercih etmiştir.

#### **2.4. *Sevâtiu'l-İlhâm* ile *Dürrü'l-Esrâr* Arasındaki Bazı Farklılıklar**

Hurûf-ı mühmele ile yazılmış olmaları sebebiyle her iki tefsirin bazı ortak kelime ve terkiplere sahip olduğu görülmektedir. Bu durum sözü edilen tefsirler arasında bir üslup benzerliği olarak değerlendirilebilir. Ancak bu iki tefsiri birbirinden ayıran bazı nitelikler de mevcuttur. Bu bağlamda söz konusu iki tefsir, bir rivâyet tefsir metodu olan sebab-i nüzûle yer verme noktasında birbirlerinden ayrışır. Zira sebab-i nüzûllerin kullanımını bakımından *Dürrü'l-Esrâr*'da yer alan örnekler, *Sevâtiu'l-İlhâm*'da zikredilen örneklerden daha fazladır. Ayrıca Sebab-i nüzûller, *Sevâtiu'l-İlhâm*'da genellikle ilgili olaya gönderme yapılmak suretiyle verilirken *Dürrü'l-Esrâr*'da doğrudan sebab-i nüzûl rivâyeti nakledilmektedir. Örneğin “*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanır...*”<sup>190</sup> mealindeki bu âyetin tefsirine her iki müfessir de المراد علماءهم diye başlayıp Hz. Peygamber'in kastedildiğini ifade etmişlerdir. Devamında ise Feyzi-î Hindî âyeti dirâyeten tefsir etmiş ve Hz. Peygamber'in güzel sıfatlarını anlatmıştır.<sup>191</sup> Mahmûd Hamza Efendi ise Hz. Ömer'in Abdullah İbn-i Selâm'a Hz. Peygamber'in Allah'ın resûlü olduğunu nasıl anladığına ilişkin

<sup>188</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 62.

<sup>189</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/134-135.

<sup>190</sup> el-Bakara 2/146.

<sup>191</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 68.

olarak sormuş olduğu soruya dair rivâyeti nakletmiştir.<sup>192</sup> Sebeb-i nüzûlü zikretme bakımından her iki tefsir arasındaki farkı gösteren bir örnek de Âl-i imrân 3/11 âyetinin tefsiridir. Zira âyetteki فآخذهم ifadesini her iki müfessirimiz اهلهم diye açıklamış ancak Feyzi-î Hindî sebep-i nüzûlü zikretmeden âyette kastedilen kişilerin Mekke ehli veya Yahudiler olduğunu belirtmiş, Mahmûd Hamza Efendi ise bu kişilerin Yahudiler olduğunu ifade ederek âyetin sebep-i nüzûlünü zikretmiştir.<sup>193</sup>

Sebeb-i nüzûl konusuna bir başka örnek de şu ayetin tefsiridir. يا ايها النبي اتق الله و لا تطع الكافرين و المنافقين<sup>194</sup> Zikredilen âyeti Feyzî-i Hindî, tek tek lafızları açıklamak suretiyle tefsir etmiş, Mahmûd Hamza Efendi ise âyetin sebep-i nüzulünü belirterek tefsir etmiştir. Buna göre âyet bir grup müşrikin Resûlullah'tan putları reddetmemesini istemeleri sebebiyle vahyedilmiştir.<sup>195</sup> ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون<sup>196</sup> âyeti de yine sebep-i nüzûl rivayetleri ile açıklanmıştır. Feyzî-i Hindî, âyeti kelime kelime ele almış ve bir grubun Hz.Peygamber'e hanımlarının evlerinde iken İsrâ olayı ile ilgili olarak(olayla ilgili soru sormak için) seslendiklerini ifade ederek âyetin sebebi nüzûlüne gönderme yapmış, Mahmûd Hamza Efendi ise Hz.Peygamber, ailesi ile dinlenirken bir grubun onun eşinin yanında olduğunu bilmeyerek Resûlullah'a seslendiklerini ifade edip âyetin bu nahoş davranışı engellemek için vahyedildiğini bildirmiştir.<sup>197</sup>

Konuyla ilgili olarak zikredilen bu âyetin الذين ينفقون اموالهن با ليل و النهار سرا و علانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون<sup>198</sup> Hz. Ali hakkında vahyedildiğini ifade eden müfessirlerimizden Feyzî-i Hindî, Hz.Ali yerine الله الكرار ifadesini kullanıp, âyetin Hz.Ali'nin durumunu açıklamak için vahyedildiğini belirterek sebep-i nüzulüne kısa bir atıf yapmıştır. Mahmûd Hamza Efendi ise âyetin, Hz. Ali'yi övmek için vahyedildiğini ifade ettikten sonra Hz. Ali'nin ayetteki hüküm gereğince sahip olduğu dirhemlerden birini akşam, birini sabah, birini açıktan, birini de gizliden vermek suretiyle Allah'ın vahyettiği ve Resûlullah'ın anlattığı şekilde infak ettiğini zikretmiştir. Mahmûd Hamza Efendi Hz. Ali için ولد عم الرسول وهو اسد الكرار<sup>199</sup> ifadesini kullanmıştır.

<sup>192</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/69.

<sup>193</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 62-63; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/136.

<sup>194</sup> el-Ahzâb 33/1.

<sup>195</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 333; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 2/250.

<sup>196</sup> el-Hucûrât 49/4

<sup>197</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 400; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 2/419.

<sup>198</sup> el-Bakara 2/274.

<sup>199</sup> Feyzî-i Hindî, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 60; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/126.

Her iki tefsirin birbirinden ayrıştığı bir diğer yön ise fikhî tefsir metodunu kullanma konusunda ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili olarak ahkâm âyetlerinin tefsirinde Feyzî-i Hindî genellikle anlam üzerinde dururken bir Hanefî fakihî olan Mahmûd Hamza Efendi, fikhî hüküm bildirme konusunda gerek Hanefilerin gerekse Şafii, Maliki ve Hanbelilerin görüşlerini zikretmektedir.<sup>200</sup> Örneğin, “ولا تتكلموا مما لم يذكر اسم الله عليه،”“Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan emeyin.”(el-En’âm 6/121)Meâlindeki âyeti Feyzî-i Hindî, üzerinde Allah’ın ismini zikredilmeyen hayvanlardan maksat bir Müslümanın kasıtlı olarak Allah’ın ismini zikretmediği hal şeklinde açıklamış ve böyle kesilmiş bir hayvanın etinden ehl-i İslam’ın yememesi gerektiğini bildirmiştir.<sup>201</sup> Mahmûd Hamza Efendi ise yenmesi haram olan etin; Allah’tan başka bir isim zikredilerek kesilen hayvanın eti veya kendi hali üzere ölmüş olan hayvanın eti ya da bir Müslümanın kasıtlı olarak keserken Allah’ın ismini zikretmediği hayvanın eti olduğunu beyan etmiştir. Müslümanın kesim esnasında unutmamasını ise haramlık kapsamında görmez. Müfessir yorumun devamında ulemâdan birinin Allah’ın isminin kasıtlı ya da unutulmuş olarak zikredilmemesini eşit kabul ederek her ikisinin etini de helal saydığını belirtmiştir.<sup>202</sup> Görüldüğü gibi Mahmûd Hamza Efendi’nin, kesim esnasında besmeleyi zikretmenin hükmü olarak işaret ettiği şartlar Hanefilerin ileri sürdüğü şartlardır. İsim zikretmeden ulemâdan birinin görüşü olarak ifade ettiği ibare ise İmam Şafii’nin görüşüdür.<sup>203</sup>

## 2.5. Sevâtiu’l-İlhâm ve Dürrü’l-Esrâr’da Kevser Sûresi’nin Tefsiri

### *Sevâtiu’l-İlhâm:*

#### سورة الكوثر

موردها ام الرحم و محصول اصول مدلولها إعداء الاء اعطاها الله لاکرم المرسل محمد صلعم و الامر له لما صلاه و لسخط الداء واعلام اهلاک الاعداء له

#### بسم الله الرحمن الرحيم

لما رحل رسول الله صلعم و ادركه السام و سمعه العاص و وصمه و كلم صلعم هو عسور لا ولد له لو ادركه السام و هلك حُسيم اسمه صلعم ارسل الله إنا اعطيناك محمد الكوثر العطاء الكامل علما و عملا او المورد الامر ماء و احمد هواء و ورود

<sup>200</sup> Krş. Feyzî-i Hindî, *Sevâtiu’l-İlhâm*, 107; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü’l-Esrâr*, 1/59.

<sup>201</sup> Feyzi-i Hindî, *Sevâtiu’l-İlhâm*, 126.

<sup>202</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü’l-Esrâr*, 1/330.

<sup>203</sup> Cessâs Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhavî, (Beirut: Dâru İhyâ’t-Turâsi’l-Arabî, 1405/1985), 4/171; er-Râzî, *Tefsirü’l-kebir*, 7:155; Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf an Hakâiki Gâvamîzi’t-tenzil fi vucûhi’t-te’v’il*, I-IV, thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin, (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1437/2015), 2/59; Abdullah b. Mahmûd el-Mavsîlî, *el-İhtiyar li Ta’lîli’l-Muhtar*, I-V, (Şeyh Mahmud Ebu Dakika ta’likâtı ile), (Kahire: Matbuâtü’l-Halebî, 1356/1937), 5/9-10.

مأوؤة المڈامُ و هو مورد رسول الله صلعم اعطاه الله له صلعم كرما او المراد الاولاد او علماء الاسلام او كلام الله المرسل فصل دواما لربك لله لا لما سواه كما هو عمل مرء مرء عمدا لا سهوا وانحرو اسرح لله و اعط اهل السؤال و هو عكس الكلام الاول المصرح لا حوال اهل السهو الصد و اعمالهم ان شانءك عدوك هو الابتر المعدم لا ولد له و آدم الله اولادك ومراسم اوامرك و مكارم عصرك و محامد اسمك مورد ما<sup>204</sup>

### ***Dürrü'l-Esrâr:***

#### **سورة الكور**

مكية و آيها ثلاث آيات

#### **بسم الله الرحمن الرحيم**

انا اعطيناك المعطى له هو رسوله صلى الله على روجه و سلم الكوثر هو آل الرسول و اولاده أو علماء الاسلام كلام الله المكرم أو اسم ماء وسط دار السلام أحور حلو كالعسل فصل لربك دم علي الركوع له و الامر له و لأهل الاسلام وانحرو اعط اللحم لكل عائل و ساءل ان شانءك وهو العاص ولد و اءل هو الابتر لا ولد له<sup>205</sup>

Her iki müfessirimiz de sûrenin tefsirine, Mekkî-Medenî durumu hakkında bilgi vererek başlamıştır. Feyzi-î Hindî sûrenin âyet sayısına değinmemiş ancak bu sûrenin Hz. Peygamber'e bir ikram olarak nazil olmasının gerekçelerini sûreye dair bir ön bilgi olarak zikretmiştir. Ayrıca tefsirden önce sûrenin sebep-i nüzûlünü de As b. Vail'e ilişkin rivâyet çerçevesinde açıklamış ve sûreyi parça parça tefsir etmiştir. Mahmûd Hamza Efendi ise sûrenin âyet sayısını da zikrederek doğrudan tefsire başlamış ve *ان شانءك* ibaresinden maksadın As b. Vail olduğunu ifade etmiştir. Feyzi-î Hindî *Kevser*'i ilim ve amel bakımından tam bir ihsan olarak açıklayarak bunun Hz. Peygamber'e ikram olarak Allah tarafından verilmiş bir ihsan olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu ihsanın; çocuklar, İslam âlimleri ya da Kur'ân-ı kerim olduğunu ifade etmiştir. Mahmûd Hamza Efendi ise *Kevser* lafzının anlamı üzerine herhangi bir açıklama yapmadan bu kelime ile kastedilme ihtimali olan manâları ifade etmiştir. Ona göre *Kevser*, Hz. Peygamber'in çocukları ve ailesi veya İslam âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm ya da cennette akan tadı hoş ve tatlı bir sudur.

### **SONUÇ**

Her iki tefsirden nakledilen örnekler ve *Kevser* sûresi tefsiri özelinde *Sevâtu'l-İlhâm* ve *Dürrü'l-Esrâr*'ın gerek birbirinin aynı olan bazı noktasız eş anlamlı kelimelerin kullanımı yönüyle gerekse tefsir yöntemlerinin benzerliği sebebiyle bir takım ortak özelliklere sahip

<sup>204</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 469-470.

<sup>205</sup> Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 2/626.

oldukları söylenebilir<sup>206</sup> Ancak yukarıda zikredildiği gibi söz konusu tefsirlerin birbirinden farklı izah ve yorumlar ihtiva ettiği ve kendilerine has bir üslûba sahip oldukları da göz ardı edilmemelidir. Zira hurûf-ı mühmele ile yazılmış tefsirler olarak bilhassa noktasız harflerden oluşan eşanlamlı kelimelerden bazıları her iki tefsirde sıkça kullanılmış olsa da bazı noktasız harflerden oluşan kelimeler yalnızca tefsirlerden birinde yer alması yönüyle farklılık arz etmektedir. Örneğin; اليهود kelimesi her iki tefsirde Yahudiler<sup>207</sup> anlamında kullanılırken, Hristiyanlar kelimesi yerine *Sevâtiu'l-İlhâm*'da رھط روه الله<sup>208</sup> *Dürrü'l-Esrâr*'da مدعو لأهل والولد للالاء ifadesi tercih edilmiştir.<sup>209</sup> Ayrıca *Sevâtiu'l-İlhâm*'da *Dürrü'l-Esrâr*'a nispetle kelimelerin manâlarını açıklamaya yönelik daha fazla bilgiye yer verilmiş ve yapılan tefsirin gerekçeleri açıklanmaya çalışılmıştır. Sürenin tefsirinden önce sûreye ilişkin bir ön bilgilendirme yapılarak sürenin ifade ettiği mânâ ve verdiği mesajlar açıklanmıştır. Süre içerisinde ise Feyzî-i Hindî genellikle âyetleri parça parça ele alıp nispeten uzunca tefsir ederken, Mahmûd Hamza Efendi, sıklıkla âyeti bir bütün olarak ele alır ve açıklanmaya ihtiyaç duyulan kısmı kısaca izah eder. Ancak her iki müellifin de tefsire ilişkin teknik izahlara girmedikleri görülmektedir. Bu durum sözü edilen tefsirler arasındaki metod benzerliğinin bir başka örneği olarak değerlendirilebilir.

*Sevâtiu'l-İlhâm*'da âyet ve sûrelerin sebab-i nüzûlleri, Kevser sûresi örneğinde olduğu gibi rivâyetlerin nakledilmesi şeklinde değil ilgili olaya gönderme yapılarak zikredilmiştir. *Dürrü'l-Esrâr*'da ise ilgili olaya gönderme yapılan örneklerin yanı sıra doğrudan rivâyetin nakledildiği örnekler de mevcuttur. Ayrıca *Dürrü'l-Esrâr*'da nakledilen sebab-i nüzûl rivâyetlerinin çoğunlukla *Sevâtiu'l-İlhâm*'da yer almadığı görülmektedir Her iki tefsirin birbirinden ayrıştığı bir diğer yön ise fikhî tefsir metodunu kullanma konusunda ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili olarak ahkâm âyetlerinin tefsirinde Feyzî-i Hindî genellikle anlam üzerine yoğunlaşırken bir Hanefi fakihî olan Mahmûd Hamza Efendi, fikhî hüküm bildirme konusunda gerek Hanefilerin gerekse Şafii, Maliki ve Hanbelilerin görüşlerini zikretmektedir.

Son olarak belirtmek gerekir ki Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*'ı yazmağa başladıktan hemen sonra duyduğu ihtiyaç üzerine noktasız harflerden müteşekkil kelimeleri

<sup>206</sup> Krş. *Dürrü'l-Esrâr*, 24-25. *Sevâtiu'l-İlhâm*, 19; *Dürrü'l-Esrâr*, 27. *Sevâtiu'l-İlhâm*, 20.

<sup>207</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 26; Mahmûd Hamza Efendi, *Dürrü'l-Esrâr*, 1/47.

<sup>208</sup> Feyzi-î Hindî, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 26.

<sup>209</sup> Bkz. *Dürrü'l-Esrâr*, 1/68.

derleyip bir araya getirmek için *Delîlü'l-kümmel* adlı bir lügat telif etmiştir. Bu sebepten dolayı müfessirin bu alana yeni bir soluk getirmek ve böylece Feyzî-i Hindî'nin başlatmış olduğu bu tefsir biçimini metodik bir zemine oturtmak istemiş olduğu kanaati bizde hâsıl olmuştur.

## KAYNAKÇA

Ansarı, A.S. Bazmee. "Feyzî-i Hindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aydar, Hidâyet. "Sevâtiü'l-İlhâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Baktır, Mustafa. "Mahmûd Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buzpınar, Ş. Tufan. "Nakîbüleşraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çetin, Abdurrahman. "Nesih." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 579-580.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2009.

Durmuş, İsmail. "Hazif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

el-Hâfız, M.Mûtî-Ebâza, Nizâr. *Târihu ulemâi Dımaşk fi'l-karni'r-rabiü aşer*. I-II. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

Feyzi-î Hindî. *Sevâtiü'l-İlhâm*. Müst. Mahmud Kara Çelebizade. Süleymaniye Kütüphanesi. Ayasofya Ktp. nr. 000180.

Hacımuftüoğlu, Nasrullah. *İ'câz ve Belâgat Deyimleri*. Erzurum, Ekev Yayınevi, 2001.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kurâni'l-Kerim*. Thk. eş-Şeyh Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1971.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bindârî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*, I-XIII. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. t.y.

Mahmûd Hamza Efendi, *Unvânu'l-esânîd*. Thk. Muhammed Mutî el-Hafız. Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 1998.

Mahmûd Hamza Efendi. *Dürrü'l-Esrâr*. Thk. Üsâme Abdülazim. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: Beyrut, 1432/2011.

Mennâu'l-Kattân, *Mebâhisu fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1419/1998.

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yunûs. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. Thk. Muhammed Abdüsselân Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1408/1988.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. b. Hüseyin. *Tefsirü'l-Kebîr*. Thk. Seyyid İmrân. I-XVI Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi İlmi'l-usûl*. Neşr. Şuayb el-Arnâvud. Beyrut: Risâle, 1433/2012.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Sıraç Yayınevi, t.y.

es-Sâlih, Subhi. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2007.

es-Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'an*. 2.baskı. I-II cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1427/2006.

eş-Şafîi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Abdüllatif el-Humeym / Mahir Yasin el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1435/2014.

eş-Şâtîbî, Ebû İshak. *el-İ'tisam*. Thk. Seyyid İbrahim. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2003.

Şimşek, Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. 9.baskı. Konya: Kitap Dünyası, 2008.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*. I-II cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

Zeydân, Corci. *Terâcimu meşârihi's-şark fi'l-karni't-tasiî aşer*. Beyrut: 1902.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. Dâru'l-ilm lil-melâyîn, y.y.2002.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilu'l-İrfan fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-mârifet, 2005.



---

# GAZÂLÎ'DE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ

## GOD-UNIVERSE RELATIONSHIP IN AL-GHAZÂLÎ

**Prof. Dr. Osman ELMALI**

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
[oealmali@atauni.edu.tr](mailto:oealmali@atauni.edu.tr)

ORCID: 0000-0001-8850-223X

**Arş. Gör. Dr. Ahmet BİNGÖL**

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
[abingol@agri.edu.tr](mailto:abingol@agri.edu.tr)

ORCID: 0000-0003-4627-3015

**Atıf Gösterme:** ELMALI, Osman, BİNGÖL, Ahmet, "Gazâlî'de Tanrı-Evren İlişkisi." Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2023, (13) s. 109-144

Geliş Tarihi:

16 Kasım 2023

Kabul Tarihi:

10 Aralık 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Tanrı-evren ilişkisi felsefe tarihi açısından en temel tartışmalardan birisidir. İnsan, var olduğu andan itibaren hem tabiatın hem kendisinin hem de Tanrı'nın neliği konusunda düşünmüştür. Bunun için birçok varoluş teorisi ortaya konulmuştur. Din felsefesi bağlamında birçok Tanrı tasavvuru teizm, deizm, ateizm, panteizm, panenteizm dile getirilmiştir. Çünkü varlık ve varoluş Tanrı kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Önemli bir İslam filozofu olan Gazâlî, Tanrı-evren ilişkisi bağlamında kafa yormuştur. Gazâlî, bu ilişkiyi Tanrı'nın evreni yarattığı düşüncesi çerçevesinde ele almıştır. Ona göre her şeyi Tanrı yaratmıştır. O tektir, ezeli ve ebedidir. Onun eşi ve benzeri yoktur. Onun sıfatları vardır ve yaratma onun kudret ve iradesinin bir neticesidir. Gazâlî, evren kavramını ise daha çok Tanrı'nın varlığını ve mahiyetini ortaya koymakta ve temellendirmekte kullanmıştır. Bundan dolayı ona göre evren, basit bir delil olmanın ötesinde Tanrı'nın varlığına delalet ettiği için, büyük bir öneme sahiptir. Gazâlî evrenden bahsederken evrenin Tanrı'nın bir fiili olduğunu ifade etmiştir. Fiil ise sonradan meydana geldiği için o, evrenin ezeli olamayacağını söylemiştir. Ebedi olup olamayacağı ise Tanrı'nın takdiridir. Gazâlî, Tanrı-evren ilişkisini ise fail ve fiil ilişkisi bağlamında değerlendirir. Tanrı'nın evren ile olan ilişkisi yaratma, nübüvvet ve mucize kavramları çerçevesinde şekillenir. Bu çalışma Gazâlî'nin Tanrı-evren ilişkisi hakkındaki düşüncesini bu kavramlar çerçevesinde felsefi bir bakış açısıyla ele almayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *Gazâlî, Tanrı-Evren, Yaratma, Nübüvvet, Mucize.*

**Abstract:** The God-universe relationship is one of the most fundamental debates in the history of philosophy. From the moment man came into existence, he has thought about the whatness of both of himself and God. For this, many theories of existence have been put forward. Many conceptions of God, including theism, deism, atheism, pantheism, and panentheism have been expressed within the context of philosophy of religion. It is because the existence and the being are evaluated within the framework of the concept of God. Al-Ghazâlî, an important Islamic philosopher, pondered on the relationship between God and the universe. Al-Ghazâlî dealt with this relationship within the framework of the idea that God created the universe. For him, God has created everything. He is one, eternal and everlasting. He has no equal or similar. He has attributes and creation is the result of his power and will. Al-Ghazâlî, on the other hand, used the concept of the universe mostly to reveal and justify the existence and nature of God. Therefore, according to him, the universe is of great importance, beyond being simple evidence, because it proves God's existence. When speaking of the universe, al-Ghazâlî stated that the universe is an act of God. Since the act comes into being later, he said that the universe cannot be eternal. Whether it can be

eternal or not is God's will. Al-Ghazālī evaluates the relationship between God and the universe in the context of the relationship between agent and act. God's relationship with the universe is shaped by the concepts of creation, prophethood and miracles. This study aims to examine al-Ghazālī's thought on the relationship between God and the universe from a philosophical perspective within the framework of these concepts.

**Keywords:** *al-Ghazālī, God-Universe, Creation, Prophethood, Miracle.*

## GİRİŞ

Felsefe tarihine bütüncül bir perspektiften bakıldığında birçok düşünce sisteminin ve bu düşünce sistemlerinin mimarı olan düşünürün fikirlerinin bize miras kaldığını görebiliriz. Bu mirasın en önemli parçalarından birisi de Gazâlî'dir. Din ile felsefe arasındaki ilişki, bir problem olarak düşünce tarihi boyunca hep var olmuştur. Gazâlî'nin önemi de bu din ile felsefe arasındaki tartışmalı ilişkide yer alan bir aktör olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tartışmanın içeriğindeki konulardan en önemlisi Tanrı ve onun dışında kalan diğer bütün varlıkların birbiriyle olan ilişkisidir. Başka bir ifadeyle Tanrı-evren ilişkisidir. Bu çalışma Gazâlî'nin Tanrı-evren ilişkisine dair ortaya koyduğu düşüncelerini yaratma, peygamberlik ve mucize kavramları çerçevesinde felsefi bir bakış açısıyla ele almayı amaçlamaktadır.

### 1. Gazâlî'ye Göre Tanrı-Evren İlişkisi Bağlamında Yaratma

Yaratma, temelde din felsefesinin aslî bir konusu olan Tanrı-evren ilişkisi probleminin bir bölümünü oluşturmaktadır.<sup>1</sup> Dolayısıyla yaratma, âlemin Tanrı ile nasıl ilişkilendirilebileceği, Tanrı'nın âlemin varlığında ne tür bir eyleminin olduğu gibi tartışmaları barındıran bir problem olarak vahiy kültürüne sahip dinlere mensup filozof ve din bilginlerinin özellikle ilgilendikleri konulardan birisidir.<sup>2</sup> Teistik dinler, Tanrı'nın âlemi yarattığı inancını benimsemektedirler ve bu dinlere mensup olan hiçbir filozofun ve ilim adamının bunu inkâr etmesi düşünülemez. Fakat bahsedilen yaratmanın ne anlama geldiği sorusu, filozoflar ve teologlar arasında birbirlerini küfre düşmekle itham edecekleri kadar sert tartışmalara sebep olmuştur.<sup>3</sup> Kısacası yaratma, teist felsefenin ve teolojinin en temel meselelerinden birisidir. Konu, çeşitli düşünürler tarafından farklı delillendirmeler ile farklı noktalara değinilerek ele alınmıştır. Evrenin varoluşu, tek yaratıcıdan çokluğun ortaya çıkışı, yaratan ve yaratılan arasında varsa bir ontolojik ilişkinin

\* Bu çalışma Prof. Dr. Osman ELMALI danışmanlığında hazırladığımız "Gazâlî'de Tanrı-Evren İlişkisi" (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2017) adlı Yüksek Lisans tezimizin "Gazâlî'de Tanrı-Evren Münasebeti" başlıklı bölümünden türetilmiştir.

<sup>1</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 46.

<sup>2</sup> Rahim Acar, "Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 8/15 (2003/2): 205.

<sup>3</sup> Acar, "Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması", 205.

mahiyeti, yaratmanın nasıllığı, başlangıcı ya da ezeli ve ebedi oluşu gibi hususlar yaratılış probleminin farklı boyutlarını meydana getirmektedir.<sup>4</sup>

Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinde önemli bir yere sahip olan yaratma kavramı Tanrı'nın diğer sıfatlarının ve Tanrı-evren arasındaki ilişkinin anlaşılmasında temel kavramlardandır. Bu bağlamda doğa filozofları olarak nitelendirilen İlk Çağ filozofları da dâhil olmak üzere birçok filozof konuyla ilişkili görüşler ortaya koymuşlardır. Orta Çağ boyunca da önemini koruyan bu meselede tartışmaya filozoflarla birlikte din bilginleri de katılmış ve tartışma din eksenli olarak devam etmiştir.<sup>5</sup> Yaratma konusu dini bir boyut kazandıktan sonra İslam düşüncesinde var olan yaratma teorilerinin konuyu her yönüyle ele aldığı bilinmektedir. Ancak İslam filozofları Kur'an ayetleri ve hadisler ışığında yaratma problemine açıklık getirmelerinin yanı sıra konuyla alakalı fikirlerini ortaya koyarken Antik Yunan filozoflarının düşüncelerinden de faydalanmışlardır.<sup>6</sup> İlahi dinin uzağında ortaya çıkmış, İslam felsefesine ve kelâmına büyük etkileri olmuş olan Yunan Felsefesi evrenin kaynağının araştırılması hususunda insan düşüncesinin ulaşacağı noktaların belirlenmesinde bir başlangıç noktası olarak alınabilir.<sup>7</sup>

### 1.1. Yaratmanın Kavramsal Olarak İncelenmesi

Tanrı'nın bir fiili olan 'yaratma' kavramının Arapça karşılığı (خ ل ق) "H.L.K" kelimesidir. "خلق" kelimesi sözlükte:

"Bir şeyi yaratmak, yokken var etmek, bir şeye şekil vermek, şekillendirmek"<sup>8</sup>, "yaratmak, meydana getirmek, bir şeyden yeni bir şey icat etmek, imal etmek, ölçüp biçmek (takdir) ve mecazen 'yakıştırmak, uydurmak' gibi anlamlarda masdar, 'yaratılmışlar, insanlar' manasında isim"<sup>9</sup>, "Bir nesneyi hiçbir asıl, köken, temel, kaynak ya da dayanak olmadan ve hiçbir şeyi örnek almadan ibda' etmek, inşâ etmek, vücuda getirmek, yaratmak"<sup>10</sup>

gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

<sup>4</sup> Emrah Kaya, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016): 70.

<sup>5</sup> Tuncay Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 14.

<sup>6</sup> Emrah Kaya, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı", 71.

<sup>7</sup> Halife Keskin, "İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001/1): 70.

<sup>8</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 245.

<sup>9</sup> Mustafa Çağrı, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ekim 2023).

<sup>10</sup> Râgîb el-İsfahani, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 511.

“Yaratma” anlamındaki “H.L.K” kavramının sözlük anlamları incelendiğinde genel olarak üç anlam ortaya çıkmaktadır: “Takdir etmek”, “yokken var etmek”, “icat etmek”.<sup>11</sup> Bu kavram Tanrı dışındaki varlıklar için kullanıldığında başka anlamlar kazansa da Tanrı için kullanıldığında öncelikli olarak “yaratma” anlamının anlaşılmasında dilbilimcileri birleşmişlerdir.<sup>12</sup>

“H.L.K” kökünden türeyen **hilkat** “yaratılış, fitrat, tabiat”, **hâlik** ve **hallâk** “yaratan”, **mahlûk** “yaratılan”, **hulk/huluk** “tabiat, huy, karakter, ahlâk”<sup>13</sup> anlamına gelmektedir. Hâlik ve hallâk kelimeleri (الخلاق ve لاخالق) şeklinde harf-i ta’rif ile kullanılırsa yalnızca Allah’a izafe edileceği lugatlarda belirtilmektedir. Bu şekilde Allah için kullanıldıklarında ise “bir şeyi yokken var eden” anlamı kesinlik kazanır.<sup>14</sup>

Bunun dışında İslamî literatürde, anlamlarında ve kullanışlarında farklılıklar olmasına karşılık Tanrı’nın fiili olan, yokken yaratma anlamındaki H.L.K kavramı ile eş anlama sahip: “ibda, icad, ibda’, ihtira, ber’, zer’, fatr, sun’, inşa’, ihdâs, tasvir, tekvin, ca’l” gibi başka kavramlarla da karşılaşmaktayız.<sup>15</sup> Bu kavramların hepsini açıklamak yerine çalışmamız içerisinde geçen veya yaygın olarak kullanılanların birkaçını kavramsal olarak ele almakta fayda görmekteyiz.

İbda’: Bed’ kökünden ziyadeli masdar olan ibda’ sözlükte; “yapmak, inşa etmek, ihdas etmek, başlamak, ilk olmak” anlamlarına gelir. Allah’a izafe edildiğinde “önceden bir örneği olmadan bir şeyi yaratmak”, “alete, maddeye, zamana ve mekâna bağlı kalmadan bir şeye varlık kazandırmak”, “bir şeyi yokken var etmek, bir şeyden başka bir şey oluşturmak” şeklinde farklı anlamlarda ifade edilmiştir. Aynı kökten bedi’, Allah’ın isimlerindedir.<sup>16</sup> Allah’ın ismi olarak el-Bedi’ “ilk olarak ortaya çıkan” anlamındadır. Aynı kökten gelen “bid’at” din ikmal olduktan sonra dinin özünde olmayan sonradan icad ve ihdas edilip ona eklenmiş şeyler demektir. Bu kavramın tüm kullanımlarında ilk oluş düşüncesi vardır.<sup>17</sup> İbn Sînâ, ibda’ kavramını sudûr nazariyesi bahsinde ele almış ve Allah’ın yaratma yoktan veyahut yokken yaratma sıfatını da bu kavramın karşıladığını; “halk” kavramının ise mevcut malzemelerden yaratma olduğunu ve

<sup>11</sup> Veli Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 15.

<sup>12</sup> Yusuf Çakır, *Gazali’ye Göre Yaratma*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi 2006), 74.

<sup>13</sup> Çağrı, “Yaratma”.

<sup>14</sup> Yusuf Çakır, *Gazali’ye Göre Yaratma*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2006), 74.

<sup>15</sup> Çağrı, “Yaratma”; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 163.

<sup>16</sup> Çağrı, “Yaratma”.

<sup>17</sup> Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 165.

bunu insanın da yaptığını iddia etmiştir. İbn Sînâ'nın bu düşüncesi daha sonra Gazâlî'nin eleştirilerine temel teşkil etmiştir.<sup>18</sup> Yani gökler ve yerler ibdai olarak yaratılmış, onların içindekiler ise halk veya diğer yaratma biçimleriyle yaratılmıştır. Buna da dolayısıyla yoktan yaratma değil, yokken yaratma demek daha doğru olur.<sup>19</sup>

Gazâlî'ye göre “İbdâ” ise; iki manayı barındıran ortak bir isimdir. Birincisi, bir şeyi diğer şeylerin aracılığı olmaksızın meydana getirmektir. İkincisi ise bir şeyin varlığının, vasıtasız ve bir sebepten mutlak olmasıdır. Yokken var olan şey açısından düşünüldüğünde la-mevcud olması gerekirken, kendi zatındaki yok olma özelliğini tamamen kaybetmiştir. Bu ikinci manaya göre İlk Akıl her daim ibdâ' edilendir. Çünkü İlk Akıl'ın mevcudiyeti kendinden değildir, kendi zatından ona ait olan yokluktur ve bu yitirilmiş bir yokluktur.<sup>20</sup>

İhtira: Bu kavram “har” kelime kökünden türemiştir. “Har” yarmak, yırtmak, parçalamak manalarına gelmektedir. Köken itibariyle incelendiğinde “Kat'a” anlamına da taşımaktadır. “Adam ağaç kesti demek için: ihtar'a'r-racul” denir. Aynı şekilde koyunların kulağını uzunlamasına kestiğinde de bu kavram kullanılır. Bu anlamlardan hareketle yokken var etme anlamını kazanması yoklukla varlığın arasını kesti, ayırdı, yokluğa son verdi düşüncesinden ortaya çıkmış olabilir.<sup>21</sup> Bu kavramı Gazâlî şöyle tanımlar: “*Yaratılan şeyden önce, var olma imkân veya potansiyelini (kuvvesini) içinde bulunduran bir madde olmadan yaratmadır.*”<sup>22</sup> Bu kavram “yokken yaratma anlamında yalnızca Allah için kullanılır.”<sup>23</sup> Kelâm ve felsefede “yaratmak, yeni bir şey ortaya çıkarmak, inşa etmek”, “bir şeyi başka bir şey olmaksızın yaratmak”<sup>24</sup> anlamlarında Allah'ın varlığını kanıtlamak için kullanılan akli delillerden biridir.<sup>25</sup>

Bâri': Eşsiz yaratmak, her varlığı fiilen meydana getirmek, açığa çıkarmak şeklinde tanımlanan “ber” kökünden türemiştir.<sup>26</sup> El-bâri ise, varlıkları emsalsiz halk eden demektir. Diğer yaratılmışlardan farklı olarak canlıları yaratmaya özel, anlamı vardır. Cansız mahlûkat için kullanımı yok denecek kadar azdır. Bera'e'nin bir şeyden kurtulmak manası da vardır; başkasından, borçtan, ayıptan, hastalıktan kurtulmak gibi. Ayrıca varlıkları düzensizlikten beri' olarak yaratmak şeklinde “uzaklaşmak” anlamı da vardır. el-Bâri varlıkları farklılıktan,

<sup>18</sup> H. Ömer Özden, İbn-i Sînâ-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 93.

<sup>19</sup> H. Ömer Özden, İbn-i Sînâ-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 93.

<sup>20</sup> Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm (İlmin Ölçütü)*, trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), 434.

<sup>21</sup> Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 165.

<sup>22</sup> Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm (İlmin Ölçütü)*, 434.

<sup>23</sup> Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, 3. Baskı, (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2012), 162.

<sup>24</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015), 40.

<sup>25</sup> Çağrıcı, “Yaratma”.

<sup>26</sup> Çağrıcı, “Yaratma”.

organlarını uygunsuzluk halinden, ahenksizlikten beri' olarak, cüzlerini birbirine münasip olarak yaratandır.<sup>27</sup> Gazâlî'ye göre varlıkların yaratılış süreci takdir ile alakalıdır. Allah'ın bütün bu varlıkları takdir etmesi ve takdire uygun olarak yaratması itibariyle Hâlık'tır. Soyut olarak icat etmesi ve yokluktan varlık haline getirmesi hasebiyle Bâri'dir.<sup>28</sup>

İcad: Köken itibariyle V.C.D sülasi fiilinden türemiştir. Sözlük anlamı, bulmak rastlamak, elde etmek anlamlarına gelir. "Evcede" ise üretmek, türetmek/ortaya çıkarmak, meydana getirmek, sebep olmak, başarmak, hakkından gelmek, icat etmek anlamlarına gelmektedir. İcad ise yaratma, meydana getirme, tedarik etme, hesaplama manalarına gelmektedir.<sup>29</sup> Ayrıca icad "varlık vermek, örneksiz yaratmak" anlamında daha çok kâinatın yaratılışına nispetle kullanılan felsefi kavramlardandır.<sup>30</sup>

Kevn: Olma, var olma, mevcudiyet, olay, hadise<sup>31</sup> anlamlarına gelmektedir. Bu fiilden türetilen "kevvne" ise yaratmak, oluşturmak, meydana getirmek<sup>32</sup> manasındadır. Bu fiil Allah'a nispet edildiğinde ezeliyet ifade etmektedir: "Kâne'llâhu alîmen: Allah hakkıyla bilendir. ("Bilen idi" değil)."<sup>33</sup> "Tekvin" ise Allah'ın yokken yaratma sıfatını ifade etmektedir.

İhdas: Olmak, ortaya çıkmak, belirlemek anlamlarına gelen H.D.S sülasi fiilinden türeyen "ihdas" ilk olarak ortaya çıkarma, icat, meydana getirme, sebep olma manalarına gelmektedir.<sup>34</sup>

Gazâlî'ye göre "ihdas"ın tanımı şöyledir:

"İhdâs iki ayrı şekilde kullanılan eşadlı bir isimdir. Bunlardan ilki, zamansaldır. Zamansal ihdasın manası; geçmiş zamanda bir varlığı olmayan bir şeyi varlığa getirmektir. Zamansal olmayan ihdasın manası ise; bir şeye şu ya da bu zaman bakımından değil, zamanın tümü bakımından, o şeyin kendi zâti özelliği olmayan bir varlık kazandırmaktır."<sup>35</sup>

Bütün bu bahsi geçen kavramlar bilimsel olarak Tanrı-Evren ilişkisinin ortaya konulmasında yokken yaratmayı ifade etme açısından önem arz etmektedir.

<sup>27</sup> Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, 28, 29.

<sup>28</sup> Gazâlî, *İlahi Ahlâk*, 156.

<sup>29</sup> Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 962, 963.

<sup>30</sup> Çağrı, "Yaratma".

<sup>31</sup> Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 778

<sup>32</sup> Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 778.

<sup>33</sup> Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ekim 2023).

<sup>34</sup> Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 153, 154.

<sup>35</sup> Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm (İlmin Ölçütü)*, 436.

## 1.2. Yaratmanın İmkânı

### 1.2.1. Yokken Yaratma

Felsefe ve kelâm tarihine bakıldığında yaratma konusunda çok farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Yokken yaratma fikri de bu farklı düşüncelerden birisidir. Filozofların âlemin kendisinden yaratıldığı “yokluk”, “şey” gibi kavramları ortaya koyacak yaratma düşüncesine sahip olmaları için epeyce bir süre geçmiştir.<sup>36</sup> Âlemin aslının ne olduğu problemi, düşünce serüveninin ilk dönemlerinden itibaren düşünürlerin ilgisini çekmiş ve İlk Çağ Yunan felsefesinde “Yoktan yok çıkar (ex nihilo nihil fit)” önermesinden hareketle âlemin, ezeli olarak kabul edilen su, ateş, toprak, hava veya heyula gibi maddi bir öğeden meydana getirildiği düşünülmüştür. Bilhassa, Platon ve Aristoteles felsefesinde Tanrı, kendisiyle birlikte bulunan ezeli bir maddeyi şekillendiren veya kaosu kozmosa dönüştüren bir “mimar” ya da bir fâil/gaî sebep olarak tasavvur edilmiştir.<sup>37</sup> Daha sonraları âlemin yokken mi yoksa önceden var olan ezeli bir maddeden mi yaratılmış olduğu problemi kelâmda “ma’dûm’un neliği sorunu” adı altında ortaya çıkmıştır.<sup>38</sup>

Tanrı’nın âlemi kendisinden yarattığı bir maddenin varlığı ve niteliğinin yanı sıra, yokken yarattığının varsayılması durumunda bile bu “yok” denen şeyin niteliği ve hatta onun “şey” olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği konusunda birçok tartışma yapılmıştır. Yokken yaratma anlayışı, mantık süzgecinden geçirilerek açıklanmak ve delillendirilmek istenirken, çıkış noktası olarak çeşitli sorular sorulmaktadır. Tanrı evreni yokken mi yarattı? Yok iken mi yarattı? İlk soru “ma’dum” problemine gündeme getirmiştir. Çünkü bu soruda “yok”un bir şey olup olmadığı tartışılmaktadır.<sup>39</sup>

İslam dini, yaratmanın Tanrı’ya özgü oluşunu, transandantal olmasını ve yeknesaklığını manidar bir şekilde temsil eder. Kur’an ve hadislerde evrenin yaratıldığı maddeye yönelik herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bundan dolayı İslam’da ilk madde, ana madde, ilk varlık (arçe) gibi kavramlardan söz edilmediği gibi bu kavramlara işaret de edilmemiştir. Böyle bir tutumun haklı olması, Allah’ın evreni herhangi bir hâlihazırdaki modele göre yaratmamasının, ulûhiyetin anlam ve tanımının mantıki ve başka şekillerde olmasının düşünülmemesinin muhal olduğunun neticesidir. Ayrıca Allah yaratma mevzusunu ayrıntılı bir

<sup>36</sup> Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 152.

<sup>37</sup> Engin Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 60.

<sup>38</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 274.

<sup>39</sup> Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 156, 157.

şekilde anlatmamıştır. Kısacası yaratmanın başlangıç ve sürecinin bilgisini insana bildirmemiştir. Fakat evrenin bilgisini elde etme konusunda insanı sorumlu tutmuş ve insanı bu sorumluluğun üstesinden gelecek yeteneklerle kuşatmıştır.<sup>40</sup>

Felsefe açısından asıl ve hayati problem, “ma’dum”un “bir şey” mi yoksa “hiçbir şey” mi olduğundan ziyade âlemin hiçbir şeyden mi yoksa ezeli bir maddeden mi yaratıldığı meselesidir. Dinler (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam) bu konuda mutabık bir şekilde evrenin önce mevcut olmadığı ve daha sonra varlığa geldiğini inanç olarak öne sürer. Kur’an bu konuda açık bir şekilde İbranice kutsal kitabın kelimelerine yeniden vurgu yaparak yaratmayı şöyle ifade eder: “Biz gökleri ve yeri ve onun arasındaki her şeyi altı günde yarattık.”<sup>41</sup> Bu ayetlerin tamamına bakıldığında yaratmanın neliği ve nasıllığı konusunda yokken mi yoksa önceden var olan bir maddeden mi yaratıldığı, eğer ikincisinden ise bu önceden bulunan maddenin yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğuna değinilmediği görülecektir.<sup>42</sup>

İslam âlimleri Tanrı’nın dünyayı yokken var ettiğini kabul etmektedirler. Bunun yanısıra, insan aklı ve tecrübesi yokken yaratmayı ya da bir şey meydana getirmeyi mümkün görmez ve hatta tahayyül edemez. İnsanın bu durumu Yunan felsefesinde “yokken yok doğar” yani yokken hiçbir şey meydana gelmez şeklinde deyiş haline getirilmiştir. Kabul edilen bu prensiple ilgili şunu belirtmek gerekir: Doğmak pasif, yaratma ise aktif bir durumdur. Bundan dolayı doğma ile yaratma arasında bir nitelik farkı vardır. Yokken hiçbir şey kendiliğinden meydana gelmez, fakat yoktan bir şey var edilebilir, yaratılabilir.<sup>43</sup>

Yokken yaratma, Gazâlî’ye göre var olmak için varlığını yokluğuna tercih eden ve böylelikle yokluğun varlık ile yer değiştirmesini sağlayan bir müreccih ile mümkündür. Aynı şekilde onun yokluğunun devamlı olması, varlığını yokluğuna tercih eden bir varlığın olmayışından dolayı ise bir müreccih bulunmadıkça yokluk asla gerçekleşmez. Burada Gazâlî “sebeb” kavramı ile bu müreccihi kastetmektedir.<sup>44</sup> Bu “sebeb” ya yok eden bir fâil veya zıt bir kuvvet ya da var olma şartlarından birinin noksan hale gelmesidir.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 65, 66.

<sup>41</sup> *Kur’ân Yolu* (Erişim 31 Ekim 2023), el-Yunus, 10/3, el-Araf, 7/54, el-Hud, 11/7, el-Furkan, 25/59, el-Secde, 32/4, el-Hadid, 57/4.

<sup>42</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 277.

<sup>43</sup> Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 157.

<sup>44</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi’l-İ’tikâd)*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 38.

<sup>45</sup> Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd’e Göre Yaratma*, 145; Tuncay Akgün, “Gazâlî’ye Göre Yaratma”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/38 (Ocak-Haziran 2011): 36.



Gazâlî, eserlerinde ilk olarak, İslam'ın akidesi ile Aristo ve ona tabi olanların ezeli ve ebedi olarak var olan âlem anlayışı arasında derin bir uyuşmazlık olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. İkinci olarak ise, o kelamcılarının çok önceden ileri sürdükleri kanıtları çeşitlendirerek ve kusursuz hale getirerek kanıtların daha fazla etkinleşmesini sağlamıştır.<sup>46</sup> Gazâlî'ye göre âlemin ezeli oluşuna yönelik bir varsayım, teizmin argümanlarını benimsemeyi muhal kılmaktadır.<sup>47</sup> Bundan dolayı Gazâlî kendisine, filozofların âlemin ezeliyeti konusundaki ifadelerini teolojik spekülasyon düzeyine indirgemeyi strateji olarak belirlemiştir.<sup>48</sup>

Gazâlî Tehâfütü'l-Felâsife isimli eserinde ateistler (dehriyye) dışındaki bütün filozofların, âlemin bir yaratıcısı olduğu, bu yaratıcı ve yapıcının yüce Allah olduğu, âlemin de O'nun fiili ve eseri olduğu konusunda birleştiklerini ifade etmiştir.<sup>49</sup> Fakat filozoflar arasındaki tartışma yaratılışın mahiyeti konusunda ortaya çıkmaktadır.<sup>50</sup>

Gazâlî'nin ifade ettiği üzere bazı insanlar (ehl-i hak) âlemin hudûsunu kabul etmişler ve onun bir yaratıcısının olduğuna kanaat getirmişlerdir. Diğer bir kısım insan ise (dehriyye), âlemin kıdemine inanıp yanlış da olsa bir yaratıcının bulunmadığını iddia etmişlerdir. Fakat filozoflar bu iki insan grubunun aksine âlemin kıdemini kabul etmelerine karşın yaratıcının mevcudiyetini delillendirmeye çalışmışlar ve bunu yaparken de çelişkiye düşmüşlerdir.<sup>51</sup> Gazâlî'nin filozoflara karşı yönelttiği eleştiriler sırasında kullandığı kanıtların ortak fikri Tanrı'ya inanmak, O'nun dışında kalan varlıkların sonradan yaratıldığına inanmaya eşdeğer inançtır. Ayrıca Gazâlî'ye göre filozofların Tanrı'ya biçtikleri rolün ezeli bir şekilde düzenlendiği ve belirlendiğini iddia ettikleri âlemde yalnızca yardımcı bir rol olmasına müsaade etmek istemelerinden dolayı teorilerinde olumsuz bir eğilim söz konusudur.<sup>52</sup> Kısacası ona göre, filozofların düşünceleri ilk zamanlar kabul gördüyse de zamanla itibarını kaybetmiştir.

Aristoteles'e göre evrenin tamamı oluşmamıştır, bazı insanların dediği gibi yok olma olasılığı da yoktur; tektir ve ebedidir; bütün benliği içinde başlangıcı ve sonu yoktur; tüm

---

<sup>46</sup> Macit Fahri, "İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", trc. Mehmet Dağ *A.Ü.İ.F Dergisi* 25 (1981): 162, 163.

<sup>47</sup> Lenn E. Goodman, "Ghazâlî's Argument Creation (I)", *International Journal of Middle East Studies* 2/1(1971): 67.

<sup>48</sup> Frank Griffel, "Taqlid of the Philosophers: Al – Ghazâlî's Initial Accusation in His Tahâfut", *Islamic History and Civilization* 58 (2005): 67.

<sup>49</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 57.

<sup>50</sup> Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, 146.

<sup>51</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 11. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 72.

<sup>52</sup> Oliver Leaman, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, 3. Baskı trc. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 75.

sonsuz zamanı kendi içinde kuşatır.<sup>53</sup> Filozoflar bu düşüncelerin etkisiyle Tanrı'nın evrene göre önce olmasını zaman bakımından değil zat bakımından olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine onlar âlemin mutlak yokluktan değil şekilsiz ve suretsiz bir maddeden yani heyuladan yaratıldığını iddia etmişlerdir.<sup>54</sup> Gazâlî onların bu düşüncelerine itiraz eder. Ona göre var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyle meydana gelen bir olaydır. Bundan dolayı dilediği zaman yaratır dilediği zaman yok eder. Bu O'nun kudret sahibi olması sebebiyledir. Bütün bu gök cisimleri açıkça dilediğini yaratmaya kâdir yaratıcıyı işaret eden, sonsuz ilmimi gösteren delillerdir.<sup>55</sup> Yaratma ve yok etme anındaki değişim O'nun zatında değil yalnızca fiilinde gerçekleşir.<sup>56</sup>

Gazâlî *Vasiyetnâme* isimli eserinde varlığın iki kısım olduğunu belirtir. Birincisi Âlem-i Emir: Bunda mesafe ve kemiyet bulunmaz. İkincisi Âlem-i Halk: Bunda kemiyet ve ölçü vardır. Daha sonra O, âlem-i halk için örnek olarak A'râf suresinin elli dördüncü ayetini ele alır. Ayette: "Haberiniz olsun ki O'nun yaratması da vardır emretmesi de vardır. Âlemin rabbi olan Allah pek yücedir." buyurmaktadır. O, ayette geçen halk kelimesinin 'yaratık' anlamında değil, takdir manasında olduğunu ifade eder. Bundan dolayı o âlemin kadim olduğunu iddia edenlerin hataya düştüklerini belirtir. Çünkü kadim olan yalnızca Allah'ın zâtı ve sıfatlarıdır.<sup>57</sup>

Gazâlî, "*İtikadda Orta Yol*" isimli eserini kaleme alırken eserin giriş bölümünde konuları ele alırken izlediği yöntemden bahseder. Bu yöntemler, Tanrı dışındaki varlıkların (âlem) sonradan yaratıldığına dair ilkelerdir. Bu yöntemlerden birincisini açıklarken ilk olarak "*Âlem ya hadistir ya da kadîm*" ifadesini ele alır ve bu sınırlamadan ötürü verilecek hükmün bir bilgi olduğunu ortaya koyar. İkinci olarak "Âlemin kadîm olması imkânsızdır" sözüdür ki bu da ona göre bir bilgidir. Üçüncüsü ise bu iki bilgidен zorunlu olarak ortaya çıkan "Âlemin hâdis olduğu" sonucudur. Onun ulaşmak istediği nihai hedef de budur.<sup>58</sup>

Diğer bir yöntem ise "Âlem ya hâdistir ya da kadimdir" sözüne örnek olarak "Hâdisten önce var olmayan şey de hâdistir. Âlem de hâdis varlıklardan önce var olmadığına göre o da hâdistir."<sup>59</sup> Yani âlem olaylardan önce mevcut değildi. Ona göre yaratıştan önce Tanrı'nın

<sup>53</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, trc. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 97.

<sup>54</sup> Herman Bavink, *Reformed Dogmatics: God and Creation*; Ed. John Bolt, trans: John Vriend (Michigan: Baker Academic, 2004), s. 419.

<sup>55</sup> Gazâlî, *Yaratılış Hikmetleri (el-Hikme fi Mahlukatillah)*, trc. Mehmet Akıncı (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 16.

<sup>56</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 54.

<sup>57</sup> Gazâlî, *Vasiyetnâme*, trc. Ahmet Faik Arslantürkoglu (İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, (?)), 33.

<sup>58</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 29.

<sup>59</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 33.

zatından başka kesin olarak hiçbir kimse ve hiçbir şey yoktur.<sup>60</sup> Bundan dolayı âlem sonradan meydana gelmiştir. Çünkü hâdisten önce gelmeyen şey ya hâdis olan varlıkla birlikte olur ya da ondan sonra bulunur. Böyle bir durumda üçüncü bir ihtimal yoktur.<sup>61</sup> Gazâlî burada âlemi Tanrı dışındaki bütün varlıklar olarak tanımlar. Tanrı dışındaki varlıklardan kastı ise cisim ve arazlardır.<sup>62</sup>

Gazâlî'ye göre Tanrı'dan başka bütün varlıklar cisim ve arazlardan meydana gelmektedir. Ona göre hiçbir cisim hâdis varlıklardan yoksun olamaz. Hâdis varlıklardan yoksun olmayan varlık hâdistir. Buradan hareketle cisimlerin hâdis olduğu sonucuna zorunlu olarak varılır.<sup>63</sup>

Filozoflar âlemde yer alan cisimleri iki kısma ayırırlar. Bunlardan ilki gök cisimleridir. Bunlar sürekli olarak hareket halindedirler. Bunların hareketleri tek tek yaratılmış olup başlangıcı ve sonu olmayan bir şekilde sonsuz bir teselsül ile birbirlerini takip ederler. Diğer cisimler ise ay feleğinin dört unsuru olan su, ateş, hava ve topraktır. Bu unsurlar cisimlerin suret ve arazlarına sahip bir maddede bir araya gelirler. Birleştikleri bu maddenin başlangıcı yoktur; suretler ve arazlar ise sonradan yaratılmıştır ve sonsuz teselsül ile birbirlerini takip ederler. Bu teselsül esnasında bu unsurlar birbirlerine dönüşürler. Örnek olarak su, sıcaklık ve havaya, hava da ısı ve ateşe dönüşür. Diğerleri için de bu geçerlidir. Tüm bu iç içe geçmeler sonucu yeni karışımlar meydana gelir. Daha sonra bu karışımlardan madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana çıkar. Bahsi geçen bu unsurlar yaratılan suretlerden asla ayrılmazlar.<sup>64</sup>

Âlem ve onu oluşturan cevher ve arazlar zorunlu olarak hareket ve sükûndan nakıs olmadığı için hâdis varlıklardan da nakıs olamaz. Bundan dolayı hareket ve sükûn hâdistir ve yer değiştirmezler. Bunların hareket halinde oldukları duyu organlarıyla anlaşılır. Gazâlî'ye göre filozoflar evrenin sonradan yaratıldığını kabul etmemekle birlikte evreni meydana getiren cisimlerin sonradan yaratıldığında ortak bir görüşe sahiptirler.<sup>65</sup>

Gazâlî sonradan yaratılan varlıkların bir sebebi olduğunu iddia eder. Âlem de yaratıldığına göre onun da bir sebebi vardır. Ona göre âlemin varlığına delalet eden bu sebep kadimdir. Eğer bu sebep hâdis olsaydı o da bir sebebe ihtiyaç duyar ve sonsuz bir teselsül ortaya çıkardı ki bu imkânsızdır. Bu teselsülün durağı belki de ezeli olan bir varlık olur ve zincir sona

---

<sup>60</sup> Leaman, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, 81.

<sup>61</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 34.

<sup>62</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 37.

<sup>63</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 39.

<sup>64</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 39, 40.

<sup>65</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 43.

erirdi. İşte teselsülün son bulduğu bu varlık “âlemin yaratıcısı” olarak nitelendirilen varlık olurdu. Bu varlığı kabul etmek zorunludur. Burada Gazâlî “kadîm” sözüyle varlık halinden önce herhangi bir yokluğun bulunmadığı bir varlığı kastetmektedir. “Kadîm” sözcüğü ilk olarak varlığa, ikinci olarak da yokluğun reddine delalet eder. Ayrıca kadîm olma özelliği sebebin zâtına sonradan eklenmiş bir durum değildir.<sup>66</sup>

Âlemi yaratan varlık ezeli olduğu kadar ebedidir. Ezeli olan bir varlığın yok olması imkânsızdır. Eğer ezeli varlık yok olsaydı, onun yokluğu da bir sebebe muhtaç olurdu. Çünkü yokluk denilen şey ona sonradan arız olan bir durumdur. Yokluk halinin varlıkla yer değiştirmesi için varlığı yokluğa tahvil edecek bir müreccihe ihtiyaç vardır. Aynı şekilde varlığın yokluğa tahvili için de bir müreccih gerekmektedir.<sup>67</sup> Burada Gazâlî’ye göre O’nun yaratmasında zorunluluk bulunmamaktadır. O sadece tercih edilecek şıkları göz önünde bulundurur. Bu tercih anında O’na etki edecek, O’nu sınırlandıracak herhangi bir genel ilke yoktur.<sup>68</sup> Bu müreccih ya gücü sayesinde yok eden bir fail ya bunun zıttı (yani yaratarak yok etme) ya da var olma şartlarından birinin ortadan kalkmasıdır. Varlığın sabit olduğu aşikârdır; bundan dolayı failin kudretiyle varlığı meydana getirmesi mümkündür. Fakat yokluk aksine varlık gibi bir şey olmadığından failin kudretiyle ortaya çıkması muhal bir durumdur. Bu imkânsızlık durumu şu soruya verilecek cevabın evet olması halinde de ortaya çıkar: Yokluğu yaratan varlık bir şey meydana getirmiş olur mu? Bir şeyi nefyetmek herhangi bir şey değildir. Ayrıca O’nun bir şey yapmamış olmaması aynı zamanda kudretini de kullanmadığı manasına gelir.<sup>69</sup>

Gazâlî’nin âlemin kadîm olduğunu reddetmesinin nedenlerinden birisi de âlemin kadîm olduğu fikrinin, temel dayanağı din olan “mebde” ve “mead” düşüncesinin çelişiyor olmasıdır.<sup>70</sup>

Filozoflara göre kendisi dışındaki bütün varlıkların sebebi olması hasebiyle Allah fâildir. Âlemin var olması da varlığının devamı da Allah’ın tercihinin bağıdır. Bu tıpkı şuna benzer: “Güneş var olmasaydı, onun ışığı da var olmazdı.” Aynı şekilde yaratıcı da var olmasaydı âlem de olmazdı. Bundan dolayı Allah âlemin yaratıcısı ve fâildir, âlem de O’nun eseridir.<sup>71</sup> Gazâlî’ye göre âlem Allah’ın bir fiili olması hasebiyle fiilin özelliği sonradan var etmekten

<sup>66</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46.

<sup>67</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46, 47.

<sup>68</sup> Leaman, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, 78.

<sup>69</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 47.

<sup>70</sup> Abdülhüseyn Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî’nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, trc. Hikmet Kök (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2007), 134, 135.

<sup>71</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 61.

müteşekkildir. Filozoflara göre ise âlem sonradan olmayıp kadîmdir. Fiilin manası ise var ederek bir şeyin yokluktan varlığa tahvilidir. Kadîm olan bir varlık için bu durum geçerli değildir. Yani var olanın yeniden var edilmesi muhaldir. Fiilin şartı, onun sonradan var edilmesi ise filozoflar hem âlemin ezeli olduğunu hem de Allah'ın fiili olduğunu nasıl kabul ederler?<sup>72</sup> Ayrıca âlemin yaratıcısının (sebeup) hem ezeli hem de ebedi olduğunu, âlemin de sebepli olduğunu kabul edip sebeplinin sebeple birlikte bulunduğunu iddia etmek imkânsızdır. Filozoflar, “*Sebeup değişmedikçe sebepli değişmez*” şeklinde bir ilke ileri sürerler. Filozoflar sonradan yaratma fikrinin muhal olduğu fikrini bu ilkeye dayandırırılar.<sup>73</sup>

Gazâlî filozofların âlemin ezeli olup sonradan yaratılmadığı şeklindeki düşüncelerini, fâil-fiil, sebep-sebepli, mebd-mead, illet-ma'lul gibi kavramlar ve bunlar arasındaki ilişkiler açısından delillendirmeler yaptıktan sonra reddetmiştir. Biz de bunlara değinerek Gazâlî'nin yokken yaratma fikrini ortaya koymaya çalıştık.

### 1.2.2. Yaratmanın Zorunluluğu (Sudûr Teorisi)

Farabi sudûr teorisini şöyle ifade eder: “İlk varlıktan (Bir), ikinci varlığın vücudu sudûr eder. Bu ikincisi henüz cisimleşmemiş ve maddesiz bir cevher olup kendi zâtını ve ilk varlığı idrak eder. Kendi cevherinden aklettiği şey, zâtından başka bir şey değildir. İlk varlığı akletmesi hasebiyle, ondan bir üçüncünün gelmesi gerekmektedir. Kendine has zatı ile cevher haline gelmiş olduğundan ondan birinci semanın gelmesi gerekir. Üçüncüsü de henüz maddesiz olup cevheri itibariyle akıldır. Özünü ve ilk varlığı akleder. Kendisi özü itibariyle cevher haline geldiği için ondan sabit yıldızlar küresinin gelmesi gereklidir. İlk varlığı akletmesi dolayısıyla ondan bir dördüncünün gelmesi mecburdur. Bu da maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder. Kendi özü itibariyle cevherleştiği için ondan Zühâl küresinin gelmesi mecburdur. İlk varlığı idrak ettiği için beşincinin vücuda gelmesi muktezidir. Bu beşinci henüz maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder ve kendi özü itibariyle cevher haline geldiği için ondan Müşteri küresinin gelmesi gereklidir ki bunun da varlığı maddesiz olup kendi zatını ve ilk varlığı akleder; kendi zatı ile cevherleştiğinden ondan Merih küresinin gelmesi muktezidir. İlki akletmesi hasebiyle ondan bir yedincinin gelmesi gerekir. Bunun da varlığı maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder. Kendi zatı ile cevherleştiği için ondan da güneş küresinin gelmesi mecburdur. İlk mevcudu akletmesi yüzünden ondan bir sekizincinin gelmesi lazımdır. Onun da vücudu maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder. Kendi özü itibari ile cevherleştiği için ondan da

<sup>72</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 62.

<sup>73</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 48.

Zühre küresinin gelmesi gereklidir. Bu da ilk olanı aklettiği için bir dokuzuncu gelmiştir. Bu da maddesiz olup kendi zatını ve ilk olanı akleder. Kendi zatıyla cevherleştiği için ondan Utarid küresi meydana gelmiştir. İlk varlığı akletmesi hasebiyle kendisinden bir onuncunun çıkmazı elzem olmuştur. Bunun varlığı maddesiz olup kendi özünü ve ilk varlığı akleder. Dolayısıyla cevher haline geldiğinden ondan Kamer meydana gelmiştir. Bunun da ilki akletmesinden dolayı kendisinden onbirinci meydana gelmiştir. Bu onbirinci de maddesiz bir varlığa sahiptir ve zatını ve ilki akleder. Fakat bunun vücudunu meydana getirmek için, madde ve mevzu’ a hiç ihtiyacı olmayan şeyler burada sona bulurlar. Onlar maddeden ayrı olup cevherleri hasebiyle hem akıldır hem de makuldürler. Kamer küresinin yanında semavi cisimler son bulur. Bunlar tabiatları gereği deveran ederler.”<sup>74</sup> Sonuncu akıl “fa’âl akıl” olarak isimlendirilir.<sup>75</sup>

Gazâlî Tehâfütü’l-Felâsife’nin üçüncü meselesini tamamen sudûr teorisine ve teori hakkındaki eleştirilerine ayırmıştır. O âlemin Allah tarafından mutlak yokluktan yaratıldığını delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmıştır. Filozoflar ise âlemin yaratılışı konusunda Allah’ın kadîm bir yaratıcı olduğunu inkâr etmemişlerdir. Fakat filozoflar Allah’ın âlemi muayyen bir vakitte mutlak yokluktan yaratmadığını iddia eden Aristoteles’in düşünceleriyle İslam’ın yokken var etme inancının uzlaştırılması hasebiyle Plotinos’un fikirlerinden etkilenecek sudûr teorisini ortaya koymuşlardır.<sup>76</sup>

Sudûr, kelime anlamı olarak “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” manalarına gelmektedir. Sudûr ile aynı şeyi ifade etmek için “akmak, fışkırmak, taşmak” anlamlarına gelen diğer bir kavram ise “feyz”dir. Batı literatüründe sudûr için “procession”, feyz için ise “emanation” kelimeleri kullanılmaktadır.<sup>77</sup> İslam felsefe tarihi literatüründe sudûr, bir şeyden akmak, çıkmak manasında olup, her şeyin “Bir” olandan, yani âlemin Tanrı’dan çıktığını ifade etmek için kullanılır. Sudûr aynı zamanda evreni farklı varlıklar sebebiyle meydana geldiğini iddia eden felsefi bir öğretilerdir. Yokken var etmeyi inkâr eden düşünceyi içerir. Varlığın zaman içerisinde meydana geldiğini savunarak oluş teorisini ortaya koyar. Sudûr kendi içerisinde panteizmin izlerini taşır.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Farabi, *El-Medinetü’l Fâzıla*, trc. Nafiz Danışman (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 33, 34.

<sup>75</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 68.

<sup>76</sup> Kemal Sözen, “Gazzalî’nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *TEKDAV İslami Araştırmalar Dergisi*, *Gazâlî Özel Sayısı* 13/3-4 (2000), 403.

<sup>77</sup> Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ekim 2023).

<sup>78</sup> André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, v. I., (Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1926), 276.

Sudûr teorisini diğer teorilerden ayıran belli başlı birtakım özellikler vardır. Bu özelliklerin birincisi bu teoriler, bir Tanrı'nın varlığını benimserler. İkinci özelliği, yokken bir varlığın taşma sonucu veya onun kendi varlığından manevi bir varlık olarak sudûr edip ayrılmasıdır. Üçüncüsü, yaratmanın ilk aşamadan sonra araçlar vasıtasıyla gerçekleşmesidir. Dördüncüsü, Tanrı'nın ilminin özsel ve kadim olması, bu bilginin objesini yaratan bir bilgi olması özelliği ile ilim, malum ve âlim birlikteliğini savunmalarıdır. Burada ilim, irade ve kudret birdir. Beşincisi, “*birden ancak bir çıkar*” ilkesidir. Altıncı ve son olarak, din ile bilimi, akıl ile vahyi uzlaştırma çabasını barındırmasıdır.<sup>79</sup>

Gazâlî, sudûr teorisini itikadî anlamda taşıdığı iki temel kaygıdan dolayı ciddi bir eleştiriye tabi tutar. Bu eleştirilerinden ilki, bu teorinin Allah'ın birliğini tartışmalı hale getirmesidir. İkincisi ise Allah'ın iradesini ortadan kaldırmasıdır.<sup>80</sup> Her iki durumun da İslam inanç sistemini temelden sarsacak düşüncelere neden olacağı için kabul edilmesi imkânsızdır. Bu yüzden o sudûr teorisini şahsın kendi kanısına göre yaptığı akıl yürütme üzerine karanlık, hayal ürünü bir kurgu, itibar edilmeyecek bir tahmin ve karanlığın üstünü örten bir karanlık olarak nitelendirmekte ve tenkit etmektedir.<sup>81</sup>

Sudûr teorisine iki temel ilke etrafında işlerlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilki birden ancak bir çıkar. İkinci ilke ise varlıkta iki yön bulunmaktadır: ya zorunlu ya mümkün ya mahiyettir ya da varlık. Burada varlık ve mahiyet yalnızca Allah'ın zatında bir arada bulunur; diğer bütün varlıkların mahiyet ve varlıkları birbirinden ayrıdır. Dolayısıyla tüm gerçek varlıkların mahiyetleri itibariyle mümkün ve Allah'ın onlara verdiği varlıkla da zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>82</sup>

Gazâlî *Makasid el-Felâsife* isimli eserinde zorunlu varlıktan bahsederken bu varlığın tahavvül etmesinin imkânsız olduğunu iddia eder. Ona göre tahavvül, daha önce zorunlu varlıkta bulunmayıp sonradan ortaya çıkan bir sıfattır. Bu yüzden sonradan meydana gelen her şey bir müsebbibe muhtaçtır. Zorunlu varlığın müsebbibinin olması imkânsızdır. Doğrudan zorunlu varlıktan tek bir şey çıkar. Dolaylı olarak birçok varlık bir sıraya göre çıkar. Bunun sebebi Zorunlu varlığın bir olması ve zâtında herhangi bir çokluğun bulunmamasının sabit olmasıdır. Çünkü çokluk ya birleşik cisimlerde olduğu gibi öğeleri bağımsız olan parçaların kesreti ile ortaya çıkar ya da nesnenin form-heyula, varlık-mahiyet gibi biri diğerinden bağımsız

<sup>79</sup> Salih Aydın, *İslam Düşüncesi-IV Felsefe*, (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2016), 295-298.

<sup>80</sup> Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, 139.

<sup>81</sup> Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, (Ankara: Okulu Yayınları, 2011), 100.

<sup>82</sup> Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 224.

olmayan iki şeye bölünmesi gibi birden çok anlamın meydana gelmesiyle oluşur. Zorunlu varlık ilinti olarak tanımlanamayacağı için O'na cevher de denemez. Dolayısıyla Zorunlu varlığın dışındaki bütün varlıkların (âlem) bir nizam içerisinde Zorunlu varlıktan zuhur etmesi ve zati dışındaki her şeyin varlığını Zorunlu Varlık'tan alması gerekir.<sup>83</sup>

Gazâlî'ye göre filozoflar Allah'ın iradesi ile sonradan yaratmasını inkâr edebilmek için sudûr eden şeyin doğal ve zorunlu olarak sudûr ettiğini iddia etmektedirler.<sup>84</sup> Bu yaratma modeline göre mütemadiyen bir yaratma faaliyeti söz konusudur.<sup>85</sup> Filozofların sözünü ettikleri bu iddia dayatmadan başka bir şey değildir. Hâlbuki bu teorinin karanlık girdaplar arasında savrulmaktan farkı yoktur. Eğer bir insan bu teoriyi rüyasında görse ve bu rüyayı diğer insanlara anlatsa, rüyayı görenin akıl sağlığının bozulduğu yönünde ortak bir kanaat oluşur. Ya da böylesine iddiası olanlar nihayetinde birtakım tahminlerden öteye gidemeyen fikhî konular hakkında dillendirirse bunların zann-ı gâlip ifade etmeyen saçmalıklar olduğu söylenebilir.<sup>86</sup>

Farabi başta olmak üzere sudûr teorisini benimseyen diğer filozofların bu düşüncesine Gazâlî çeşitli itirazlarda bulunur. Ona göre filozofların Allah'a saygıda aşırıya kaçanların bu düşünceleri onları saygıdan anlaşılması gerekli olan her şeyi geçersiz kılma seviyesine getirmiş ve Allah'ı da âlemde meydana gelen olaylardan haberi olmayan bir mevta haline getirmiştir. O'nu ölüden ayıran tek fark ise kendi özünü biliyor olmasıdır.<sup>87</sup> Yine ona göre bu teoriye inancın imkânsızlığı akli zorunlulukla ve akıl yürütmeye bilinemese de mucizelerle desteklenen peygamberlerin bildirdiğine göre bunu kabul etmek zorunludur. Fâilden fiilin irade ile nasıl sudûr ettiğini araştırmak akıntıya karşı boşa kürek çekmekten başka bir şey değildir.

Filozofların “Fâil olandan fiilin sudûru gereklidir, öyleyse ondan sudûr eden şey nedir?” sorusuna karşılık Gazâlî “ondan sudûr eden, yenilenen şeydir; o da yokluktan başka bir şey değildir” şeklinde cevap verir. Çünkü o yokluğu önceden bulunmadığını ve sonradan arız olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla fâilden sudûr eden yokluktur.<sup>88</sup>

Tanrı-evren arasındaki ilişkiyi araştıranların vardıkları sonuç, ilk sebeplin varlığı mümkün olduğundan dolayı ondan bir gökküresi; kendi zâtını aklettiği için de ondan gökkürenin nefsi sudûr etmiştir, şeklindedir. Gazâlî'ye göre bu sonuç ise ilişkiyi ortaya koymak

---

<sup>83</sup> Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)*, trc. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002, 168-171.

<sup>84</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 131.

<sup>85</sup> Leaman, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, 87.

<sup>86</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 70.

<sup>87</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 72.

<sup>88</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 54.



değil ahmaklıktır.<sup>89</sup> Gazâlî, filozofların böyle yapmaktaki amacının kendi fikirleri ile ilgili şüphe uyandırmayı amaçladıkları ve bunda da başarılı olduklarını iddia etmektedir.

## 2. Gazâlî'ye Göre Tanrı-Evren İlişkisi Çerçevesinde Nübüvvet

### 2.1. Nübüvvetin Mümkün Oluşu ve Akılla İdrak Edilebileceği

Nübüvvet konusu Tanrı-evren münasebeti açısından önemli bir konudur. Tanrı tasavvurları içerisinde deizmin argümanlarını çürüten bir olaydır. Nübüvvet, Tanrı'nın evrenle ilişkisi açısından aktif bir konumda olduğunun önemli bir göstergesidir. Ayrıca akıl-vahiy uzlaştırılmasının tesis edilmeye çalışıldığı peygamberlik konusu aynı zamanda felsefe-din ilişkisi açısından bir uzlaştırmanın da temelini oluşturur. İslam dairesi içerisinde hareket eden bir bilim adamının (filozof) peygamberlik müessesesine gerekli ilgi alaka ve saygıyı göstermesi, akıl ve vahyi telif etmesi, bu konuyla haşır neşir olması önemli bir uğraştır.<sup>90</sup> Böylesine bir telif yeryüzü ve gökyüzünün dilini uzlaştırmak demektir.<sup>91</sup> Böylesine önemli bir konuda Gazâlî de diğer dinlerin ve Mu'tezile gibi birçok mezhebin düşüncelerinden hareketle kendi fikrini ortaya koymuştur.

Gazâlî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi imkân dâhilinde olup, muhal ve zorunlu bir durum değildir.<sup>92</sup> Ona göre Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün oluşunun delili şöyledir: "Allah'ın kelâmı ve kudreti ispat edildikten sonra O'nun sesleri, lafızları, sayıları ve diğer delâlet türlerini yaratan nefsi kelâmını kanıtlamak da mümkün hale gelmektedir. Allah'ın ahirette yararlı ve zararlı olan fiille alakalı bir haber O'nun zâtı ile kâimdir. O'nun fiiline yönelik bir haberden bir fiil meydana gelir ve o fiil bir şahsın o haberi iletmesidir. Bu haberi iletme o şahsın görevidir ve o şahsın peygamberliğini ilan etmesiyle muhteşem bir fiil ortaya çıkar. Bu durum Allah için imkânsız değildir."<sup>93</sup> Onun bu ifadelerinden hareketle Allah'ın peygamber göndermesi O'nun bir fiilidir.

Aklen mümkün olan peygamber göndermek Allah'ın bir fiilidir ve diğer fiillerinde olduğu gibi bir mecburiyet yoktur. Dolayısıyla peygamber göndermesi mümkün olduğu gibi göndermemesi de mümkündür. Allah'ın nebi ve resûller göndermesi bir lütuf ve ihsandır; göndermemesi ise bir eksiklik ve zafiyet meydana getirmez. Peygamberlerin insanlara

<sup>89</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 78.

<sup>90</sup> Taylan, 138.

<sup>91</sup> İbrahim Medkûr, "Ebu Nasr el-Fârâbî", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb* 19/2, 84.

<sup>92</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 161.

<sup>93</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 161.

getirdikleri emir ve yasakları, onlar olmaksızın da Allah'ın göndermesi O'nun kudreti dâhilindedir.<sup>94</sup>

Gazâlî'ye göre insan dünyaya geldiği ilk anda bilgisiz ve Allah'ın yarattığı bütün âlemlerden habersiz olarak yaratılmıştır ve insan sayısını Allah'tan başka kimsenin bilmediği bu âlemden duyu organları sayesinde haberdar olur. Duyu organlarının yaratılış gayesi de insanın bu evrenden haberdar olabilmesi içindir. Gazâlî insanın bu duyu sisteminin gelişim aşamalarını sayar ve yedi yaşında bunların kemale erdiğini ifade eder. Bu yaştan sonra insan his âleminde bulunmayan diğer başka şeyleri de idrak eder. Daha sonra insanda akıl yaratılır. Aklın devreye girmesiyle vacipleri, caizleri, muhalleri ve önceden kendisinde bulunmayan durumları da idrak eder. Akıldan öte bir meleke daha vardır. Bu meleke ile birlikte insanda başka bir göz daha açılır. Bu gözle birlikte gaybı, gelecekte olan hadiseleri ve aklın idrak edemediği başka şeyleri de görmeye başlar. Temyiz kuvveti (aklın devrede olmadığı dönem) makûlatı; his kuvveti temyiz kuvvetinin algılayamayacağı şeyleri idrakten mahrum olduğu gibi akıl da gayb ve gelecekle ilgili olayları idrakten mahrumdur. Aynı şekilde bazı insanlar da Gazâlî'ye göre nübüvvetin idrak ettiği şeyleri kabul etmemişlerdir. Nübüvveti insanların reddetmesi cehaletin bir göstergesidir. İnsanlar bu iddiaları için de hiçbir dayanak gösteremezler. Bu durum o insanların ulaşamadığı dolayısıyla da onlar için yok hükmündedir. Allah insanlara nübüvvetin özelliklerinden bir numune olarak uykuyu bahşetmiştir. Nasıl ki peygamberler sadık rüyalar görür ve bunlar vahiy olarak nitelendirilirse insanlar da ancak rüyada gaipten haberdar olur. Yahut gelecekteki bir olaydan ya açık olarak ya da rüyanın tabiri yapılarak bilgi sahibi olur. Akıl gibi nübüvvet de insan için bir haldir ve o hal içerisinde insanda manevi bir idrak ortaya çıkar, gaybı ve akli idrak edemeyeceği şeyleri görür.<sup>95</sup>

İyi ve kötüyü tanımada ve mesul olduğu şeyleri algılamada aklın öneminin vurgulanması, aklın insan hayatındaki değerinin bir göstergesidir. Dini rivayetlerde akıl, bâtinî resul olarak nitelendirilmiştir. Doğal olarak bu nitelendirmeler, aklın sınır ve hadlerinden gafil olma sebebi olmamalıdır. Nitekim nübüvvetin zarureti hakkındaki felsefi delillerin temeli de aklın sınır ve hadleri ile bunun rolüne duyulan teveccühtür.<sup>96</sup>

Gazâlî nübüvvetin aklın sınırlarını aşan bir konu olduğunu ve ispatının yalnızca kişisel bir tecrübeden hareketle yapılabileceğini peşinen kabul edip meseleyi ele alır. Peygamberler aklın kendi başına kavramakta aciz duruma düştüğü olayları ihbar etmek için gönderilmiştir.

<sup>94</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 77.

<sup>95</sup> Gazâlî, *El-munkızu min-ad-Dalâl*, trc. Hilmi Güngör (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 64-66.

<sup>96</sup> Muhsin Cevâdî, *Akil Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*, trc. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012), 16.

Peygamberlerin haber verdiği bazı şeylerin akılla kavranıyor olması, bu olayların aklın idrakine hitap eden şeyler olması hasebiyledir. Gazâlî'ye göre akıl anlayan ve kavrayabilen bir hususiyete sahiptir, ayırt edici ve hüküm koyucu değildir. Akıl kendi başına yapılan işlerin, ahlaki kuralların, inandığımız şeylerin faydasını ve zararını tespit edip ortaya koyamaz. Zira akıl, birçok ilaç ve kimyevi maddelerin hususiyetini tek başına kavrayamadığı gibi insanlığı mutluluğa ya da huzursuzluğa götüren yolları birbirinden ayırt edemez. Akıl bir şeyi idrak ettiği zaman, onu duyu organlarıyla algılar, onaylar ve iyi olanı hayatına yansıtır, kötü olanı ise benliğinden uzaklaştırır. Nasıl ki bir insan, bir hastalığı ve bu hastalığın tedavisini tespit etmek için doktordan faydalanır, sonra doktorun tespit ve tavsiyelerinin doğruluğu bazı şeylerin ortaya çıkmasıyla bilirse akıl da bunun gibi ilahi bilgilerin doğruluğunu vahyin bildirmesiyle kavrar ve onların doğruluğunu, zorunlu neticelerinin bu bilgilere delâlet etmesiyle onaylar. Dolayısıyla akla uygun birtakım gerçekleri bildirmek göreviyle gönderilmiş olması imkânsız değildir. Aynı zamanda Allah'ın hikmetine uygundur.<sup>97</sup>

Gazâlî, Allah'ın elçileri demek olan peygamberleri ikiye ayırır. Birinci kısım melek peygamberler, ikincisi ise insan peygamberlerdir. Melek olan peygamberler Allah'ın vahyini ve emirlerini insan olan peygamberlere aktarmışlar ve onlar da aldıkları bu vahyi asıl muhatabı olan insanlara iletmişlerdir.<sup>98</sup> Buradan anlaşılıyor ki görevleri icabı melekleri de peygamber olarak kabul etmektedir. Ona göre melekler, bu âlemde topraktan yaratılmadan, insanî hilkatin tamamlanmasına; peygamberler ise halkı cehaletten, melekî fitratın tamamlanmasına yönlendirirler. Melekler ve peygamberler yaratılmış ve emir âleminde emir veren Allah'ın âmilidirler. Hepsi de Allah'ın emriyle amel ederler ve O'nun büyüklüğünden korku duyarlar.<sup>99</sup>

Peygamberlik müessesesi insanların kendi aralarında en çok tartışmalara sebep olan bir konudur. Öyle ki peygamberlik hakkındaki yapılan tartışmalar Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili yapılan tartışmalardan çok daha fazladır. Bunun en önemli sebebi ise Allah'ın varlığı ve birliğine yönelik delillerin, peygamberliğin varlığı ve zorunluluğu hususundaki delillerden daha güçlü ve sarih olmasıdır. Filozofların birçoğu, Allah'ın varlığına iman etmesine rağmen peygamberlik müessesesinin meşruiyetine yönelik şüphelerini dile getirmişlerdir.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 84, Kemal Bahçe, *İmam-ı Gazali ve Nübüvvet Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 73, Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 163.

<sup>98</sup> Gazâlî, *Dinde Kırk Prensip (El-Erbaîn Fi Usûliddin)*, trc. Abdulhalık Duram (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010), 39.

<sup>99</sup> Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 3. Baskı trc. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 149.

<sup>100</sup> Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, (Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1992), 9.

### 2.1.1. Filozofların Nübüvvet Hakkındaki Şüpheleri

Gazâlî'ye göre bu şüpheleri dile getirenler arasında Mu'tezile yer almaktadır. Mu'tezilî âlimler bu şüpheleri üç şekilde ifade etmektedir. Birinci şüphe: "Allah'ın nebileri aklın zorunlu kıldığı konulara yönelik gönderseydi, akla ihtiyaç olmadığı meselelerde peygamber göndermesi akla aykırı olurdu ki Allah'ın böyle bir şeyi yapması muhaldir. Akla aykırı durumlarda gönderdiğinde ise bu durumu makbul görmek ve tasdik etmek muhal olurdu." İkinci şüphe: "Peygamberin doğrulanabilirliği imkânsız olduğundan peygamber göndermek de muhaldir. Allah göndereceği vahyi sözlü olarak aktarsa, peygamberlere olan ihtiyaç ortadan kalkardı. Allah böyle yapmadığı için fiilin doğruluğunu harikulade bir fiille (mucize) göstermeyi hedeflemiştir. Bu fiil de sihir, büyü, tılsım ve maharet sahibi insanların (havâs) hayrete düşüren fiillerinden ayırt edilememektedir ki peygamberler tarihi mucizelerin inkârı ile dolu kıssaları içerisinde barındırmaktadır. Bu mucizeler varlığından haberdar olmayanlar için harikulade olaylardır. Olağanüstü olması bakımından peygamberlik ve mucize birbirine eşit oldukları için mucizeye de güvenilmez ve peygamberliği onaylamayı gerektiren ilim de hâsıl olmaz." Üçüncü şüphe: "Eğer bu mucizenin hayalden, sihir ve büyüden ne şekilde ayırt edileceği bilinirse, o zaman da bu fiilin doğru olup olmadığı nereden biliniz? Allah'ın bu mucizeleri göstermesi belki de insanları saptırmak ve aldatmak amacıyla. Dolayısıyla peygamberlerin insanları dünyada ve ahirette mutlu etmek için söylediği ve vaat ettiği bütün sözler kötülük getiren, kötü olduğunu söylediği şeyler de mutluluk verici şeylerdir. Ancak Allah onların sözüyle bizi helak etmek ve aldatmak istemiştir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın insanları saptırması ve aldatması mümkündür. Bu durumu akıl iyi olarak da kötü olarak da değerlendirmemektedir. Onlara göre aldatmak kötü bir şey olmasaydı, peygamberlerin doğruluğu ve insanları aldatmadığı bilinemezdi. Bu onların ortaya koyduğu en güçlü şüphedir.<sup>101</sup>

Gazâlî Mu'tezile'nin bu şüphelerine şöyle cevap vermektedir. Ona göre birinci şüphe zayıftır. Delil olarak Hz. Muhammed (s.a.v) aklın tek başına idrak edemediği fakat izah edildiğinde anlaşılabilir konuları bildirmek için gönderilmiştir. Akıl kendi haline fiillerin, ifadelerin, ahlaki ve inanç esaslarının hangilerinin iyi veya kötü olduğunu idrak edemez. Akıl yine tek başına kendisi için hangi şeylerin (ilaç, kimyasal maddeler) şifa olduğunu bilemediği gibi insanları neyin mutlu edip neyin mutsuz edeceğini de bilemez ve algılayamaz. Akıl ancak bunları işitip gördüğü zaman kavrayıp tasdik eder. Böylece kendisini mutlu edecek olana yönelir. İkinci şüphe ise mucizeleri inkâr edip onların sihir, büyü veya hayal olduğunu iddia

<sup>101</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 162.

edenler için gerçek böyle değildir. Akıl sahibi insanlar çok iyi bilir ki adı geçen sihir, büyü gibi olayların hiç birisi ayı ikiye ayıramaz, ölüleri diriltemez, denizi ikiye yaramaz, asayı yılanı dönüştüremez. Eğer birisi Allah'ın iradesi ve kudreti ile meydana gelen bu olayların sihir yoluyla elde edilebileceğini iddia edip mümkün görüyorsa imkânsız olduğu zorunlu olarak bilinen bir sözü dillendiriyordur. Üçüncü olarak Allah'ın insanları peygamberler aracılığı ile doğru istikametten ayırıp yanlış yola saptıracağına inanıp bundan ötürü şüpheye düşenlere cevap verir. Eğer mucizenin peygamberliğin sıhhat şartı olduğu bilirse peygamberlerin güvenilir insanlar olduğu da bilinir. Bu da peygamberliği, onun manasını ve delillerini bilmekle mümkün olur.<sup>102</sup>

### 2.1.2. Nübüvvetin Tarifi Hakkındaki Düşüncesi

Gazâlî'ye göre peygamberlik tarifi yapılacak, tanımlanacak ve tasavvur edilecek bir mesele değildir. Çünkü bir şeyi bilmenin şartı onun tanımını yapabilmek değildir. Âlemde nice varlık vardır ki cinsi, faslı ve tanımı yapılamaz. Cinsi, faslı olan birçok varlık ta bunlarla tarif edilemez. Akıl için bu tanımları yapmak oldukça zor bir durumdur. Akıl gibi ruh gibi birçok şeyin tanımı, tarifi yapılamadığı halde aktivitelerine ve bunların sonuçlarına bakıldığı vakit varlığına delil getirilebilmektedir ve inkâr edilememektedir. Aynı durum peygamberlik için de geçerlidir. İnsan bir peygambere kalkıp peygamberlikle alakalı olarak sorular sorsa ve karşılık olarak aldığı cevapları irdelese o peygamberin nebiliğini tasdik bilgiyi elde etmiş olur. Aksi takdirde peygamberlik hakkında bilgi sahibi olmayan birinin risaleti tasdik etmesi imkânsızdır. Ama peygamberlik epistemolojik bir tasdikten öte, hakkında bilgi sahibi olunsun ya da olunmasın tasdik edilmeyi gerektirmektedir.<sup>103</sup> Buradan hareketle Gazâlî'nin, nübüvvet meselesini epistemolojik olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Fakat onun bu meselenin bilgi konusu olduğunu kabul etmesi tasdik konusunda zorunluluk arz etmemektedir.

### 2.1.3. Nübüvvetin Kesbi Olup Olmadığı

Gazâlî, peygamberlerin üstlendikleri vazifeleri insanlara açıklamakta güçlük yaşadıklarını iddia etmemektedir. Onlar görevlerini yerine getirirken birçok engelle karşılaşmak zorunda kalmışlardır. Ona göre peygamberler, içinde neşet ettikleri toplumların en akıllı, en ferasetli, en temiz kalpli, en üstün ahlaklı ve en yetenekli, maddi manevi açıdan en

<sup>102</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 163, 164, Gazâlî, *Akaidin Esasları (Kavaidü'l Akaid)*, trc. Sedat Şeran (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2016), 99.

<sup>103</sup> Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 111.

donanımlı insanlarıdır.<sup>104</sup> Dolayısıyla peygamberler salt insanlardan daha üst bir mertebededir. İnsanlar da hayvanlara göre merteye olarak daha üst bir konumdadır. Bu yüzden peygamberliği onaylamak için hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmez. Şöyle ki insan kalksa kendi hususiyetlerini hayvanlara aktarmaya kalksa; bu ne kadar gereksiz bir çaba ise hayvanın insanları anlamaya çalışması da kendi gücünü aşan boş bir çabadır. İşte peygamberlerin kendi durumlarını insanlara aktarması onların gücünü aşan bir durumdur.<sup>105</sup>

Peygamberlik Allah tarafından verildiği kişiye kutsal bir ikram, Tanrısal bir kısmet ve ilahi bir lütuftur. Dolayısıyla çaba gösterilerek kazanılacak kesbi bir makam değildir. Buna Kur'an'daki şu ayetleri delil olarak göstermektedir: “...Allah, elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir.”<sup>106</sup> “İşte sana da emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap verdik) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin.”<sup>107</sup>

Ona göre: “aklı vahyin eserlerini kabule hazırlamak için tefekkür dolu ibadetlerle riyadan uzak fiillerle vakit geçirmek peygamberliğin gereklerindedir.” Böyle bir çaba ve kazanım peygamberliğin gereklerindedir; lakin çaba göstererek kendini ahlaklı kılan ve düşünce olarak geliştiren herkes peygamber olabilir, diye bir kural yoktur. Bu durum insanların ve meleklerin çalışarak insanlık ve meleklik özelliklerini kazanmadıklarıyla benzer bir durumdur. Bulunduğu türün hususiyetine uygun davranma yeteneği, türe uygun özellikleri kazanma hazırlığı ve davranışları seçmeden ayrı bir durum değildir. Aynı şekilde peygamberlik de nebilere has bir şeydir ve bir türe ait kişilerin kazanımıyla elde edilemez. Ancak peygamberlik gereğince kesb ve ihtiyar şarttır.<sup>108</sup> Bu duruma örnek olarak da İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed'i (s.a.v) ve yaşamını örnek olarak gösterir.

#### 2.1.4. Nübüvvetin Delilleri

Gazâlî'ye göre peygamberlik müessesesinin olması gerektiğini iki şekilde ispat etmeye çalışır. Birincisi peygamberliğin icmâli olarak ispatı: İnsanları diğer yaratılmış canlılardan ayıran en önemli özelliği düşünebilme özelliğidir. İnsanın akıl erdemi hayvanlarınkinden kat kat üstündür. Böylelikle onları yönetimi altına alıp onlar için tasarrufta bulunur. Durum peygamberler için de böyledir. Onlar hidayete kavuşmuş zihinleriyle normal insanlardan

<sup>104</sup> Gazâlî, *Kur'an Mucizeleri, (Cevahir'ul Kur'an)*, trc. Abdulhalik Duram (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011), 197.

<sup>105</sup> Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 112.

<sup>106</sup> el-En'am, 6/124.

<sup>107</sup> el-Şûrâ, 42/52.

<sup>108</sup> Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 112.

ayrılırlar. Onların akılları Tanrısal bir erdemle kuşatıldığı için diğer insanlardan çok daha üstündürler. Dolayısıyla insanları sevk ve idare ederek onlar içi tasarrufta bulunurlar. İnsanların davranışları nasıl ki diğer canlılar için mucize ise aynı şekilde peygamberlerin davranışları da insanlar için mucizedir ve diğer hiçbir insan, peygamberler gibi söz söyleyip fiillerde bulunamaz. Peygamberler fiziki olarak insanlara benzese de manevi olarak onlardan farklıdır. Beşer olarak insanlardan daha erdemlidir. Çünkü onun beşeriyeti vahyi kabul etmek için yeteneklidir.<sup>109</sup>

İkincisi ise peygamberliğin tafsili olarak ispatı: Bu üç şekilde yapılabilir. İlk yol, ihtiyarî fiillere istinaden ortaya çıkan bir delildir. Bu fiiller üçe ayrılır. Gerçek ve bâtil, fikrî hareketlere; doğruluk ve yalan, sözel hareketlere; hayır ve şer, amelî hareketlere dâhildir. Bu kavramlar içerisinde belli ölçüler barındırır ve bu ölçüler kimi insanlar tarafından idrak edilebildiği gibi kimileri tarafından da idraki mümkün olmayabilir. Bu kavramaları ancak peygamberler ve şeriat sahipleri kavrar. İnsan yapmış olduğu nefis muhasebesinde bu kavramlarla ilgili sınırları bilmediğini anlar ve bunları bilen birine muhtaç olduğunu idrak eder. Dolayısıyla peygamberliğin zorunlu olduğunu anlar. İkinci yol, insan toplumsal bir varlık olması hasebiyle toplum içerisinde hayatını idame ettirebilmesi için kanunlara ihtiyaç duyar. Eğer toplum içerisindeki bu kanunları oluşturamazsa türünü, malını, canını ve ailesini müdafaa edemez. Hiçbir akıl insanlığın bütün bu ihtiyaçlarını kapsayan bir sünnet meydana getiremez. Tüm insanlığı mutluluğa ve huzura kavuşturacak evrensel yasalar koyamaz. Bu yasaları ancak vahye muhatap olmuş ve peygamber olarak gönderilmiş, evrenin düzenini sağlamakla görevlendirilmiş üstün varlıkların desteğini almış bir akıl gerçekleştirebilir ki o akıl da peygamberlerde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu vahye muhatap akıl ile hareket eden peygamberlere ihtiyaç vardır. Üçüncü yol ise, âleme bakıldığında karşımıza çıkan bütün deliller Allah'a mahsus olan tek bir gerçeğin ayrıntılarıdır. Dolayısıyla Allah'ı kabul etmeyen birisi gönderdiği peygamberleri de kabul etmez. Peygamberler Allah'ın emir ve yasalarını insanlara iletmekle mükellef elçilerdir. Aynı şekilde melekler de peygamberler gibi aracılık yapmaktadırlar. Dolayısıyla Allah'a halk ve emre yönünden iman etmek nasıl vacip ise meleklerle ve peygamberlere iman etmek de zorunludur.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 113, 114.

<sup>110</sup> Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 113-117.

## 2.2. Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Nübüvvet

Tanrı-evren ilişkisi açısından nübüvvet önemli bir yere sahiptir. Tanrı evrenin nizamını ve insanın bu evren içerisinde hangi ölçüye göre hareket edeceğini vahiy yoluyla peygamberlere bildirmiştir. Peygamberler de Tanrı'dan aldıkları bu görevle O'nun emir ve yasaklarını insanlara tebliğ etmişlerdir. Peygamberlik, epistemolojik bir süreçtir. Allah'ın kendi zatı ve evrenin yaratılışı, işleyişi hakkındaki gerçeği peygamberlerine iletmesi ve peygamberlerin de onları insanlara bildirmesi bir bilgi aktarım sürecidir. Tanrı'nın insanlara aktardığı bilgi sayesinde insanlar evren içerisindeki hayatlarını idame ettirmektedirler. Ayrıca insanın ictimâî yönüne ait kurallar, ölüm sonrası hayatın ipuçları da peygamberler aracılığı ile onlara iletilmektedir. Dolayısıyla hafızası boş olarak dünyaya gözlerini açan insan, vahyin ışığında bilgi ve donanım sahibi olmakta, evrene yabancılaşma olasılığı ilahî bilinçlendirme sayesinde ortadan kalkmaktadır.

Gazâlî, vahyin temelde ontolojik bir problem olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden öncelikli olarak filozofların varlığı ve bir yaratılış süreci olan sudûr teorisini ele alır. O, bu düşüncelerini Kur'an'a dayandırarak delillendirmeye ve desteklemeye çalışmaktadır. Bunun sebebi ise Kur'an'ın, vahiy sahibinin ve göndericisinin Allah olduğunu otaya koymasındır. Gazâlî filozofları eleştiri yağmuruna tutarken de dini referanslara sırtını dayamaktadır. Dolayısıyla filozofların ortaya koyduğu rasyonel ontolojiyi ötelemekte ve metafizik düşüncelerini reddetmektedir. Kendisine düşünce olarak klasik Eş'ari teolojisindeki hey şeyin gerçek failinin Allah olduğu fikrini benimser.<sup>111</sup>

Gazâlî peygamberlik meselesini Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatları ile ilişkili olduğunu ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla peygamberlik de Allah'ın evrenle birlikte gerçekleştirmiş olduğu bir fiildir. Bu yüzden peygamberlik Tanrı'nın bir fiili olması hasebiyle Tanrı-evren ilişkisi bağlamında önemli bir yere sahiptir. Tanrı'nın kudretinin bir yansımasıdır. Tanrı evreni yaratarak ortaya bir sanat eseri koyar. Peygamberler aracılığı ile de bu sanatın ruhunu ve çizgilerini sanatseverlere aksettirir. O sanattan payını alan mutmain olur, alamayan ise inkâra yönelir. Peygamberliğin inkârı aynı zamanda Tanrı'nın varlığının bir inkârıdır ve evrenin ezeli bir varlık oluşunun da tasdikidir.

---

<sup>111</sup> Aydın Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 112.



### 3. Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Peygamberliğin Delili Olarak Mucize

#### 3.1. Mu'cizenin Kavramsal İncelemesi

Mu'cize “a-c-z” sülasi bir kökten türetilen bir kavramdır. Arapça sarf ilminde ismi fail sığası “i'caz” olarak gelir. Bu şekildeki anlamı ise “aciz bırakan, güçsüz hale getiren, karşı konulmaz harikulade vaka, güçsüzlük, takatsiz bırakan” manalarına gelmektedir.<sup>112</sup>

Kavram olarak mu'cize peygamber vasıtası ile peygamberlik iddiasının sahih olduğunu delillendirmek için Allah'ın iradesi ve kudreti ile doğa yasalarının aşılaraq meydana getirildiği olağanüstü olaylardır. Peygamberler dışında hiçbir kimse tarafından bir benzeri ortaya konulamaz.<sup>113</sup> David Hume da mu'cizeyi “doğa kanunlarının ya Tanrı'nın hususi iradesi ya da duyularla idrak edemediğimiz bir takım varlıkların dâhil olması ile ihlal edilmesi” olarak tanımlamaktadır.<sup>114</sup> Yine aynı şekilde John Locke mu'cizeyi, “ona şahit olan kişinin idrakini aşan ve bu kişi açısından doğanın nizamına aykırı olan hissi bir olay” olarak tanımlar.<sup>115</sup> İslam kelimcilerine baktığımızda mesela Mâturîdî “peygamber vasıtasıyla gerçekleşen, benzer meselelerde uzmanlaşmış olanların dahi kudretini aşan ve eğitim sayesinde dahi benzerlerini meydana getirmenin imkânsız olduğu olaylardır” şeklinde tarif etmiştir. Aynı minvalde Bâkîllânî, “yalnızca Allah'ın kudreti ile meydana gelip yaratılmış insan, melek, cin gibi herhangi bir varlığın gerçekleştiremediği bir fiil” diye tanımlar.<sup>116</sup>

Allah evrendeki olayların hareket sürecini belli kurallara göre düzenlemiştir. İnsan, bu âleme gözlerini açmasıyla sünnetullahın künhüne vakıf olmaya başlar ve alguları sünnetullahın gölgesinde şekillenir. Dolayısıyla âlemde bazı fiillerin olumlu neticeler, diğer bazı fiillerin de olumsuz neticeler meydana getireceği önceden tahmin edilebilmektedir. Bu da insanın öngörü sahibi olmasını ve olaylara göre önlemini alıp plan yapmasına imkân sağlamaktadır. Fakat bir anne-babanın evlatlarına yönelik oluşturduğu düzeni çocuklarının aşırı istek ve ısrarlarından dolayı esnetmesi hatta bozması gibi Allah da bu duruma benzer şekildeki sebeplerden dolayı

---

<sup>112</sup> Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, 5. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 370.

<sup>113</sup> Gölcük, Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, 370.

<sup>114</sup> David Hume, “*Of Miracles*”, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (Indianapolis: Hackett, 1977), 77; C. Stephen Evans & R. Zachary Manis, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 137.

<sup>115</sup> John Locke, “A Discourse of Miracles”, *The Reasonableness of Christianity*, Ed. I. T. Ramsey, (California: Stanford University Press, 1967), 79.

<sup>116</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârinât*, (Beirut: Richard J. Mccarthy, 1958), s. 8-11; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 19.

insanlık âlemi için koyduğu sabit kuralları nadiren istisnai ihlallere başvurabilir. İşte bu nadiren gerçekleşen anlık ihlallere mucize denmektedir.<sup>117</sup>

Bilimsel keşifler, teknik icatlar, büyüleyici sanat eserleri veya kişisel başarılar gibi muayyen bir vakitte hayret ve şaşkınlık oluşturan durumlar mu'cize olarak değerlendirilmemelidir. Aksi takdirde insanlar böyle olaylara aşına hale gelir ve bu tür olaylar hayrette bırakma özelliklerini yitirirler. Dolayısıyla gerçekliğin yapıları, şeylerin sıfatları, içinde barındırdıkları sebeblikleri de her daim merak uyandırır da mu'cize olarak nitelendirilemez. Paul Tillich'e göre mu'cizeler tabii süreçlerde ortaya çıkan doğüstü bir müdahale şeklinde de değerlendirilmemelidir. Böylesine bir değerlendirme doğru olacak olsaydı, mu'cizevi olarak nitelendirilen bir olayın gerçekleşmesi varlığı tahrip ederdi. Dolayısıyla mu'cize olarak nitelendirilen varlığın özünü bozan bu bahse konuların sihirbazlık olarak değerlendirilmesi daha makuldür.<sup>118</sup>

Spinoza'ya göre toplum, tabiatın harikulade olaylarını mu'cize, bazen de Tanrı'nın fiilleri olarak görmektedir. Toplum zaman zaman Tanrı'ya saygı kabilinden tabiat bilimleriyle uğraşanlara karşı gelme zevkiyle hareket etmektedir. Bu yüzden şeylerin tabii sebeplerini kesinlikle tasdik etmemekte; dolayısıyla yalnızca künhüne çok az vakıf olduğu ancak kendisini fazlasıyla hayrete düşürecek olayları son derece merak etmektedir. Bunun en önemli sebebi toplum doğal sebepleri devre dışı bırakmadan, olayların doğal nizamı dışında meydana geldiklerini düşünmeden ve her şeyi Tanrı iradesine ve egemenliğine dayandırmadan Tanrı'yı tazim edip ona saygı duyamamaktadır.<sup>119</sup> Toplumun bu yapısından dolayı Tanrı, peygamberlik kurumunu tesis etmiştir. Bu hem kendi varlığını kanıtlamakta hem de gönderdiği peygamberlerin inandırıcılığını artırmaktadır.

Son olarak Richard Swinburne, "*Mucize Kavramı*" eserinde mu'cizeyi "olağanüstü türünden Tanrı tarafından meydana getirilen ve dini öneme sahip olan bir olay" olarak tanımlamaktadır.<sup>120</sup> Yine ona göre:

"Bir Tanrı'nın var olduğuna inanmamız için başka nedenimiz olduğu sürece, Tanrı'nın tarihe bunun gibi (anlattığı bir kıssaya nispetle) bazı durumlarda (hangisi olduğunu bilemeyebiliriz) müdahale ettiğine ve böylece bazı olayların

<sup>117</sup> Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 237.

<sup>118</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, c. I, (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 145; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002), 142.

<sup>119</sup> Spinoza, *İlâhiyat Peygamberlik Hakkında*, trc. Veysel Atayman (İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006), 96.

<sup>120</sup> Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, trc. Aydın Işık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 33.

anlatıldığı gibi olduğuna inanmak için, doğal yasalar tarafından öyle yapmak gerekli olmasa da, nedenimiz olduğunu ileri sürüyorum. Bizim hepimizin iyiliği ile ilgili Tanrı'nın müdahalesini, doğal yasaların ne olacağını belirlemediği alanlarla (eğer varsa) sınırlaması –örneğin müdahalesini insanların zihinsel hayatlarını etkilemekle sınırlaması- tuhaf olurdu. Eğer onun bizimle ilişki kurmak için nedeni varsa, her olanakta hayatımızın idare edildiği doğal yasaları askıya alarak müdahale etmesi için de nedeni vardır. Ayrıca özellikle sağlığımızı belirleyen bedensel süreçler oldukça açık bir biçimde büyük çapta gerekirci doğa yasalarına tabi olduğu için, onun her olanakta bunlara müdahale etmek için nedeni vardır. Tam tersine, bizim Tanrı'nın olmadığına inanmak için başka nedenimiz olmadıkça, doğal süreçlerin en yüksek derecede ne olacağını belirleyicileri olduğuna ve böylece doğa yasalarının aksine hiçbir olayın olmayacağına inanmak için nedenimiz vardır.”<sup>121</sup>

### 3.2. Gazâlî'nin Mu'cize Hakkındaki Düşünceleri

Gazâlî, *el-Munkız min ed-Dalâl* isimli eserinde, hakikate kavuşmak için çıktığı yolculuğun neticesinde tasavvufa yönelmeye karar verdiğini ifade etmiştir. Onun tasavvufa yönelik kaleme aldığı eserlerine baktığımızda teolojik problemleri ele alış şeklinden hareketle bu bağlamda yazdığı kitaplar Eş'arî ekolünün ortaya koyduğu düşüncelere dayanmaktadır. Dolayısıyla onun filozoflara yönelik eleştirilerini idrak etmek için Eş'arî ekolünün cevher ve araz metafiziğine bağlı olan ve Tanrı'nın anlık yaratmasına müsaade eden evren tasavvuru çerçevesinde mu'cize hakkındaki düşüncelerini incelemek ve ortaya koymak gerekmektedir.<sup>122</sup>

Gazâlî öncelikli olarak *el-Maznûnu Bihî 'Âlâ Gayri Ehlihî* isimli eserinde peygamberlerin mu'cizelerinden örnekler verdikten sonra mu'cizeyi üç gruba ayırmaktadır. Bunlar: hissi mu'cize, hayâlî mu'cize, aklî mu'cize olup bunları şöyle açıklamıştır: *Hissi Mu'cize*: Duyu organlarının etki alanına girip onlar tarafından algılanabilen maddi olaylardır. Çakıl taşı ve hayvanların konuşması gibi olaylar bu mucizeye örnektir. *Aklî Mu'cize*: Sonradan yaratılmış bir varlığın aynen bir binanın, bânisine; bir metnin, yazarına tanıklık etmesi gibi onu yaratan varlığa ve O'nun var olduğuna delalet etmesidir. Bu delalet *lisân-i hal (Hal dili)* diye isimlendirilir. *Hayâlî Mu'cize*: Peygamberler dışındaki insanların uykularında bazı olayları görürler fakat uyandıktan sonra bunların rüya olduğunun farkına varırlar. Fakat peygamberler

<sup>121</sup> Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, trc. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 105.

<sup>122</sup> Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize”, *Kelam Araştırmaları* 6/2 (2008), 117.

insanların bu rüyalarda gördükleri atın ve devenin konuşması gibi olayları uyanırken de görmektedirler. Peygamberlerin bu hallerini gören gerçek uyanmış kişiler bunları gerçek mi hayal mi diye kesinlikle ayıramaz.<sup>123</sup>

Gazâlî'ye göre herhangi bir kimse sabah kalktığında yalnızca Allah'ı düşünüyorsa ve merakını bu konuya yoğunlaştırıyorsa, Allah onu dünya ve ahiret endişesinden kurtarır. Bu durumu defalarca tecrübe ederse insan, onda kendisine has bir ilim hâsıl olur. Bir insanın peygamberlik hakkında merak ettiklerini öğrenebilmesi için bu yolda ilerlemesi gerekmektedir. Yoksa o insan için asanın yılan olması, ayın ikiye yarılması gibi mu'cizelere bakmak yeterli olmaz. İnsan âlemde sayısız olarak bulunan ve Allah'ın varlığına delalet eden delilleri görmezse bir zaman sonra mu'cizeler o insana sihir, büyü ve tılsım cinsinden olaymış gibi gelir. Sonrasında mu'cizelerle Allah'ın insanları saptırmaya çalıştığına inanmaya başlar.<sup>124</sup>

Filozoflara göre doğada meydana gelen olaylar sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan zorunlu bir ilişki sayesinde gerçekleşmektedir. Örneğin: su içmek ile suya doymak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ve yanmak, güneşin doğması ile aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile sıhate kavuşmak bunlar arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Gazâlî filozofların bu düşüncesine itiraz eder ve bunlar arasında zorunlu bir ilişki olmadığını iddia eder. Buradan hareketle sebep ve sebepli arasında zorunlu ve değişmez bir ilişki olmadığını bunların tamamen Allah'ın ezeli takdiri ile bu olayların peş peşe yaratılmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu yüzden yemek yedikten sonra tokluğun yaratılması Allah'ın kudreti ile gerçekleşmektedir. Gazâlî bu duruma ateşe yaklaştırılan pamuğun yanmasını örnek olarak verir. Filozoflara göre pamuğun yanma ateşin ise yakma özelliği vardır ve bu ikisi birbirine yaklaştırıldığı zaman doğaları gereği yakma ve yanma nitelikleri açığa çıkar. Gazâlî'ye göre ise her ikisi de Allah'ın irade ve kudreti ile niteliklerini kullanabilmektedir. Allah murat etmezse ateş yakamaz, pamuk yanamaz.<sup>125</sup>

Evrende gerçekleşen olaylar belli ilkeler sayesinde meydana gelmektedir. Filozoflara göre nesnelere kendilerinde hâsıl olan şekilleri kabullenme istidadı idrakimize müteallik sebeplerin vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Yine onlara göre o ilkelerin nesnelere ortaya çıkarması düşünce ve iradeyle değil, ışığın Güneş'ten çıkması gibi tabiatı gereği zorunludur. Kısacası ilkelerin tesirini kabul eden mahallerin farklı oluşu, istidatlarının farklı oluşundan

---

<sup>123</sup> Gazâlî, *Ehli İçin (el-Maznûnu Bihî 'Alâ Gayri Ehlihi)*, trc. Muammer Esen (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 75, İlhan Yıldız, *İmam Gazali ve Yaratılış Gerçeği*, (Ankara: Astana Yayınları, 2014), 85.

<sup>124</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 68, 69.

<sup>125</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 166.

kaynaklanmaktadır. Buna örnek olarak parlak bir cismin Güneş ışınlarını yansıtması verilebilir. Aksine balçık ise Güneş ışınlarını yansıtmaz. Bu iki örnek incelendiğinde etki eden ilkenin aynı olmasına rağmen etkiye maruz kalan nesnelere mahallerinin farklı olmasından dolayı yansıtma yetenekleri farklılık arz eder.<sup>126</sup>

Filozoflara göre, her bir ilke ve nesnenin bir doğası ve sıfatı vardır: bu doğa ve sıfatın gereklerini yapmamazlık edemez. Örneğin tabiatı gereği ateş yakıcı pamuk doğası gereği yanıcıdır. Her ne şartta olursa olsun bu ikisi bir araya geldiği vakit ateş yakar, pamuk yanar; çünkü birinin yanması diğerinin yakması kaçınılmazdır, zira bu ilkenin gereği bu tabiat üzere var olmuşlardır. Ateş yakacağı bir nesneyle karşılaştığı zaman tabiatından vazgeçmesi imkânsızdır, tabiatı gereği zaruridir çünkü ateşin yakması ihtiyari değil, doğası gereği zorunlu faildir ve yanmanın sebebidir.<sup>127</sup>

Gazâlî'ye göre, filozoflar bu düşüncelerinden dolayı Hz. İbrahim'in ateşe atılma olayını ve yakma özelliğine sahip olan ateşin yakmayışını inkâr etmişlerdir. Filozoflar, bu olayı yakma niteliğine sahip olan ateşin bu özelliğinin ondan alınması ya da Hz. İbrahim'in ateşin yakma özelliğinin ona tesir etmeyeceği bir şeye (taş gibi) dönüşmesiyle mümkün olabileceği şeklinde yorumlamışlardır. Onlar sonuç olarak bu iki durumun da muhal olduğunu iddia etmişlerdir. Gazâlî bu duruma itiraz eder. Ona göre tabiatdaki olayların dayandığı ilkelerin işlerini ihtiyarî olarak yapmadığını, böyle bir durumda Allah'ın ef'alini iradesiz olarak yaptığı şeklinde bir sonucun ortaya çıkacağını iddia eder ve bu düşünceyi kabul etmez. Pamuk ateşe değdiğinde yakan failin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı kati olarak biliniyorsa, aynı şekilde o pamuğun değmesiyle birlikte failin yakma fiilini yaratmaması da aklen imkân dâhilindedir.<sup>128</sup>

Gazâlî bu verdiği örneklerden hareketle doğada gördüğümüz olayların sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan meydana gelmediğini, yalnızca Allah'ın iradesiyle bu olayların mümkün olduğunu iddia etmektedir. Sebep-sebepli ilişkisinin evrendeki olayları meydana getirdiği kabul edildiğinde Allah'ın irade ve kudret sıfatlarına gölge düşeceğini ifade eder. Hâlbuki ölümlerin dirilmesi, asanın yılan olması imkân dâhilindedir. Madde özünde farklı suretlerde var olmayı özü itibariyle kabul eder. Normal şartlar altında maddenin bu suretlere sahip olması uzun bir süreye muhtaç olarak gerçekleşir. Ancak sürenin kısalması ve bu

---

<sup>126</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 168, 169.

<sup>127</sup> Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 65.

<sup>128</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 169.

mu'cizelerin gerçekleşmesi Allah'ın iradesi ve kudreti sayesinde.<sup>129</sup> Peygamberler mu'cize için birer vasıta. Mu'cizeler ister peygamberler eliyle olsun isterse onlar olmadan gerçekleşsin bu harikulade olayları Allah'a isnad etmek doğru olan bir inançtır. Mu'cizeye ihtiyaç hâsıl olunca peygamberlerin niyet ve gayreti ona çevrilir, Allah'ın kanunlarının idamesini sağlama adına evrenin ilahi nizamı bu olayın meydana gelmesine izin verir. Dolayısıyla peygamberin inanç ve samimiyeti ile niyet ve gayreti mu'cizenin meydana gelmesinde belirleyici olmuştur. Bu durumun gerçekleşmesinde tabiatın cömert oluşunun ve olayın mümkün olmasının da etkisi vardır.<sup>130</sup>

Mu'cize insanların alışkanlıklarına aykırı bir olaydır. Alışkanlığa aykırı olan bu olaya insanlar, peygamberlerin mu'cize gösterebileceklerine inandıkları andan itibaren muhatap olurlar ve mu'cize inanç açısından bağlayıcılık kazanır. Bundan dolayıdır ki mu'cizelerin tevatür yoluyla sabit olması ve dinin de gerçekliğini ortaya koyması bakımından inkâr edilmesi imkânsızdır.<sup>131</sup>

Gazâlî'ye göre mu'cize Allah'ın bir fiilidir. Peygamberliğin önemli bir kanıtıdır fakat yegâne kanıtı değildir. Peygamberler dışında hiçbir varlık bunları gerçekleştiremez. Mu'cizeler olağanüstü olaylardır ve insanlarda hayret uyandırır. Şahit olanlar için bağlayıcılık vardır. Gazâlî mu'cizelerde meydan okumanın olduğunu ifade eder. Buna örnek olarak Hz. Muhammed'in sözü güzel kullanmaya mahir olan ve bunda önemli mesafe kaydeden Araplara meydan okumasının mütevatir olmasını gösterir. Ayrıca ona göre Kur'an en güçlü meydan okumayı yapmıştır ve bu yüzden en büyük mu'cizedir.<sup>132</sup>

### 3.3. Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Mu'cize

Gazâlî'ye göre evren Allah'ın yaratma fiilinin neticesidir. Evrenin yaratılmış olduğunu vahyin muhatapı olarak peygamberler vasıtasıyla Allah insanlara bildirmiştir. Fakat insan evrenin işleyişine dair kanunlara aşina bir halde hayatını idame ettirir. Dolayısıyla etrafında olup biten olayların bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğine kanaat getirmiştir. Bundan dolayı insan hayatının herhangi bir evresinde peygamberlerin Tanrı ve evren hakkındaki verdiği bilgiler insanların adetlerine aykırı malumatlar olabilmektedir. Bundan dolayı peygamberlik müessesesinin güven kazanma açısından problemler yaşadığı, peygamberler tarihine bakıldığında gözlemlenmektedir. Allah'ın dinin vizyonunu koruma adına

<sup>129</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 172.

<sup>130</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 172, 173.

<sup>131</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 173.

<sup>132</sup> Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 170, 171.

peygamberlerin bu durumunu mu'cizelerle desteklediği de mütevatir bir haberdir. Bu mu'cizeler Kur'an'da peygamber kıssalarında açıkça görülebilmektedir. Mu'cize peygamberliğin ispatında kullanılmaktadır.

Ona göre mu'cizelerin gerçekleşmesi peygamberler vasıtasıyla olmaktadır. Fakat peygamberler kendi başlarına buna kadir değillerdir. Onlar sadece niyet ve gayretini mu'cizeye yönlendirebilirler. Olayın gerçekleşmesi tamamen Allah'ın irade ve kudreti ile olur. Mu'cize olarak bahsi geçen olaylara bakıldığında denizin ikiye ayrılması, asanın yılanı dönüşmesi gibi olaylar tabiat kanunlarının dışında gerçekleşen olaylardır. Dolayısıyla bu olaylar evrene bir müdahale olarak algılanmaktadır. Allah'ın bir fiili olması ve bu fiilin de evrenin bilinen nizamı dışında gerçekleşmesi mu'cizelerin Tanrı-evren ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi açısından önem kazanmaktadır. Bu minvalde değerlendirilmediği takdirde mu'cizeler sihir, büyü ve tılsımdan öteye gidemez. Ayrıca olaylar sebep-sebepli ilişkisinin zorunlu bir sonucu olarak kabul edildiğinde Allah'ın iradesini ve kudretini ortadan kaldırıldığı ve olayların kendiliğinden meydana geldiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu da İslam'ın ortaya koyduğu Tanrı inancına ters bir durumdur, dolayısıyla kabul edilemez.

## SONUÇ

Gazâlî'nin Tanrı-evren ilişkisi hakkındaki düşüncelerini değerlendirdiğimiz bu çalışmada o bu konu hakkındaki fikirlerini, âlemin Allah'ın bir fiili olmasından hareketle ortaya koyar. Gazâlî'nin düşünce sisteminde Tanrı deizmde olduğu gibi yarattıktan sonra evrenle olan ilişkisini sonlandırmamıştır. Aksine faal bir halde evrene müdahale etmektedir. Çünkü ona göre evrendeki hiçbir varlık ondan habersiz kımıldayamaz. O yüzden evrendeki olayların zorunlu olarak sebep-sebepli ilişkisiyle hareket ettiği düşüncesine Gazâlî şiddetle karşı çıkmaktadır. Böyle bir ilişkinin Tanrı'nın irade ve kudretini göz ardı ettiğini iddia etmektedir. Evren bilfiil olarak Tanrı'nın gözetimi altında işlevini sürdürmektedir. Evren, Tanrı'nın kudretini gösteren sonsuz örnekle doludur. Bu da insanların Allah'ın kudretini temaşa etmeleri için onlara bir fırsattır. Evrenin bu harikulade yapısı insanların yine de Tanrı inancına yönelmesine yetmemektedir.

Gazâlî ayrıca Tanrı-evren ilişkisi açısından peygamberlik müessesesine de büyük önem verir. Ona göre Allah, kendi varlığına evrende delil bulamayanlar için bu kurumu aktif olarak kullanmıştır. Onu açısından peygamberler Allah'ın varlığını ve evren için koyduğu kanunları insanlara aktarmak amacıyla Allah tarafından gönderilmiştir. Evren gibi peygamberlik kurumu da Allah'ın bir fiilidir. Onlar Allah'ın kendilerine verdikleri tebliğ görevini yerine getirmek için

çaba göstermişlerdir. Peygamberler insan olmalarına rağmen sıradan insanlardan farklıdır. Diğer insanlardan farklı olarak Allah ile iletişim kurmuşlardır. Âlem içerisinde yaşamalarına rağmen aşkın bir varlık tarafından eğitime tabi tutulmuşlardır. Aldıkları eğitim sayesinde gerçeğe vakıf olmuşlar ve insanlardan ayrılmışlardır. Peygamberlik onlara verilmeden önce peygamberliğin gereklerine uygun bir yaşam sürmüşlerdir. Etrafındaki insanlar tarafından benimsenmişlerdir. Peygamberliğin hemen öncesinde düşüncelere dalmış ve inzivaya çekilmişlerdir. Bu inziva hayatı neticesinde peygamberlik onlara verilmiştir. Peygamberlikten sonra tebliğ görevlerini yerine getirmeye başlamışlar ve bu andan itibaren hayatın kötü yüzü onlar için görünür hale gelmiştir. Bu görevleri esnasında insanlar tarafından birçok eziyete maruz kalmışlardır. Dolayısıyla inananlar olduğu kadar onlara inanmayanlarda olmuştur. İnanmak istemeyen bu insanlar çeşitli bahaneler ileri sürmüş ve akıl almaz isteklerde bulunmuşlardır. Bu insanların akıl almaz isteklerine karşılık olarak peygamberler Allah'ın irade ve kudreti ile mu'cizeler göstermişlerdir.

Peygamberlerin göstermiş olduğu bu mu'cizeler Tanrı'nın evrenle kurduğu iletişim açısından büyük öneme sahiptirler. Mu'cizeler Tanrı'nın inanmayan insanların aşırı isteklerine bir meydan okuması olarak peygamberleri vasıtasıyla ortaya koyduğu olağanüstü olaylardır. Bunlar şahit olanları aciz bırakan olaylardır. Aynı zamanda olaya şahit olmaları bakımından mu'cizeler, insanları bağlayıcı özelliğe de sahiptirler. İnsanlar tarafından bilinen doğa kanunlarının dışında gerçekleşen olaylardır. Peygamberlerin nübüvvetine delalet eden olaylardır. Mu'cizeler tek başına peygamberlik delaleti olarak da görülmemelidir. Çünkü evrendeki birçok şey buna delalet olarak gösterilebilir. Ayrıca mu'cizeler sihir, büyü ve tılsımdan farklı olaylardır. Sihir, büyü ve tılsım insanları aldatırken, mu'cize insanları doğru yola sevk eder.

Sonuç olarak Allah, yaratma, nübüvvet ve mu'cize aracılığı ile evrene müdahil olduğunu insanlara belli eder. Bu durum aynı zamanda onun evrenle olan ilişkisinin de bir göstergesidir. Gazâlî de bu üç kavramla Tanrı-evren ilişkisini Tanrı'nın iradesi ve fiilleri bağlamında açıklamıştır. Çünkü yaratma, nübüvvet ve mu'cize Tanrı'nın iradesi ve fiillerinin bir sonucudur.

## **KAYNAKÇA**

Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1992.

Akgün, Tuncay. "Gazâlî'ye Göre Yaratma". *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/38 (Ocak-Haziran 2011).

Akgün, Tuncay, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.



- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. trc. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Aydın, Hasan. “Gazzâlî ve İbn Rüşd’e Göre Mucize”. *Kelam Araştırmaları* 6/2, (2008).
- Aydın, Hüseyin. *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Aydın, Salih. *İslam Düşüncesi-IV Felsefe*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Bahçe, Kemal. *İmam-ı Gazali ve Nübüvvet Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-Beyân ‘ani’l-fark beyne’l-mu’cizât ve’l-kerâmât ve’l-hiyel ve’l-kehâne ve’s-sihr ve’n-nârinât*. Beyrut: Nşr. Richard J. Mccarthy, 1958.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics: God and Creation*. Ed. John Bolt, trans: John Vriend. Michigan: Baker Academic, 2004.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Cevâdî, Muhsin. *Akıll Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*. trc. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.
- Çağrıncı, Mustafa. “Yaratma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yaratma#1>
- Çakır, Yusuf. *Gazali’ye Göre Yaratma*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2006.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- El-İsfahani, Râgîb. *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*. trc. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Erdem, Engin. *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2006.
- Evans, C. Stephen & Manis, R. Zachary. *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. trc. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Fahri, Macit. “İslam’da Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”. trc. Mehmet Dağ. *A.Ü.İ.F Dergisi*, 25 (1981).
- Farabi. *El-Medinetü’l Fâzıla*. trc. Nafiz Danışman. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Gazâlî. *Akaidin Esasları (Kavaidü’l Akaid)*. trc. Sedat Şeran. İstanbul: Dua Yayıncılık, 2016.
- Gazâlî. *Dinde Kırk Prensiptir (El-Erbaîn Fi Usûliddin)*. trc. Abdulhalık Duram. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010.

- Gazâlî. *El-munkızu min-ad-Dalâl*. Trc. Hilmi Güngör. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Gazâlî. *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)*. trc. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazâlî. *Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l-Felâsife)*. trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Gazâlî. *Ehli İçin (el-Maznûnu Bihî 'Alâ Gayri Ehlihî)*. trc. Muammer Esen. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Gazâlî. *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*. 3. Baskı trc. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gazâlî. *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*. trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazâlî. *Kur'an Mucizeleri, (Cevahir'ul Kur'an)*. trc. Abdulhalik Duram. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011.
- Gazâlî. *Mi'yâru'l-İlm (İlmin Ölçütü)*. trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Gazâlî. *Vasiyetnâme*. trc. Ahmet Faik Arslantürkoğlu. İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, (?).
- Gazâlî. *Yaratılış Hikmetleri (el-Hikme fî Mahlukatillah)*. trc. Mehmet Akıncı. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Goodman, Lenn E.. "Ghazâlî's Argument Creation (I)". *International Journal of Middle East Studies* 2/1, 1971.
- Gölcük, Şerafettin. Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. 5. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Griffel, Frank. "Taqlid of the Philosophers: Al – Ghazâlî's Initial Accusation in His Tahâfut". *Islamic History and Civilization* 58 (2005): 67-85.
- Hume, David. "Of Miracles", *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett, 1977.
- Işık, Aydın. *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Ankara: Elis Yayınları, 2006.
- Kaya, Emrah. "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016).
- Kaya, Mahmut. "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Keskin, Halife. “İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001/1).

Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.

*Kur’ân Yolu*. Erişim 16 Nisan 2018. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Lalande, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, v. I. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1926.

Leaman, Oliver. *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*. 3. Baskı. trc. Turan Koç İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Locke, John. “A Discourse of Miracles”, *The Reasonableness of Christianity*. Ed. I. T. Ramsey. California: Stanford University Press, 1967.

Medkûr, İbrahim. “Ebu Nasr el-Fârâbî”, *Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb* 19/2.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Yaratılış*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015.

Rahim Acar. “Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas’ın Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 8/15 (2003/2).

Sözen, Kemal. “Gazzâlî’nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”. *TEKDAV İslami Araştırmalar Dergisi*, Gazâlî Özel Sayısı 13/3-4 (2000).

Spinoza. *İlâhiyat Peygamberlik Hakkında*. trc. Veysel Atayman. İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006.

Swinburne, Richard. *Mucize Kavramı*. trc. Aydın Işık İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?*. trc. Muhsin Akbaş. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Tillich, Paul. *Systematic Theology*. c. I. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*. 11. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Türker, Mubahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Ulutürk, Veli. *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Ünal, Ali. *Kur’an’da Temel Kavramlar*. 3. Baskı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2012.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Vural, Mehmet. *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Yıldız, İlhan. *İmam Gazali ve Yaratılış Gerçeği*. Ankara: Astana Yayınları, 2014.

Yücedoğru, Tefvik. "Tekvin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekin>

Zerrinkub, Abdülhüseyin. *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*. trc. Hikmet Kök. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2007

---

# CHARLES SANDERS PEIRCE'ÜN DİL FELSEFESİ\*

## CHARLES SANDERS PEIRCE'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

**Dr. Hasan Hüseyin KARGIN**

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

karginhasanhuseyin5@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7085-5261

**Atıf Gösterme:** KARGIN, Hüseyin, "Charles Sanders Peirce'ün Dil Felsefesi." *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2023, (13) s. 145-185

Geliş Tarihi:

7 Kasım 2023

Kabul Tarihi:

25 Aralık 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Dil, düşünce ilişkisi insanın dünya yüzeyinde var olmaya başladığı zamanlardan günümüze kadar geçen sürede sürekli olarak merak edilen, araştırılan, üzerine teoriler geliştirilen bir konu olmuştur. Düşüncenin mi dili meydana getirdiği yoksa dilin mi düşünceyi meydana getirdiği sorusu Platon'un diyaloglarından beri tartışılmaktadır. Dil, düşünce ilişkisinin tartışıldığı teoriler üç grupta toplanabilir. Bunlar: düşünce dili meydana getirir diyen, aralarında Descartes'in de bulunduğu birinci grup, dil düşünceyi meydana getiri diyen Peirce'ün de aralarında bulunduğu üçüncü grup, dil ile düşünce özdeştir, birbirini belirler diyen üçüncü gruptur. Felsefe, Kant'tan sonra büyük bir dönüşüm geçirmiş ve yeni felsefe yapma biçimi dil eksenli felsefeye yani dil felsefesine dönüşmüştür. Her ne kadar modern dil felsefesini Frege kurmuş olsa da Charles Sanders Peirce, modern dil felsefesine öncü olmuş bir filozoftur. Peirce, dil felsefesini deneyim temelinde inşa eder. Anlam, insanların işine yarayan, onlara yaşamı kolaylaştıran, pratik hayatta karşılığı olan şeydir. Peirce'ün pragmatik felsefesi bir eylem felsefesidir ve yaşantıda kendini gösterir. Bu makalede Peirce'ün deneyim temelli dil felsefesi ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil Felsefesi, Göstergibilimi, Deneyim, Pragmatik Maksim, Anlam

**Abstract:** The relationship between language and thought has been a subject that has been continuously wondered, researched and theorised since the beginning of human existence on the surface of the earth. The question of whether thought creates language or language creates thought has been discussed since Plato's dialogues. The theories discussing the relationship between language and thought can be categorised in three groups. These are: the first group, including Descartes, who says that thought constitutes language; the third group, including Peirce, who says that language constitutes thought; and the third group, including Peirce, who says that language and thought are identical and determine each other. Philosophy underwent a major transformation after Kant, and the new way of doing philosophy turned into language-oriented philosophy, that is, the philosophy of language. Although Frege founded the modern philosophy of language, Charles Sanders Peirce is a philosopher who pioneered the modern philosophy of language. Peirce builds his philosophy of language on the basis of experience. Meaning is what is useful to people, what makes life easier for them, and what has a meaning in practical life. Peirce's pragmatic philosophy is a philosophy of action and manifests itself in experience. In this article, Peirce's experience-based philosophy of language will be discussed.

**Keywords:** Philosophy of Language, Semiotics, Experience, Pragmatic Maxim, Meaning.

---

\* Bu makale "Charles Sanders Peirce'ün Pragmatik Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam İlişkisi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

## GİRİŞ

Dil üzerine düşünmek Platon'dan beri felsefenin gündeminde olmuştur. Zira dil, insanların düşüncelerini ifade etmek için kullandıkları sembolik bir sistemdir. Düşüncelerimiz de dil aracılığıyla ortaya çıktığı için dil ve düşünce birbirinden ayrılamaz kabul edilmiştir. Anlam ise dilin, yani semboller sisteminin önemli bir yönünü temsil etmektedir. Dilin anlamsal özellikleri sayesinde dünya hakkında bilgi edinmemiz ve düşüncelerimizi ifade etmemiz mümkün olmuştur. Felsefe tarihi boyunca dil, düşünce ve anlam arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyeti kabul edilmiştir. Dil, düşünce ve anlam ilişkisi, 19. yüzyılın sonlarına doğru Frege'nin çalışmaları ile felsefi bir disiplin haline gelen dil felsefesinin ana problemini teşkil etmektedir. Dil felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Frege, dili, ilk felsefe olarak kabul eder ve dil felsefesinin ontolojiden de epistemolojiden de önce geldiğini ileri sürer.<sup>1</sup> Frege'den dokuz yaş büyük olan Charles Sanders Peirce, dil, düşünce ve anlam ilişkisini merkeze alarak bütün olguları kapsayacak bir göstergebilimi teorisi kurmuştur. Peirce'ün göstergebilimi teorisi, bu bakımdan dil felsefesinin öncüsüdür. Fakat düşünür, analitik dil felsefecilerinin bakış açılarını benimsemez. Çünkü Peirce'e göre anlam sadece mantık önermeleri ile sınırlı tutulamaz. Bu makalede Peirce'ün dil, düşünce ve anlam ilişkisini ele almayı amaçlamaktayız.

### 1. Dil, Düşünce İlişkisine Yaklaşımlar

#### 1.1. Descartes'da Dil, Düşünce İlişkisi

Dil ve düşünce arasındaki ilişki ilkçağlardan beri insanlığın merakını celbetmiş hemen hemen her dönemde filozoflar dilin kökeni, düşüncenin kökeni, dil, düşünce ilişkisi, dil, düşünce ve varlık ilişkisi, dil, düşünce ve anlam ilişkisi gibi konularda teoriler öne sürmüşlerdir.<sup>2</sup> Dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi ele almayı amaçladığımız bu bölümde, yaptığımız araştırmalarda modern dönemde bu ilişkiyi açıklamaya çalışan üç farklı yaklaşımın olduğunu gördük. Bunlardan birincisi dil ile düşüncenin özdeş olduğunu, ikincisi dilin düşünceye bağlı olduğunu, üçüncüsü ise düşüncenin dile bağlı olduğunu öne süren teorilerdir.<sup>3</sup> Şimdi bu teorileri tek tek inceleyelim.

Modern dönemde düşüncenin dili meydana getirdiğini iddia eden Descartes (1596-1650), *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı kitabının beşinci bölümünün son iki paragrafını, insanın

---

<sup>1</sup> Zeki Özcan, *Dil Felsefesine Giriş* (Bursa: Sentez Yay., 2022), 35.

<sup>2</sup> Nick Lund, *Language and Thought* (New York: Routledge Press, USA, 2003), 18.

<sup>3</sup> Nick Lund, *Language and Thought*, 20.

konuşma melekesinin analizine ayırır.<sup>4</sup> Descartes bu analizinde şöyle bir varsayımda bulunur: etrafımızda tıpa tıp insana benzeyen ve insanın tüm davranışlarını taklit edebilen makinelerin bulunduğunu varsayalım. Bu makineler veya çevremizdeki hayvanlar en düşük zekaya sahip insan kadar bile anlamlı hareket edememektedir.<sup>5</sup>

“İmdi, bu iki yolla insanlarla hayvanlar (betes) arasındaki fark da bilinebilir. Zira kafadan kaçık olanlar da dahil, çeşitli sözleri uygun düzende bir araya getirip, bunlarla düşüncelerini anlatacağı bir konuşma meydana getiremeyecek denli aklı kıt ve ahmak bir insan olmaması ve tersine ne kadar kusursuz ve doğuştan tam donanımlı olursa olsun aynısını yapabilecek başka bir hayvan bulunmaması çok dikkat çekici bir şeydir.”<sup>6</sup>

Descartes’e göre hayvanların insanlar gibi konuşamamalarının nedeni onların ağızlarında dillerinin eksik olması ya da bir uzuv eksikliği sorunu değildir. Hayvanlarda eksik olan düşüncedir.<sup>7</sup>

“Bu, hayvanlarda (konuşmak için gerekli) onların eksik olmasından ileri gelmez; zira saksığanların ve papağanların tıpkı bizim gibi sözler söyleyebildiği, gelgelelim bizim gibi, yani söylediklerini düşündüklerini göstererek konuşmadıkları görülür.”<sup>8</sup>

Descartes’e göre sağır ve dilsiz olarak doğan çocuklar bir hayat boyu sesleri duymasalar ve hiç konuşmasalar dahi işaretlerle meramlarını yanındakilerine anlatabiliyor, istek ve duygularını diğer insanlara aktarabiliyorlar.<sup>9</sup>

“Hâlbuki sağır ve dilsiz olarak doğduklarından, başkalarının konuşmasına yarayan organlardan en az hayvanlar kadar yoksun olan insanlar, genelde yanlarında bulunup onların dilini öğrenecek vakte sahip olanlara meramlarını anlatabilmek için kendi kendilerine bazı işaretler icat etme adetindedirler. Ve bu durum yalnızca

---

<sup>4</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları, Platon’dan Chomsky’ye* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2015), 33.

<sup>5</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları*, 33.

<sup>6</sup> Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Murat Erşen (İstanbul: Say Yay., 2013), 62.

<sup>7</sup> Atakan Altınörs, *Dil felsefesi Tartışmaları*, 33.

<sup>8</sup> Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 63.

<sup>9</sup> Atakan Altınörs, *Dil felsefesi Tartışmaları*, 34.

hayvanların insanlardan daha az akla sahip olduklarını değil, onların hiç akla sahip olmadıklarına delalet eder.”<sup>10</sup>

Descartes düşünmenin esas ve doğuştan olduğunu dilin ise düşünceyi dışarıya aktaran bir aracı olduğunu belirtir. Descartes için asıl olan düşüncenin kendisidir. Dil, ifade araçları arasında bir vasıtaadır. Descartes’e göre insan ile hayvan arasındaki temel fark akıl farkıdır. İnsanlar düşünebilme yeteneğine sahipken hayvanlar bu yetenekten yoksundur.<sup>11</sup>

“Zira görüldüğü üzere konuşabilmek için pek az akla gerek vardır; öyle ki insanlar arasında olduğu gibi, aynı türden hayvanlar arasındaki eşitsizliğe ve bazılarının diğerlerinden daha kolay eğitildiğine dikkat edildiğinde, eğer onların ruhu bizimkinden tamamen farklı bir doğada olmasaydı, türünde en kusursuz olan bir maymun ya da bir papağanın en ahmak ya da en azından dimağı bozuk bir çocuğa bu bakımdan eşit olmaması inanılır olmayacaktı.”<sup>12</sup>

Descartes, hayvanlarda aklın olabileceği yönündeki iyimser görüşlere kapısını kapatır. Ona göre kim iddia ederse etsin bu boş bir iddiadır. Hayvanlarda akıl bulunmadığından dolayı ne davranış olarak ne de konuşma olarak içgüdüsel davranışlar dışında hayvanlarda tarih boyu bir değişim meydana gelmemiştir.<sup>13</sup>

“Tutkulara delalet eden ve hayvanlar tarafından olduğu kadar makineler tarafından da taklit edilebilen hareketleri sözlerle karıştırmamak ve bazı eski insanların yaptığı gibi, biz dillerini anlamasak da hayvanların konuştuğunu düşünmemek gerekir. Zira bu doğru olsaydı, hayvanlar bizimkilere benzer pek çok organa sahip olduklarına göre, hem cinslerine olduğu gibi bize de meramlarını anlatabilirlerdi.”<sup>14</sup>

Descartes, tek tek hayvanların insandan daha fazla donanıma sahip olduğu yönlerin bulunduğunu mesela atın insandan daha hızlı koştuğunu, aslanın daha yırtıcı ve güçlü olduğunu, kuşların hatasız bir şekilde uçtuklarını kabul etmekle beraber bunun bir zekâ göstergesi olmayacağını iddia eder.<sup>15</sup> Descartes’a göre bazı otomatlar bazı davranışları insanlardan daha

---

<sup>10</sup> Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 63.

<sup>11</sup> Karl Jaspers, *Descartes ve Felsefe*, Çev. Akın Kanat (İzmir: İlya Yay., 2003), 115-116.

<sup>12</sup> Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 64.

<sup>13</sup> Nick Lund, *Language and Thought*, 38.

<sup>14</sup> Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 64.

<sup>15</sup> Atakan Altınörs, *Dil felsefesi Tartışmaları*, 35.



dakik olarak yaparlar bu onların bir zekaya sahip oldukları anlamına gelmez. Mesela bir saatin zamanı doğru ölçmesi onun bir zekaya sahip olduğu anlamına gelmez.<sup>16</sup>

“Yine şu da hayli dikkat çekici bir şeydir ki bazı eylemlerinde bizden daha fazla hüner gösteren birçok hayvan olsa da, bunların yine de başka birçok eylemde hiç de aynı hüneri göstermedikleri görülür; öyle ki bizden daha iyi yaptıkları şeyler zekaya (esprit) sahip olduklarını ispatlamaz, zira bu durumda hepimizden daha fazla zekaya sahip olur ve tüm başka şeyleri de bizden daha iyi yaparlardı, dolayısıyla bu daha ziyade onların hiç zekaya sahip olmadığını ve organlarının yapısına göre onlarda eylemde bulunanın doğa olduğunu ispatlar, aynen, sadece çarklardan ve yaylalardan mürekkep bir duvar saatinin, gösterdiğimiz tüm ihtiyata rağmen saatleri bizden daha doğru saydığını ve vakti bizden daha doğru ölçtüğünü gördüğümüz gibi.”<sup>17</sup>

Peirce, “How To Make Our Ideas/Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz?”<sup>18</sup> adlı makalesinde, Descartes’ın tüm doğuştancı iddialarına cevap verir. Peirce’e göre doğuştan sahip olduğumuz bilgimiz, sezgimiz, düşüncelerimiz, benliğimiz ve dilimiz yoktur. İnsan semiyotik bir dünyanın içine doğar. Deneyim dili meydana getirir ve insan dünyayı deneyimde kavrar. Dil, insanın içine doğduğu, semboller denizidir. Biz, doğduğumuz anda kendimizi bir dil denizinin ortasında buluruz. Zamanla birlikte dilimiz gelişmeye başlar ve dil geliştikçe düşünmeye başlarız. Peirce, doğuştancı düşüncenin tümüne karşıdır. Çünkü doğuştancılık bizi rasyonalizme götürür. İnsanın ve insanlığın geçmiş ortak deneyimi, kültürü, sanatı, mimarisi, bilimi, felsefesi ve tarihi yok sayılır. Oysa bir yaşam filozofu olarak Peirce, insana ve onun deneyimine çok değer verir. İnsanın eylemleri ve bu eylemlerinin sonuçları Peirce felsefesinin dayanak noktasıdır.

## 1.2. Sapir-Whorf Teorisinde Dil, Düşünce İlişkisi

Düşüncenin dile bağlı olduğunu savunan Sapir-Whorf teorisi, kurucuları Edward Sapir ve Benjamin Lee Whorf’un birbirine benzer iki hipotezinin birlikte ele alınmasından meydana gelir. Sapir-Whorf teorisinin temel önermesi dilin düşünceyi oluşturduğu yönlü iddiasıdır.<sup>19</sup> Bu teoriye göre farklı dilleri konuşanlar gerçeği farklı şekilde algılar ve düşünürler. Her dil kendi

<sup>16</sup> Atakan Altınörs, *Dil felsefesi Tartışmaları*, 35.

<sup>17</sup> Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 64.

<sup>18</sup> Celal Türer, *Felsefi Metinler: Pragmatizm* (Çeviren ve Editör) (İstanbul: Üniversite Yay., 2004), 79-99. Ayrıca bk. Celal Türer, *C.S. Peirce’ün Pragmatik Felsefesi* (İstanbul, Üniversite Yay., 2003).

<sup>19</sup> Nick Lund, *Language and Thought*, 57.

bünyesinde bir dünya görüşü barındırır.<sup>20</sup> Kişi hangi dili konuşuyorsa o dile ait dünya görüşüne mensup olur. Sapir-Whorf hipotezi iddiaları psikoloji, etnoloji, antropoloji, sosyoloji, felsefe ve doğa bilimleri gibi birçok bilim dalını ilgilendirmektedir. Bunun nedeni gerçeklik, konuştuğumuz dil tarafından algılanır ve yapılandırılırsa, nesnel bir dünyanın varlığı sorgulanır hale gelir ve elde edebileceğimiz bilimsel bilgi, öznel olmaya mahkûm kalır. Dilsel görelilik ilkesi temel bir determinizm ilkesi halini alır.<sup>21</sup>

W.V. Humboldt esasen Sapir-Whorf teorisini ilk defa geliştiren düşünürdür. Bu noktada Sapir-Whorf teorisi Humboldt'un dil düşünce teorisinin geliştirilmiş halidir denilebilir. Humboldt, "Düşünmek ancak dil ile mümkündür ve konuştuğumuz dil kadar düşünebiliriz."<sup>22</sup> Humboldt'a göre dünya ile ben (ego) arasındaki ilişkiyi dil kurabilir. Humboldt, "Dil, düşüncenin yaratıcı aracıdır."<sup>23</sup> Düşünme göre bir kelime (ad, edat veya fiil) olmadan şeyleri nasıl tarif edebilirdik? Etrafımızda gördüğümüz milyonlarca bitki türünü birbirinden nasıl ayırabiliriz? Farklı kokuyu, renkleri biçimleri nasıl adlandırabiliriz? Bunların tamamı ancak dil ile mümkündür. Kelime olmadan hiçbir kavram olmaz, kavram olmadan hiçbir nesne söylenemez. Çünkü nesne insan için sadece bir kavram olarak nesnel bir netlik kazanır. Humboldt'un bu görüşü bizi Kant'ın temsiller teorisine götürür. Kant düşüncesinde bizim nesnelere tanımamız ve ayırt etmemizi sağlayan zihinsel temsillerimiz idi. Humboldt'ta ise dil temsilin kendisidir. Dil düşünmeyi yani temsili sağlar.<sup>24</sup>

Sapir'e göre dil, gerçeği yansıtmaz, aksine onu büyük ölçüde şekillendirir. Böylece, gerçekliğin nesnel doğasını tanır, ancak gerçeklik algısı dilsel alışkanlıklarımızdan etkilendiği için, dilin biliş sürecinde aktif bir rol oynadığı görülür. Sapir'e göre dil ve kültür arasında yakın bir ilişki vardır ve biri bilinmeden diğeri anlaşılabilir.<sup>25</sup> "İnsanoğlu, dünyada yalnız yaşamaz, bir topluma mensup olarak doğar ve o toplumun dili yani dünya görüşüne maruz kalır. Artık kişi o dil dünyasının bir parçası olmuştur. Kişi dilinin kendine sunduğu şekliyle gerçekliği kavrayabilir. Dil ve toplumsal belirlenim dışında ya da dil ve kültürü paranteze alarak gerçekliğe yaklaşamaz. Kendinde gerçeklik diye bir şey mümkün değildir."<sup>26</sup>

---

<sup>20</sup> Nick Lund, *Language and Thought*, 58.

<sup>21</sup> Nick Lund, *Language and Thought*, 59.

<sup>22</sup> Wilhelm V. Humboldt, *Linguistic Variability and Intellectual Development*, (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, USA, 1972), 41.

<sup>23</sup> Wilhelm V. Humboldt, *Linguistic Variability and Intellectual Development*, 51.

<sup>24</sup> Nick Lund, *Language and Thought*, 76.

<sup>25</sup> Benjamin Lee Worf, *Language, Thought and Reality*, 21.

<sup>26</sup> Benjamin Lee Worf, *Language, Thought and Reality*, 22.

Whorf'a göre dünya dediğimiz şey bir dil sistemidir, bu yüzden akışkan ve değişkendir. Dil ile kültür arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Dil kültürü belirler ve her dil ona mensup olan bireylerin zihinsel yapılarını şekillendirir. Düşünür'e göre, fikirlerin formüle edilmesi dilden bağımsız bir olay değildir.<sup>27</sup> Doğayı, ana dilimizin belirlediği sınırlarla inceliyoruz. Olgular dünyasında karşımıza çıkan kategoriler veya tipler öylesine bağımsızca var olan şeyler değildir, bunlar dilin kendinde ve kültürde yansıttığı unsurlardır. Doğayı zihnimizde parçalara ayırır, ayırdığımız parçaları kavramların şemsiyesi altında toplar ve yeniden anlamlandırırız. Whorf'a göre bütün bu süreç dilin düşüncemizi belirlemesidir.<sup>28</sup>

Whorf'a göre biz dünyaya dilin gözlüğüyle bakarız. Bu gözlük olmadan dünyaya dair hiçbir şeyi göremeyiz.<sup>29</sup> Yalnızca dilimizin izin verdiği ölçüde algılayabiliriz. Bu yüzden filozofa göre, dilimiz, dünyayı algılayışımızı ve dünyaya bakış açımızı belirler. Whorf, dil ile düşünce arasındaki ilişkiye dair fikirlerini hocası Sapir'den öğrenmiştir. Hocası gibi Amerika Kıtası içindeki yerli dilleri incelemeye girişmiş, bir Kızılderili dili olan Hopi dili üzerine deneysel çalışmalar yapmıştır.<sup>30</sup> Whorf, İngilizce konuşan insanlar üzerinde yaptığı deneylerde dilin istenerek bir yönelim sonucu öğrenilen bir şey olmadığını, toplumun kültür dünyası içinde deneyimle beraber pasif bir süreçle gerçekleştiğini gördü.<sup>31</sup>

Whorf, Kızılderili dillerinde zaman kavramının Batı Avrupa dilleri olan İngilizce, Fransızca ve Almancadan çok farklı olduğunu gördü. Batı dillerinde insan ile içinde yaşadığı doğa arasındaki ayırım vurgulu bir şekilde belirtildiği halde Hopi dilinde bu ayırım olmayıp insanın doğayla bütün olduğu dil yapısını keşfetti. Bu da düşünür'e gösterdi ki bir dil ona mensup insanların dünya görüşünü biçimlendirmektedir.<sup>32</sup> Whorf, hopi diline mensup insanlarla, Batı Avrupa dillerine (İngilizce, Fransızca, Almanca) mensup insanlar arasındaki farkın dil yapısından kaynaklandığını iddia etti.<sup>33</sup>

Sapir-Whorf teorisini Peirce'ün dil düşünce anlam ilişkisi bakımından önemli kılan husus, dilin düşünceyi oluşturduğu yönlü iddiasıdır. Dil kültürü ve kişinin dünyayı kavrayış biçimini belirler. Benzer bir iddia Peirce'ün benlik tasavvurunda görülür. Peirce'e göre içinde

---

<sup>27</sup> Benjamin Lee Worf, *Language, Thought and Reality*, 37.

<sup>28</sup> Benjamin Lee Worf, *Language, Thought and Reality*, 38.

<sup>29</sup> Benjamin Lee Worf, *Language, Thought and Reality*, 44.

<sup>30</sup> Benjamin Lee Worf, *Language, Thought and Reality*, 47.

<sup>31</sup> Benjamin Lee Worf, *Language, Thought and Reality*, 48.

<sup>32</sup> Benjamin Lee Worf, *Language, Thought and Reality*, 51.

<sup>33</sup> Benjamin Lee Worf, *Language, Thought and Reality*, 51.

yaşadığımız toplum, onun dil ve kültürü, benliğimizi meydana getirir. İçinde yaşadığımız toplumun ürettiği göstergelerle düşünür ve onlara göre yaşarız.

### 1.3. Jean Piaget'te Dil, Düşünce İlişkisi

Modern dönemde dil düşünce ilişkisini inceleyen bir diğer bilim adamı da Jean Piaget'dir. O, psikoloji alanında devrim niteliğinde sayılabilecek çalışmalara imza atmıştır. Özellikle çocuğun gelişim evreleriyle ilgili yaptığı gözlemler ve elde ettiği bulgular dünya genelinde kabul görmüştür. Piaget için saf ampirik ilkeler hep güvenli ve tutarlı görünmüştür. Düşünür, spekülatif akıl yürütmelerden uzak durmuştur. “Felsefenin ve mantığın alanlarına girmemeye gayret göstermiş ve çalışmalarını gözleme dayalı deneysel ilkeler çerçevesinde sürdürmüştür.”<sup>34</sup>

Piaget dil ve düşüncenin birlikte geliştiğini savunur. İnsan yavrusu dış dünyayı tanıdıkça, deneyim geliştirdikçe, zihin dünyasında yeni şemalar gelişir. Bu şemalar ya önceki şemayla uyumludur ya da uyumsuzdur. Eğer önceki şemayla uyumluysa yani insan, öğrendikleriyle bağlantılıysa bu son geliştirdiği şemayı öncekiler rafına yerleştirir, uyumlu değilse ona yeni bir raf açar. Birinci duruma özümleme süreci denirken, zihin içine yerleştirilen ve diğerlerinden farklı olan şemaya adaptasyon (uyumsama) süreci adı verilir.<sup>35</sup> Piaget'e göre düşüncenin gelişimi iki aşamada meydana gelir. Bunlardan birincisi duyu verilerinin girişidir. İkincisi ise bu verileri işleyip sınıflandıracak mekanizmanın insanda bulunmasıdır. İnsan düşüncelerinin kaynağı içsel arzu, duygu ve güdülerin sosyal çevre tarafından şekillendirilmiş halidir.<sup>36</sup> Piaget'e göre biyolojik unsurlar her ne kadar önemli olsa da düşüncelerimizin temel kaynağı çevreden aldığımız etkileşimlerdir.<sup>37</sup> “Sosyal çevrenin düşünce üzerindeki etkisi o denli büyüktür ki benliğimize genel şeklini o verir.”<sup>38</sup>

“Sosyal faktörler ve biyolojik faktörler... İkisi birden bir çocuğun zihinsel gelişiminde kilit rol oynar. Farklı anlam önem ve yerlere sahip olan bir iki faktör arasında hem bir uzlaşma hem de muazzam bir kavga vardır.”<sup>39</sup>

Yukarıda dil düşünce ilişkisiyle ilgili fikirlerini kısaca ele aldığımız Piaget'e ile Charles S. Peirce'ün dile yaklaşımları arasında paralellik olduğu görülür. Peirce için düşüncenin

<sup>34</sup> Jean Piaget, *Çocukta Dil ve Düşünme*, Çev. Sabri Esat Siyavulgil (İstanbul:Palme Yay., 2006), 102.

<sup>35</sup> Jean Piaget, *Çocukta Dil ve Düşünme*, 107.

<sup>36</sup> Jean Piaget, *Çocukta Dil ve Düşünme*, 114.

<sup>37</sup> Jean Piaget, *Çocukta Dil ve Düşünme*, 114.

<sup>38</sup> Jean Piaget, *Çocukta Dil ve Düşünme*, 116.

<sup>39</sup> Jean Piaget, *Çocukta Dil ve Düşünme*, 156.

gelişimi dilin gelişimine bağlıdır. Dilin gelişimi ise yaşantıya yani deneyime bağlıdır. Piaget’de de dil düşünce gelişimi, Peirce’ün dil düşünce gelişim teorisine benzer şekilde ilerler. Buna göre duyu verileri zihne sürekli bir akış içindedir. Zihin bu verileri işleyerek benzerleri aynı rafa, farklı olanlara ise yeni bir raf açarak oraya yerleştirir. Piaget’nin teorisinde fiziksel ve sosyal çevre çok önemli bir yer tutar, insan sosyal fiziksel çevresinde ne kadar çok etkinliğe katılırsa insanın dil ve düşüncesi o kadar hızlı bir şekilde gelişecektir. Benzer şekilde Peirce<sup>40</sup> deneyimin çokluğunun ve çevresel koşulların dil ve düşünceyi geliştireceğini söyler.

## 2. Peirce’de Dil, Düşünce İlişkisi

Peirce, ‘Collected Papers’ 5.314 numaralı makalesinde ‘dilim kendimin toplamıdır’ der. Hatta Peirce’e göre insan doğasını en iyi şekilde dil tarif eder. Dil bir semboller sistemidir, içinde işaretleri, kelimeleri ve düşünceleri barındırır.

Dilde karşılığı olmayan insan bilincinin hiçbir ögesi yoktur. İnsanın kullandığı kelime veya gösterge, insanın kendisidir. Hayatın bir düşünce dizisi olduğu gerçeği göz önüne alındığında, her düşüncenin bir gösterge olduğu dolayısıyla insanın bir gösterge olduğunu kanıtlar. Böylece, her düşünce dışsal bir göstergedir. İnsanın dışsal bir gösterge olduğunu kanıtlar. İnsan ile dışsal gösterge özdeşdir. Böylece benim dilim, kendimin toplamıdır; çünkü insan düşüncedir.<sup>41</sup>

Yukarıdaki pasaja daha yakından baktığımızda ‘insanın kullandığı sözcük veya gösterge insanın kendisidir’ ifadesi kişinin deneyimine, benlik algısına, yaşadığı ve yetiştiği koşullara kültürel ve coğrafi özelliklere gönderme yapar. Humboldt ve Sapir-Whorf teorisinin Peirce düşüncesindeki yerini gösterir. Peirce’e göre “İnsan bir işaretir.”<sup>42</sup> İnsan göstergeler denizinde yüzen semiyotik fail olarak daima bir anlama maruz kalır, anlam üretir. Hatta kendisi anlam olur ve başkasına anlam yayar. İnsan semiyotik özne olduğundan yaşamda edindiği tecrübeler

---

<sup>40</sup> Charles Sanders Peirce’ün külliyatının kısaltmaları uluslararası sisteme göre:

CP: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. CP a.b: ifadesinde a= cilt numarası, b= makale numarasını göstermektedir. Mesela CP 6. 542 ifadesinde 6. Cilt, 542. numaralı makaleyi belirtmektedir.

EP1: The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Cilt:1.

EP2: The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Cilt:2.

PWP: Philosophical Writings of Peirce.

W: Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition. NM

Biz de bu makalede uluslararası kısaltma sistemine uygun olarak kısaltma yapacağız.

<sup>41</sup> Peirce, C.P. 5.314.

<sup>42</sup> Peirce, C.P. 5.315.

insanın dilini yani yaşam biçimini oluşturur. İnsan yaşadıklarının toplamı olduğu için dilinin de toplamıdır.<sup>43</sup>

Peirce, bir insanın iletişim kurduğu her şey olduğunu, kullandığı işaretlerin, sembollerin ve göstergelerin tezahürü olduğunu söyler.<sup>44</sup> Bir insan ‘durumlar’ havuzunda yüzer. Çocukluk durumu, öğrencilik durumu, yaşlılık durumu... İnsan ‘an’lar bileşkesidir. Her ‘an’da, bir durumdadır. Durumlar, terimin en geniş anlamıyla insandır. Bu durum gösteriyor ki tüm düşünme faaliyetimiz göstergelerde gerçekleşiyor. Peirce şöyle der:

Düşünce ve ifade gerçekten birdir bir insan kendisini sözlü ve sözsüz olarak ifade etmek için kullanılan işaretlerin bütünü ile özdeştir.<sup>45</sup>

Peirce’e göre bir imgenin gösterge olabilmesi için görülmesi, öznelerce bilinmesi gerekir. Çünkü herhangi bir göstergenin, gösterge olabilmesi için bilinmesi gerekmez mi? Peirce’e göre, insan olmak, insan toplumuna katılmak, semiyosis (anlam üretme, tüketme ve yayma sürecine) katılmakla mümkündür. İnsan, topluma katılıp toplum tininin bir parçası olduğunda insan olacaktır.<sup>46</sup>

Peirce, Descartes’in ‘Düşünüyorum o halde varım’ önermesini sahici bulmaz. Çünkü Peirce’e göre bilinç kendini düşünemez. Bilinç daima bir şeyin bilincidir, yani bilincin doğası yönelimseldir. İnsan daima semiyotik bir anafora maruz kalır. Bunun sonucu olarak bilinç daima düşünce halindedir. Peirce’ün, ‘İnsan düşüncedir’ demesinin anlamı budur. “Her bilinç durumu bir çıkarımadır. Hayat bir çıkarımlar dizisi veya bir düşünce dizisinden başka bir şey değildir. O zaman insan her an bir düşüncedir ve düşünce bir tür sembol olduğu için, insan nedir sorusuna verilecek cevap: onun bir sembol olduğudur.”<sup>47</sup> Burada Peirce, insanın sembol olmasıyla bir başkasını temsil ettiğini anlatmak istemez. Aksine sembol olarak insan nesne, zemin ve yorumlayıcıyı içeren bir üçlü iletişim sürecinin failidir. Peirce insanı en yetkin düşüncenin bir sentezi” olarak tanımlar.<sup>48</sup> Bir semiyotik fail olarak insan, “varlık”, “töz” veya “şey” gibi metafiziğin durağan ve içi boş tanımlarının çok daha ötesinde gerçek, aktif bir öznedir.<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> Peirce, C.P. 5.314.

<sup>44</sup> Peirce, C.P. 2.246.

<sup>45</sup> Peirce, C.P. 2.245.

<sup>46</sup> Peirce, C.P. 4.537.

<sup>47</sup> Peirce, C.P. 7.583.

<sup>48</sup> Peirce, C.P..2.418.

<sup>49</sup> Peirce, C.P. 4.537.

Peirce'e göre insan semiyotik havuzun yani toplumun ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan varlığını ancak toplum içinde sürdürebilir. Çünkü insan bir dil-kültür varlığıdır, ancak toplum içinde dili ve kültürü öğrenebilir. Dil, onu kullanan insanlara eşit anlam gönderimi yapar. Mesela, 'kitap' dendiğinde Türkçe bilen her insan bunun okumak için oluşturulmuş kâğıttan yapılan genel olarak bilgi vermeyi amaçlayan yazılı bir eser olduğunu anlar. Kitap sözcüğünü her Türk aynı anlar fakat çağrışımlar farklı farklıdır. Mesela kitap sözcüğünden kimi insan kutsal kitabı anlıyorken, bir başkası roman, bir çocuk boyama kitabı anlayabilir. Bu da dilin hem genel hem de belirsiz yönüne işaret eder.<sup>50</sup> Peirce'e göre "İnsan toplumsal bir varlık olduğundan insanın oynamak zorunda olduğu semiyotik bir rolü vardır.<sup>51</sup> Çünkü insan toplumun bir parçasıdır, istekli veya isteksiz, toplumun diline, gösterge sürecine katılır. İnsanın katıldığı bu dilsel anlamsal süreçte Peirce'e göre, rıza yani memnuniyet vardır."<sup>52</sup>

Charles S. Peirce'ün dil felsefesi (göstergebilimi teorisi), diğer dil felsefelerinden daha kapsamlı ve daha insancıdır. Mesela Frege, matematiğin önermelerini insan yaşamına uygulamayı önerirken, Peirce böyle bir teoriyi insan fitratına uygun bulmaz. Çünkü Peirce'e göre insan yaşamında belirsizlikler, olasılıklar, acılar, sevinçler vardır. Bu da bizi insan dili ve düşüncesi üzerine daha hassas yaklaşım içinde olmaya yöneltir.<sup>53</sup> Peirce'e göre insan, "bir dil bir iletişim süreci olduğundan bu bizi göstergebilimin çekirdeğine, işaretler teorisine götürür."<sup>54</sup> İnsanı dil olarak, anlam olarak ele alan ilk filozof Peirce olmuştur. Peirce'ün felsefeye yaptığı en önemli katkı, insanın semiyotik bir fail olduğu gerçeğini kariyeri boyunca binlerce kez tekrar ederek dile getirmesidir. Peirce'ün toplu makaleleri incelendiğinde önem verdiği konunun göstergebilimi yani anlam bilimi olduğu görülür. Peirce'ün kategorileri, bilim tasnifi fenomenolojisi tamamen semiyotik teoriye göre konumlandırılmıştır.<sup>55</sup>

Peirce'e göre, düşünce ve gerçeklik iki ayrı olay veya varlık değildir. Bir insan bir "maddi" kap veya beden içine yerleştirilmiş zihin değildir. İnsan aslında bir kaynaşma süreci, bir erime bir işaretler karışımıdır. Peirce'e göre: "Tüm düşünce göstergelerde, kelimelerde, sembollerdedir."<sup>56</sup> Benzer şekilde "gerçeklik veya varlık anlamın kendisidir. Gösterge ve

---

<sup>50</sup> Gerrard Deledalle, *Charles S. Peirce's Philosophy Of Signs*, 89.

<sup>51</sup> Peirce, C.P. 6.343.

<sup>52</sup> Peirce, C.P.6.344.

<sup>53</sup> Peirce, C.P. 6.341.

<sup>54</sup> Peirce, C.P. 2.227.

<sup>55</sup> Peirce, C.P. 5.250.

<sup>56</sup> Peirce, C.P. 5.257.

nesnesi, birbirleriyle ilişki içinde görülmelidir. “Bir gösterge nesnesiyle ilgili olan her şeydir”<sup>57</sup>  
“Elbette nesne de bir işarettir.”<sup>58</sup>

Peirce’e göre “Her gösterge, kendisinden bağımsız bir nesneyi temsil eder. Ancak o nesnenin kendisi bir işaretin veya düşüncenin doğasına sahip olduğu sürece; o nesnenin bir işareti olabilir.”<sup>59</sup> Peirce, insan bilincinin boşlukta olamayacağını göstergesiz düşünemeyeceğimizi söyler. Çünkü zihin sürekli bir nesneye ihtiyaç duyar zihnin yönelimini sağlayan her düşünce bir göstergedir.<sup>60</sup> Peirce, göstergeleri, geliştirdiği göstergebilimi teorisi minvalinde ele alır.

Bir insanın aynı anda iki yerde olamayacağına dair sefil bir maddi ve barbar düşünce vardır. Bir kelime (bir dil olan insan) aynı yerde, aynı anda birkaç yerde olabilir.<sup>61</sup>

İnsanın bir sembol varlığı olması, yaşam özellikleri göz önüne alındığında benzersiz değildir. İnsan diğer canlılarla ortak ve çoğu yönden benzer bir yaşam biçimine sahiptir. “Her sembol, birincil anlamda yaşayan bir varlıktır, insan bir mecaz değildir çünkü insan canlı bir varlıktır, tüketendir, üretendir.”<sup>62</sup> Peirce’e göre insan bir semboldür ve büyüyen bir semboldür. Çünkü insan diğer göstergeleri algılayarak, gelişerek büyür. Peirce’e göre yeni bir sembolün gelişebilmesi ancak diğer sembollerle ilişki içinde olmasına bağlıdır.<sup>63</sup> Dolayısıyla gerçek olmak ve simge olmak bir ve aynıdır. Benzer şekilde, insan olmak ve bir semboller topluluğu ya da bir dil olmak da bir kimlik ifadesidir.

Hatırlanacağı üzere pragmatizm, bir fikrin anlamının pratik etkileri formülüyle tanımlanabilir. Peirce’e göre “Ben Kimim?” sorusunu sordüğümüzde alacağımız cevap “Ben eşittir, yapıyorum” ya da “Yapıyorum, ifade ediyorum”dur.<sup>64</sup> Aslında anlam, deneyimin bütününde söylenen, ifade edilen pratik etiklerin kendisidir. Anlam gösterilen, ifade edilen ve eyleme dökülen her şeydir. Bu nedenle, insanın bir deneyim süreci ya da iletişimsel ilişkiler demeti olduğunu söylemek, pragmatizmin insan tasavvurunu yansıtır. Peirce “zihin bir

---

<sup>57</sup> Peirce, C.P. 6.481.

<sup>58</sup> Peirce, C.P. 2.92.

<sup>59</sup> Peirce, CP. 1.538.

<sup>60</sup> Peirce, CP. 1.538.

<sup>61</sup> Peirce, CP. 7.591.

<sup>62</sup> Peirce, C.P. 2.222.

<sup>63</sup> Peirce, C.P. 2.302.

<sup>64</sup> T.L., Short, *Peirce's Theory of Signs*, 153.



göstergedir” der.<sup>65</sup> Yine bir sonraki makalesinde insan bir göstergedir der. Benzer şekilde, “Ben, düşüncelerimim diyerek kişisel özdeşliği kabul eder.”<sup>66</sup> Oysa hatırlayacağımız gibi David Hume, kişisel özdeşliği reddetmişti. Kişisel özdeşliğin reddedildiği bir durumda, bir benden bahsedilemez. Esasen insan olmaktan bahsedilemez. Peirce, Hume’nin gittiği yolu tehlikeli ve anlamsız bulur. Peirce’ün felsefesi, modern felsefenin terimleriyle söylenirse tam anlamıyla yetkin bir özne felsefesidir. Ne Locke’nin yarı rasyonel öznesi ne de David Hume’un kendisiyle özdeşliği reddeden septik öznesidir.<sup>67</sup> Peirce, kişisel özdeşlik konusuna büyük önem verir ve David Hume’un düştüğü hataya düşmeyeceğini belirtir. Peirce’e, “Bir insanın kişiliği, yaptığı ve düşündüğünün tutarlılığından oluşur” der. Peirce’ün insan dildir, derken kastettiği şey, insanın kendi varlığını, kişiliğini, saygı veya sevgisini, bir insan olarak otonom yapısını ancak dilde ortaya koyabilmesi, dilde kendisini serimleyebilmesi, acılarını diliyle ifade edebilmesi, topluma diliyle katılabilmesi bir iletim aracı olması ancak dil ile mümkündür.<sup>68</sup>

Peirce’e göre ‘olan’, ‘bilinebilir olan’a eşittir, başka bir deyişle varlık göstergelerin toplamına eşittir. Peirce, pozitivistlerin düşüncüyü ölçülebilir ve olgularla doğrulanabilir olana eşitleme girişimini doğru bulmaz. Bu yüzden yazılarında mümkün merteye pozitivist anlayıştan uzak durmaya gayret eder. Peirce’ün metafizikçilerin karanlık ve gizemli düşünceleri yerine açık, anlaşılır bir düşünce inşa etme girişimi ve bunu pozitivistlerin yoluna sapmadan gerçekleştirme çabası dikkate değerdir.<sup>69</sup> Peirce, düşüncüyü göstergeler olarak tarif eder. Yani düşünce nesnel, ölçülebilir, doğrulanabilir bir varlığın fenomenolojik tezahürüdür.<sup>70</sup> “Dış olguların ışığını ararsak, bulabileceğimiz tek düşünce göstergelerdeki düşüncedir. Açıkçası, başka hiçbir düşünce dış gerçeklerle kanıtlanamaz. Düşüncenin ancak dışsal olgularla bilinebileceğini gördük. O halde kavranabilecek tek düşünce, göstergelerdeki düşüncedir. Ama idrak edilemeyen düşünce yoktur. Bu nedenle, tüm düşünceler zorunlu olarak göstergelerde olmalıdır.”<sup>71</sup>

Herhangi bir şeyi ‘anamlı’ olarak adlandırmak için, ‘dışsal’, yani genel, ölçülebilir ve bir şekilde doğrulanabilir özelliklere sahip olmalıdır. Bu durumda düşünce nesnelleşir ve Peirce’ün “nesnel-idealizm” olarak adlandıracağı yeni bir sentez meydana gelir. Burada anlatılmak

---

<sup>65</sup> Peirce, C.P. 2.654.

<sup>66</sup> Peirce, C.P. 7.592.

<sup>67</sup> Peirce, C.P. 5.315.

<sup>68</sup> Peirce, C.P. 5.314.

<sup>69</sup> Peirce, C.P. 6.481.

<sup>70</sup> Peirce, C.P. 2.111.

<sup>71</sup> Peirce, C.P. 5.251.

istenen şey kavram ile temsil ettiği nesnenin eşit olması durumudur. Bu durumu Peirce şöyle dile getirir: “Bir terimin anlamı, taşıdığı kavramdır.”<sup>72</sup> Peirce’ün anlam teorisine bakıldığında insanı bir sembol, bir gösterge, bir bilme ve iletişim süreci olarak okumak kabildir. Düşünürün varlık ile bilinebilirliği aynı kefeye koyduğu görülür. Peirce şöyle der: “Kısacası, kavranabilirlik (en geniş anlamıyla) ve varlık yalnızca metafiziksel olarak aynı değil, anlam olarak da aynıdır.”<sup>73</sup> Bu felsefede hem varlık hem de bilme bir süreç olarak tanımlanır.

Peirce’e göre anlam öncelikle doğrulanabilir, pratik göstergelerle desteklenebilir, somut ve dilsel ifadelerle özdeşleştirilebilir olmalıdır. Özelden insan ve genel olarak varlık, biliş biçimleridir, yani gösterge süreçleri veya iletişimsel ilişkilerdir. Peirce şöyle der:

Dış dünyanın gerçekliği, bu gerçek düalite deneyimi dışında hiçbir şey ifade etmez”<sup>74</sup> Bu nedenle, erken ve geç tüm pragmatik ifadeler, deneyimin anlamını somutlaştırma girişimi olarak kabul edilebilir. “Duyu deneyimleri “ve “metafizik” deneyimlerin ikisi de dilsel ifade türleridir, ikisi de gösterge süreçleridir. Her zaman anlam, bir şeyin ilettiği şeye eşittir. Duyu verileri ile dinsel, manevi duygulanımlar iki farklı gösterge sürecidir. Burada duyu verileri insana doğrudan etkide bulunduğundan dolayı dini manevi duygulardan daha baskındır. Bu durum işaret eder ki her göstergenin oluşum ve etki süreçleri bir diğerinden farklıdır.<sup>75</sup>

Peirce’e göre, insanın düşünme faaliyeti göstergelerle gerçekleşir. İnsan gösterge olmadan düşünemez. Martin Heidegger:

“Dil varlığın evidir. İnsan, dili kullanmaz, dil insanın bir aracı değildir. Dil, gerçekliktir. İnsan dilin içine girerek var olur. Çünkü varlık dildedir, gerçeklik dildedir. Dil insana ait değildir, insan dile aittir. Düşünme dili belirlemez, dil düşünceyi belirler.”<sup>76</sup>

Peirce, Heidegger’in dile bakışını önceleyen bir şekilde insanın bir gösterge olduğunu, insanın bir dil olduğunu, düşünme dediğimiz şeyin aslında bir gösterge ve göstergeler dizilimi

---

<sup>72</sup> Peirce, C.P. 5.255.

<sup>73</sup> Peirce, C.P. 5.257.

<sup>74</sup> Peirce, C.P. 5.539.

<sup>75</sup> Peirce, C.P. 5.310.

<sup>76</sup> Tony Jappy, *Peirce’s Twenty- Eighty Clases of Signsand the Philosophy of Reprsentation*, 89.

olduğunu çok önceden dile getirmiştir.<sup>77</sup> Peirce şöyle der: “Bütün düşünme işaretlerde gerçekleştirilir ve... dolayımılama diyalog biçimini alır ...”<sup>78</sup>

Peirce’ün pragmatizmi, bilinen dil felsefesi teorilerinin dışında komplike ve modern bir dil felsefesi inşa etme süreci olarak adlandırılabilir. Pragmatizm dili sadeleştirerek anlamı berrak hale getirir. Analitik dil filozoflarının yaptığı gibi sadece mantık düzeyinde değil tüm dünyayı ve onun içindeki nesnelere kapsayacak genişlikte bir anlam sistemi oluşturmaya çalışır. “O halde pragmatizm, bir mantıksal analiz teorisi veya doğru tanımıdır. Pragmatik ilkenin değerli oluşu metafizik kavramlara uygulanabiliyor olmasıdır.”<sup>79</sup> Mantık göstergelerin incelendiği semiyotik bir kulvar olduğundan, anlambilim incelemelerinde, merkezi bir konumu haizdir. Benzer şekilde pragmatizm, Peirce’ün göstergebilim teorisi’nin bir dalıdır. “Mantık ... daha geniş anlamıyla ... gerekli düşünce yasalarının bilimidir veya daha da iyisi (düşünce her zaman göstergeler aracılığıyla gerçekleşir) genel anlambilimdir. Mantık, yalnızca gerçeği değil, aynı zamanda göstergelerin gösterge olma genel şartlarını da ortaya koyar.”<sup>80</sup> Peirce’ün külliyatı incelendiğinde pek çok yerde mantığı, işaretlerin genel yasalarının bilimi olarak tanımladığı görülür.

Peirce için önemli olan yaşamsal deneyimdir. Deneyim, doğrulanabilir temelde bir dil, bir işaretler ve simgeler topluluğu, bir iletişim sürecidir. Bu, Peirce’ün pragmatizminin temel nosyonudur ve kariyeri boyunca bu nosyonu kendisine şiar edilmiştir. 1905 tarihli ‘Pragmatizm Ne Anlama Geliyor’ adlı makalesinde şöyle der: “Bir kavram, yani bir kelimenin veya başka bir ifadenin rasyonel anlamı, yalnızca hayatın gidişatı üzerindeki kavranabilir etkisinde yatmaktadır...” der.<sup>81</sup>

Peirce, hiçbir zaman David Hume gibi yıkıcı bir dil kullanmadı ve onun önerdiği gibi öznenin birebir deneyimlediği olgu durumlarını değil genel olarak yaşam deneyimini baz aldı. Peirce’ün deneyimciliği bu açıdan pozitivist bir karakter taşımaz. Pozitivizm, insan dünyasındaki tüm anlamlı şeyleri deney ve gözleme tabi tutarak, somut ve denenebilir olanı anlamlı soyut ve denenemez olanı ise anlamsız olarak adlandırmaya çalışmaktaydı. Peirce ise bunun insan doğasına aykırı olduğunu gördüğü için böylesi dar bir bakış açısını uygun bulmaz. Peirce’ün deneyimciliği göstergenin doğası olarak tanımlanan bir deneyimciliktir. Pragmatizm

---

<sup>77</sup> Peirce, C.P. 2.413.

<sup>78</sup> Peirce, C.P. 6.481.

<sup>79</sup> Peirce, C.P. 6.490.

<sup>80</sup> Peirce, C.P.1.444.

<sup>81</sup> Peirce, C.P. 5.412.

bir felsefi yöntem olarak, en dar fiziksel anlamda bilimsel veya deneysel bir felsefe değildir. O daima bir göstergeler felsefesidir, pratik yaşamın felsefesidir.<sup>82</sup> Peirce'e göre anlam bir deneyde değildir, anlam deneysel fenomenlerdedir ve anlam süreçtedir. Burada vurgulamak istediğimiz şey Peirce'ün bir pozitivist olmadığı, deneyimi her daim kendine kılavuz edindiğini fakat deneyimcilik yaparken insanın yaşam dünyasını altüst etmemeyi tercih ettiğidir. Çünkü pozitivistler genel olarak soyut, hissi olanı deney ve gözlemlerle uyuşmadığı için irrasyonel sayarak devre dışı bırakmak istemişlerdi. Oysa Peirce, böyle bir deneyimciliğin topluma hiçbir katkı sunamayacağını belirtir. Bunun yerine Peirce, daha esnek ve entelektüel bir deneyimcilik ortaya koyar.<sup>83</sup> Peirce şöyle der:

“Anlam, deneysel fenomenlerdedir, yaşayan gelecekte belirli koşulları yerine getiren herkesin başına mutlaka gelecek olan şeydir ve birkaç paragraf sonra aynı konuyla ilgili: pragmatikçi... yalnızca genel deneysel fenomen türlerinden bahseder. Peirce, pozisyonunu özetler ve ‘genel’ ile göstergenin doğasını kastettiğini açıklar: pragmatik anlam kuşkusuz geneldir ve genelin bir kelimenin ya da göstergenin doğasına sahip olduğu tartışılmazdır.<sup>84</sup>

Peirce'ün dil felsefesi insana yani bir işaretler topluluğu ve bir dil olarak varlığa odaklanır. Pragmatizm semiyotiğin (göstergebilim yani Peirce'ün anlambilimi)nin bir dalıdır. Pragmatizmi iletişim sürecininin (benliğin diyolojik sürecinin) bir yöntemi olarak ele aldığımızda anlamı daha belirgin hale gelir. Peirce'ün insanı bir dil olduğu için, dili anlamsızlıklardan arındırma, açık ve anlaşılır kılma yöntemi olarak pragmatizm; Peirce'ün dil felsefesinin anlaşılmasında anahtar bir kavram konumundadır.<sup>85</sup>

Peirce'ün ontolojisine baktığımızda varlığın göstergeler olduğunu görürüz. İnsan da varlığın bir parçası olduğundan insan da bir göstergedir. Dolayısıyla Peirce, insan ve varlık felsefesini gösterge çatısı altında toplar. Peirce felsefesinde önemli bir kavram olan süreklilik (daimilik) ile Peirce'ün anlatmak istediği şey: semiyotik sürecin yani tüm varlığın akışının devam ettiği, bunun süreklilik arz eden bir mahiyette olduğudur.<sup>86</sup> Pragmatizm ile göstergebilim arasında doğrudan bir bağ olduğu gibi, pragmatizm ile süreklilik (daimilik) arasında da benzer bir bağ vardır. Peirce, süreklilik (daimilik) kavramını gerçekliğin temeli olarak görür. Çünkü

---

<sup>82</sup> Sidney Hook, *The Metaphysics of Pragmatism*, (New York: Prometheus Books Press, USA,1996), 99.

<sup>83</sup> James Hoopes, *Writings on Semiotic by Charles S. Peirce*, 162.

<sup>84</sup> Peirce, C.P. 5.429.

<sup>85</sup> James Hoopes, *Writings on Semiotic by Charles S. Peirce*, 163.

<sup>86</sup> Floyd Merrell, *Peirce, Signs, And Meaning*, 223.

Peirce'e göre gerçeklik dediğimiz şey: orada, donmuş, bekleyen bir nesnel yığılı değildir. Gerçeklik; bir süreçtir, oluşun ve bozuluşun kısacası değişimin devam ettiği bir durum olan sürekliliktir (daimiliktir)<sup>87</sup> Peirce kendi adlandırması olan pragmatizmin, yaklaşım olarak yeni ve orijinal bir teori olduğuna inandı. Kariyeri boyunca bu teörinin orijinalliğini ve önemini dile getirmekten geri durmadı. Fakat Peirce'ün pragmatizmi sadece bir felsefi terim olarak ele alındığında, anlamını tamamen kaybedecektir. Pragmatizm Peirce'ün mantık, göstergebilim, süreklilik (daimilik) kavramıyla ele alındığında ise, anlamlı bir bütün oluşturacaktır.<sup>88</sup>

Peirce'e göre gerçeklik parçalanamaz. Çünkü gerçeklik dediğimiz şey bir nesne, bir durum, bir yer değildir, gerçeklik dediğimiz şey bir bütün halinde göstergelerin akışıdır. Gerçek, akışın kendisidir, akış süreklidir. Gerçekliği bir başka alemde tanımlayan idealizm de nesnel topluluğu olarak tanımlayan materyalizm de gerçekliği ıskalayıdır. Peirce'e göre semiyotik akış, her geçen gün daha fazla büyüyen ve gelişen bir dildir.<sup>89</sup> Bu dil monistik yapıdadır ve akışı kendisi belirler. İnsan Jameson'un dediği gibi dil denilen yüksek korunaklı bir hapishanede mahkumdur. Bu hapishaneden kaçmanın, bu hapishanenin dışına çıkmanın imkânı yoktur.<sup>90</sup> İnsan, dil olmadan düşünemez, dil olmadan var olamaz.<sup>91</sup>

Peirce felsefesinde gerçek olmak, dil olmaktır. Peirce'ün daimilik ilkesi tüm dillerdeki varlığın yani göstergelerin diğer dillerdeki göstergelerle bağlantılı olduğunu, yani dil fark etmeksizin içinde yaşadığımız anlam dünyasında tüm göstergelerin birbiriyle etkileşim halinin devam ettiğini belirten bir ilkedir. Daimilik ilkesi; varlıkta birliğin olduğunu, varlığın ve birliğin devam ettiğini gösteren bir ilkedir. Bu ilkeye göre sürekli (daimî) olarak evren büyütmekte ve semiyotik (anlam) süreci genişlemektedir.<sup>92</sup> Peirce, daimilik ilkesinde öznel olan kişi dünyası ile nesnel olan dış dünyayı birleştirir ve şöyle der: Böylece nesnel ve öznel birleştirilir"<sup>93</sup> Peirce'e göre etrafımızdaki çokluk bizi yanıltabilir. Bir bütün olarak evren değerlendirildiğinde bu çokluğu tekliğe indirgemek kolaylaşır. Peirce devamında gerçek olan, nihayetinde, çokluktan ziyade birlik halinde bulunan bir evrendir ve bu evren sürekli olarak büyütmektedir der.

---

<sup>87</sup> Peirce, P.W. 358.

<sup>88</sup> A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, 21.

<sup>89</sup> Short, T. L., *Peirce's Theory of Signs*, 175.

<sup>90</sup> Fredric Jameson, *Dil Hapishanesi*, Çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 4.Baskı, 2019), 38.

<sup>91</sup> Fredric Jameson, *Dil Hapishanesi*, 38.

<sup>92</sup> James Hoopes, *Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*, 83.

<sup>93</sup> Peirce, C.P. 1.370.

Peirce'e göre bir grup gösterge, o göstergeleri ortaya çıkaran yolları tüketemediğinde veya bir küme içindeki iki farklı terim arasında her zaman bir üçüncü terim olduğunda, bu durum süreklilik (daimilik) durumudur. Peirce bu duruma şöyle bir örnek verir: sürekli bir çizgi üzerine yerleştirilen herhangi bir nokta koleksiyonu, başka noktalara yer bırakmayacak kadar o çizgiyi asla dolduramaz.<sup>94</sup> Peirce'e göre gerçeklik (dil dünyası) sürekli büyümektedir ve doğanın tüm düzenlilikleri ve zihin büyümenin ürünleri olarak kabul edilir.<sup>95</sup> Dil dünyası (gerçeklik), sürekli ve büyüyen bir gösterge topluluğu olarak araştırmaya açık bir mahiyettedir.<sup>96</sup> Bu sonsuz yapı sürekli bir araştırma faaliyetine tabi tutulsa da bir sona ulaşılmayacaktır. Çünkü ne kadar yol alınır alınsın sonsuz tüketilemeyecektir. Peirce burada yanılabilirlik ilkesini işe koşar. Mutlak bir başlangıç olmadığı gibi mutlak bir son da olmayacaktır. Bu minvalde bir araştırmanın doğruluğu veya yanlışlığı gelecekte yapılacak araştırmalarla ortaya çıkacaktır. Bugün elde ettiğimiz doğrular bugünkü verilere göredir. Yarın daha farklı verilere ulaşıldığında muhtemelen bilginizde değişecektir. Peirce dil evrenindeki bu sonsuzluğu bildiğinden bugün doğru olarak kabul ettiğimiz bir önerme yarın pekâlâ yanlışlanabilir der.<sup>97</sup> Bu sebeple şu an doğru varsaydığımız önermelerin her an yanlışlanabileceğini kabul etmeliyiz. Peirce, insanın bir gösterge olduğunu söyler. Bir göstergenin en temel özelliği görülebilir olmasıdır. Görülebilir olmak, dil evrenine katılmakla mümkündür. Biz gösterge evrenine katıldığımızda, daimilik ilkesi gerçekleşir. Çünkü akış devam etmektedir. Peirce'e göre süreklilik (daimilik) genelliktir ve genellik bir göstergeler evrenidir.<sup>98</sup> Süreklilik (daimilik), Peirce'ün gösterge felsefesinin önemli bir argümanı olmakla birlikte mantıksal olarak da kavramsal çoğunluğu teklige indirgeyen bir yapısı mevcuttur. Peirce bu ilkeyle felsefede var olan tüm düalist yapılara son verir. Mesela ruh-beden düalizmi, insan-alem düalizmi, söz- anlam düalizmi... gibi.

Peirce, yukarıda da zikrettiğimiz gibi dikotomileri, teklige indirgeme isteğindedir. Peirce külliyyatının birçok yerinde bu isteğini şöyle dile getirir: “Akıl, gösterge ve varlık temelde bir olduğu gibi, insan ve doğa da birdir.”<sup>99</sup>

---

<sup>94</sup> Peirce, C.P. 6.170.

<sup>95</sup> Peirce, C.P. 6.102.

<sup>96</sup> Tony Jappy, *Peirce's Twenty- Eighty Classes of Signs and the Philosophy of Representation*, 82.

<sup>97</sup> Peirce, C.P. 6.201.

<sup>98</sup> Peirce, C.P. 6.203.

<sup>99</sup> Peirce, C.P. 1.304.

### 3. Peirce'ün Anlam Teorisi

#### 3.1. Pragmatik Maksim

Peirce, pragmatizmini ilk defa Massachusettes Eyaletinde bulunan ve daha çok Harvard Üniversitesi ile tanınan Cambridge şehrinde kurduğu 'Metafizik Kulübü'nde dile getirir. Peirce, burada yaptığı çalışmaları 1878 yılında *Popular Science Monthly* dergisinde hem "The Fixation of Belief" (İnancın Sabitlenmesi) hem de "How to Make Our Ideas Clear?" (*Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz?*) adıyla iki makale olarak yayımlar. *Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz?* adlı makale pragmatizmin kuruluş manifestosu olarak da kabul edilir. William James'in etkili kişiliği ve yazılarının geniş çevrelerce okunması, Dewey'in bir eğitimci ve sosyal reformcu olarak dünyaca tanınan popüler bir filozof oluşu Peirce'ü ve onun pragmatizmini gölgede bırakmıştır. Bugün pragmatizm denilince William James veya Dewey akla gelmektedir. Peirce'ün pragmatik maksimini gölgeleyen bir başka unsur ise Mantıkçı Pozitivistlerin 'Doğrulanabilirlik İlkesi'dir.

Peirce, pragmatik maksimini yazarlık kariyeri boyunca defalarca tanımlamıştır. Bu tanımlardan bazıları şöyledir. "Zihinsel bir kavramın doğruluğundan zorunlu olarak kavranabilir şekilde çıkabilen pratik sonuçlar, onun tüm anlamını meydana getirirler."<sup>100</sup> Bir başka tanımda ise "Pragmatizmin asıl amacı problem çözmek değil, düşünceleri netleştirmektir. Bundan dolayı, önermeler tarafından istenilen eylemlerin gerçekten tatbik edilmeleri gerekmez."<sup>101</sup> Peirce, kendi geliştirdiği bir maksimin nereye kadar ve hangi koşullarla sınırlı olduğunu belirtmek ister. Maksime bir sınır çizer ve bu sınır: "Pragmatizm, kendi içinde, bir metafizik öğretisi, şeylerin doğruluklarını belirleme çabası değildir. O sadece zor sözcüklerin ve soyut kavramların anlamlarını öğrenmek için bir metottur."<sup>102</sup> Başka bir yerde pragmatik maksimini şöyle tanımlar: "Kavramımızın nesnesinin sahip olduğunu tasavvur ettiğimiz, pratik yönlere sahip olabileceği düşünülen etkileri düşünün. O halde, bu etkilere ilişkin anlayışımız, nesneye ilişkin anlayışımızın tamamıdır."<sup>103</sup> Peirce'ün bu sözle neyi kastettiğini anlamak için "Düşüncenin tüm işlevi, eylem alışkanlıkları üretmektir."<sup>104</sup> önermesine baktığımızda durum daha açık hale gelmektedir. Düşünür, inançları eylem alışkanlıkları olarak kavramakta ve şüphe karşısında inancın sabitlenmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu alışkanlığı neyin oluşturduğu, ne

---

<sup>100</sup> Peirce, C.P. 5.11.

<sup>101</sup> Peirce, EP2, 401.

<sup>102</sup> Peirce, EP2, 400.

<sup>103</sup> Peirce, C.P. 5.402 ve EP1, 132, W3, 266.

<sup>104</sup> Peirce, C.P. 5.400.

zaman ve nasıl hareket etmemize neden olduğuna bağlıdır. “Her daim, eyleme yönelik her uyarıcı, algıdan türetilir; bir eylemin her amacı, mantıklı bir sonuç üretmektir.”<sup>105</sup>

Peirce’ün yukarıdaki önermelerine baktığımızda maksimin sadece bir ilke olduğu, yeri geldiğinde sınırlı bir kullanıma sahip olduğu görülür. Maksim, bir kuraldır ve bir anlam teorisi değildir. Maksim, sorgulamayı geliştirmek için bir araçtır. Fikirlerimizi nasıl açıklığa kavuşturacağımıza, bir kavramın önemini diğerinden ayırt etmemize yarayan bir kılavuzdur. Ama bu onun tüm kavramların anlamıyla ilgilendiği veya tüm anlam sorunlarıyla ilgilendiği anlamına gelmez. Peirce’ün tanımladığı şekliyle maksim kavramlarla ilgilidir, terimlerle veya onların göndergeleriyle ilgili değildir. Peirce, göndergeyi terimin anlamı olarak görmez ve maksim ile tüm dilsel sorunlara çözüm üretme yolunu tutmaz.<sup>106</sup> Düşünürün çözmeye çalıştığı sorun 20. yüzyılın başlarında tartışma konusu olan ama günümüzde unutulmaya yüz tutmuş bir arkaik mesele hüviyetine bürünen *zihinsel varlıklar* meselesidir. İde, idea, töz, monad, geist, kendinde şey, sonsuz döngü... gibi kavramlar sadece zihinsel varlıklardır. Bunların deneyim dünyasında herhangi bir karşılığı yoktur.<sup>107</sup> Peirce, bu sorunu çözmek için Kant'ın eleştirel felsefesine hatta bunun da ötesinde geçerek Duns Scotus'un realizmindeki eski köklere bilinçli bir şekilde başvurur. Peirce’ün böyle bir yolu seçmesinin nedeni bir göstergenin göndergesi ile olan anlam ilişkisinde, gönderge ile anlamın aynı olmamasından kaynaklanmaktadır. Gösterge ile onun göndergesi arasındaki anlamsal ilişkisini sağlayacak zorunlu bir özneye yani yorumlayana ihtiyaç vardır. Anlam, gösterge, nesne ve yorumlayan olmak üzere üçlü bir yapıdan meydana gelir.<sup>108</sup>

Peirce’ün anlam teorisine (göstergebilimine) göre anlam eğer zorunlu bir üçlü yapıda ortaya çıkıyorsa, kavramlar da ancak üçüncü olabilirler ve kendi içlerinde var olamazlar. Çünkü bir yandan ilgili oldukları bir nesneye, diğer yandan da yorumladıkları bir göstergeye göre var olabilirler. Dolayısıyla bu üçlü ilişki, karşılıklı bağımlılığın üçlü saç ayağını oluşturur. Dil ve nesne arasında köprü kurmak için düşüncenin gerekli olması gibi, düşünce ve dil arasında köprü kurmak için de nesne gereklidir.<sup>109</sup> Aslında, düşünce ve nesne arasında köprü kurmak için (dilbilimsel olsun ya da olmasın) bir gösterge gereklidir.<sup>110</sup> O halde kavramlar, dil ve nesnelere

---

<sup>105</sup> Peirce, C.P. 5.400.

<sup>106</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim: Essey on Peirce and Pragmatism* (Oxford: Oxford University Press, Great Clarendon Street, United Kingdom, 2013), 26.

<sup>107</sup> Chirstoper Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 28.

<sup>108</sup> Peirce, C.P. 5.395.

<sup>109</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 31.

<sup>110</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 32.



arasındaki ilişkiyi temsil eden ve bu ilişkide önceki bir yorumlayıcı tarafından yorumlanmayı gerektiren gösterge olarak düşünülebilir. Ortaya çıkan kavram anlayışı, bir kavramın ancak diğer kavramların yorumlanması yoluyla gösterge ve gönderge ile ilişkisi içinde anlaşılabilir. Peirce, bu durumu şöyle tasvir eder: “Ortaya çıkan düşünce resmi, duyularımızın ardışıklığı boyunca akan bir melodi dizisi gibidir.”<sup>111</sup> Düşünce, anlık olmayacağı için ham duyulardan farklıdır. Gösterge ve diğer kavramlar kadar zaman da ona aracılık eder. Kavramlar bize bir şey hakkında düşünme yolları sağlar ve bir şey hakkında düşünmenin amacı her zaman bir eylem alışkanlığı üretmektir. Kavram, inançla sonuçlanan düşünme eyleminin bir aracıdır ve sürecin sonunda, şüphe ortadan kalkar. Şüphe, eylem alışkanlıklarımızın, üzerinde hareket ettiğimiz nesnelere alışkanlıklarıyla bağıntı kurmadaki başarısızlığından doğar ve bu bağıntı ancak duyum temelinde bilinebilir. Peirce, bu durumu şöyle formüle eder: “Herhangi bir şey hakkındaki fikrimiz, onun mantıklı etkileri hakkındaki fikrimizdir.”<sup>112</sup>

Peirce’ün pragmatik maksiminde anlamın yorumlayıcısı olarak kavramlar, gösterge ve gönderge ile üçlü bir zorunlu ilişki içindedir. Kavramlar, üçlü şemadaki zorunlu bağıntıları nedeniyle semiyotiktirler ve her zaman eylem alışkanlıkları oluşturmaya yönelik bir etkinlik olan düşünce araçlarıdır.<sup>113</sup> Kavramlar, eylem ve duyum yoluyla meydana gelen göndergelerin ortaya çıkan etkileriyle ilişkilendirilir. Peirce’ün “Bu etkilere ilişkin kavrayışımız, nesneye ilişkin kavrayışımızın tamamıdır”<sup>114</sup> sözü, basitçe, nesnelere ilişkimizin bu tür eylemler ve duyular aracılığıyla ortaya çıktığı görülür. Nesnenin etkilerine ilişkin kavrayışlarımız, onunla ilgili eylem alışkanlıklarımız için yetersizse, o zaman eylemlerimiz bizi bu etkilerle öyle bir şekilde ilişkilendirir ki, bunlar bizde şüphe tedirginliklerine yol açan beklenmedik duyular üretir.<sup>115</sup> Bir nesne kavramımız ne kadar kapsamlı olursa olsun, kavramın içerimlerinin yani nesne etkilerinin her zaman algılanabilir veya algılanamaz olacağına dair yanılmaz bir garantiye sahip değiliz.<sup>116</sup>

Bir kavramın anlamına ilişkin soruşturmalar, bizi Peirce'in pragmatik maksiminin önemli bir üçüncü özelliğine götürür. Peirce’ün kavram analizi temelde subjektif bir yapıdadır. Bu sebeple filozof, gösterge niteliğinde bir formülasyon vermeye çalıştığında bile, dilek kipi olarak

---

<sup>111</sup> Peirce, C.P. 5.395.

<sup>112</sup> Peirce, C.P. 5.401.

<sup>113</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 52.

<sup>114</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 39.

<sup>115</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 38.

<sup>116</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 55.

ortaya çıkmaktadır. “Herhangi bir sembolün tüm entelektüel anlamı, sembolün kabul edilmesiyle sonuçlanacak olası tüm farklı koşul ve arzulara bağlı olarak, tüm genel rasyonel davranış biçimlerinin toplamından oluşur.”<sup>117</sup> Peirce’ün felsefesinde potansiyel olan önemli bir yer tutar. Çünkü ne bugün ne de gelecek belirlenmiş değildir. Her şey her an olabilir ve süreç kendi içinde binlerce potansiyel unsuru barındırmaktadır. “Potansiyel”in bu özelliği, hem “gerçek” hem de “gerekli” olana karşıt, bir kontenjan durumudur. Peirce’ün kavram anlayışında, anlamın gösterge ve göndergenin indirgenemez üçüncü ayağı olduğu, ya da bu ikisinin birleşiminin zorunlu sonucu olduğu yönlü kabulleri reddettiğini yukarıda belirtmiştik. “Entelektüel kavramlar ... esasen ya bilinçli bir varlığın (insan) ya da cansız bir nesnenin genel davranışına ilişkin bazı emareler taşırlar. Bu nedenle yalnızca herhangi bir duygudan değil, aynı zamanda herhangi bir varoluşsal olgudan daha fazlasını, yani alışlagelmiş davranışın ötesinde bir potansiyelliğe sahiptirler. Bu nedenle gerçek olayların herhangi bir kümelenmesi ‘olasılık’ın anlamını hiçbir zaman tam olarak dolduramaz.”<sup>118</sup>

Peirce, dilek kipinin indirgenemezliğinin, ‘potansiyel’ gerçekliğinin bu koşulunu, skolastik realizm doktrinine dayandırır ve kendi pragmatizm nosyonunu bu temel üzerine inşa eder. Peirce bu inşayı şöyle belirtir: “Pragmatizmin üzerinde en çok ısrar ettiği şey, bazı olasılıkların gerçekliğidir.”<sup>119</sup> Peirce, pragmatizminin gerçekliğe dayalı bir düşünme biçimi olduğunu her fırsatta dile getirir. Bu nedenle, düşünür, gerçekçi bir Pragmatist olarak adlandırılır. Peirce’ün pragmatizmde karşıtlıkların ve çelişkilerin bir arada var olmasını sağlayan bu gerçekçi yapının varlığıdır. Peirce’ün bakış açısına göre dünya ne siyahtır ne de beyazdır, tüm renkleri, tüm biçimleri, tüm zıtlıkları içinde barındıran ve hepsini aynı anda var eden bir yapıya sahiptir.<sup>120</sup>

Peirce açısından pragmatizm tutarsızlıkla itham edilebilecek bir düşünce değildir çünkü düşünürün göre yaşamın hiçbir noktasında mutlak bir tutarlılık söz konusu değildir. Eğer pragmatizm bir yaşam felsefesi ve yaşamı kolaylaştırmayı amaçlayan bir düşünme biçimi ise keskin ve köşeli düşüncelerden, soğuk ve anlamsız doktrinlerden, insan yaşamına günlük hayatta herhangi bir katkı sunmayan teorilerden uzak kalmak durumdadır. Bu sebeple pragmatizm, yaşamın kendi içindeki muğlaklık, tutarsızlık ve müphemlik barındırdığı gerçeği ile barışık ve uyumlu olmalıdır. Peirce, “tutarsızlıklar, düşüncemizin pragmatik içeriklerinden

---

<sup>117</sup> Peirce, C.P. 5.438 ve EP2, 346.

<sup>118</sup> Pierce, C.P. 5.467.

<sup>119</sup> Pierce, C.P. 5.453.

<sup>120</sup> Peirce, C.P. 5.466.

başka şeylerde yatmaktadır.”<sup>121</sup> James, ‘Baldwin Sözlüğü’nde Peirce’ün yazmış olduğu bir makaleye eklemeye yapar ve bu makale daha sonra ‘Collected Papers 5.2 numaralı paragraf olarak yayınlanır. Burada Peirce ve James pragmatik maksimi (anlamın maksimini) şöyle tarif ederler: “Pragmatizm, bir kavramın tüm anlamının kendisini ya da davranışlar üzerindeki muhtemel etkisini ya da gelecekteki olası deneyim şeklinde ifade edilen anlayış ya da doktrindir.”<sup>122</sup> Burada, Peirce bize ilk olarak anlamın eyleme (davranışa), ikinci olarak da duyuma (deneyime) bağlı olduğunu belirtiyor. Bir diğer husus da Peirce’ün anlam kuramında ‘potansiyellik’ ve ‘olasılık’ın sürekli mevcudiyetidir. Burada şunu belirtmek gerekir ki potansiyellik ve olasılık nesnenin kendi iç dinamiği değil insanın doğasının bir özelliğidir.<sup>123</sup>

Peirce’ün dildeki metafizik kavramlardan kurtulma veya onların yerine deneyime dayalı kavramlar üretme girişimi Mantıkçı Pozitivistler tarafından sıkça kullanıldı ve Peirce’ün Mantıkçı Pozitivistlerle birlikte anılmasına neden oldu. Fakat Mantıkçı Pozitivistler, Peirce’ün mülkiyet hakkına riayet etmediler ve Peirce’ün geliştirdiği bu maksimi kendi ürettikleri kavrammış gibi kullandılar. Ne Peirce ne de onun felsefesi Mantıkçı Pozitivistler açısından dikkate almaya değer bulunmadı. Mantıkçı Pozitivistlerin programlarının özü, genişleyen ve sürekli araştırılan bir mantık bilimidir. Çünkü bu bilim ilerledikçe dilsel muğlaklık ve esneklik ortadan kalkacak ve kesin, açık önermeler dile sahip olacaktır. Böylece subjektif olan dilsel yapı yerini mantıksal önermelere haiz kesin ve belirgin yapılara bırakacaktır. Peirce ile Mantıkçı Pozitivistlerin anlaşamadıkları nokta Peirce’ün anlam maksimini dilek kipinde formüle etmesi ve bu kipi bünyesinde potansiyellik ve olasılık barındırmasıydı. Mantıkçı Pozitivistler açısından dilek kipiyle çekimlenmiş bir önerme geleceğe yönelik olduğundan, içinde olasılık, potansiyellik ve belirsizlik barındırdığından anlamsızdır. Mantıkçı Pozitivistler dilek kipi her hangi bir gerçekliğe tekabül etmeyen bir yapıya sahip olduğu gerekçesiyle Peirce’ün pragmatizmini ispatlanmış bir anlamsızlık olarak telakki etmişlerdir. Mantıkçı Pozitivistlerin tüm gayretlerine rağmen, doğrulanabilirlik ilkesinin yetersizliğini ortadan kaldıramamaları, bu neopozitivizmin bir süre sonra gözden düşmesine ve yoğun eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. *Doğrulanabilirlik ilkesi* düşünürümüzün dil felsefesi açısından imkânsız bir durumdur. Çünkü gerçek olaylar hiçbir zaman bir araya getirilebilir ya da bir nesneymiş gibi laboratuvar koşullarında incelenebilir ve dilsel olan ile olgusal olan daima eşlenebilir bir durum değildir. Peirce’ün anlamı üç ayak üzerinde duran bir yapı olarak görmesi, Carnap’ın protokol

---

<sup>121</sup> Peirce, C.P. 5.395.

<sup>122</sup> Peirce, C.P. 5.466.

<sup>123</sup> Peirce, C.P. 5.2.

ifadeler veya önermeler anlayışının beyhude olduğunu gösterir. Çünkü bütün gayretlere rağmen görülmüştür ki yorumlayan öznenin dışında kendinden menkul bir anlam mevcut değildir. Yani Kant'tan beri biliyoruz ki öznenin idrakinden geçmeyen yargı bilişin konusu olamaz. Bu sebeple anlam daima ve sadece öznenin idrakiyle mümkündür. Peirce, bilimsel yasaları nesnelere alışkanlıkları olarak görür. Tıpkı inançların eylem alışkanlıkları ve kavramların düşünce alışkanlıkları olması gibi... Deney ameliyesi, düşüncelerimizi duyum yoluyla nesnelere teması geçirir. Böylece inançlarımız da test edilmiş olur ve duyusal etkilerin eylem alışkanlıklarımızı ne derece etkilediği görülmüş olur. Dolayısıyla düşünce ve eylem alışkanlıkları, nesnelere alışkanlıklarıyla (doğa yasalarıyla) bağ kurabilmeleri veya birbiri ile ilişkili olabilmeleri ancak duyumun aracılığıyla mümkündür. Ancak Peirce ampirik gerçekliğin veya devingen doğanın tüm dilsel ifadelerin ötesinde bir dinamikliğe sahip olduğunu düşünür ve doğanın devingen yapısının statik önermeler manzumesine indirgenemeyeceğini belirtir.<sup>124</sup>

Peirce'ün pragmatik maksimindeki üç alışkanlığın birbiri ile olan kopmaz ilişkisinin ortaya çıkarılması düşünce tarihi bakımından önemli bir keşiftir.<sup>125</sup> Eylem alışkanlıkları, düşünce alışkanlıkları ve nesnelere alışkanlıkları arasındaki bu iç içe geçmiş organik ilişkinin görülmesi dil felsefesi ve özellikle anlam araştırması yapan felsefecilerin dikkate alması gereken bir husustur. Quine, Peirce'ün anlam teorisini şöyle formüle eder: “Cümlelerin anlamı inançtır.”<sup>126</sup> Quine bir başka yerde: “Anlam ampirik yapıdadır”<sup>127</sup> diyerek Peirce'ün pragmatik maksiminin pratik yönlerine dikkat çekmiştir. Quine'ne pratikten ampirik olmayı yani denenebilir ve gözlemlenebilir olmayı çıkarması zorlama bir yorumdur. Quine, yaptığı bu yorumla bir yandan Peirce'ün anlambilimini (göstergibilimi) davranışçı bir karaktere büründürmek zorunda kalmış, bir yandan da Peirce'ün anlambilimini (göstergibilimi) bir anlam doğrulama teorisi olarak telakki etmek zorunda bırakmıştır. Quine, Peirce'ün anlam teorisini yaptığı yorumlarla farklı noktalara taşımaya çalışmış fakat her defasında bağlamından kopuk yorumlardan öteye geçememiştir. Quine, Peirce'ün pragmatik maksiminin zımnî karakterini, anlamın üçlü yapısını ve maksiminin subjektif özelliklerini görmezden geldiğinden yorumları Peirce'ün düşüncelerinin hem gerisinde hem de kavramsal odağının dışında kalmıştır.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 99.

<sup>125</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 103.

<sup>126</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 105.

<sup>127</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 105.

<sup>128</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 123.

Peirce klasik ontoloji geleneğini terk ettiğinden dolayı, metafiziksel bagajı olan içerimlerden de uzak durur. Peirce'ün temel argümanı düşünce alışkanlıklarımızın kendine özgü içeriğinin mevcudiyetidir. Bir kişide mevcut olan nesne kavramı, onun bir nesne hakkındaki düşünme biçimidir. Bu düşünme biçimi, davranış biçimlerine ve dolayısıyla inançlara yol açar. Bu inançlar, belirli koşullar altında ve belirli güdülerin etkisiyle nesneye göre hareket etmenin koşullarını belirler.<sup>129</sup> Nesnenin kendisinin belirli alışkanlıkları, belirli koşullarla etkileşiminden kaynaklanan etkileri vardır. Eylem alışkanlıklarına (inançlarına) ve sırasıyla düşünme alışkanlıklarına (kavram) dayalı olarak nesneyle olan etkileşimlerinde muhtemel uyumsuzluk ya da tam olarak karşılayamama durumu ortaya çıkabilir. Böylesi sürpriz deneyimlerle (nesneyle ilgili beklentilerin eylemde karşılanmamasıyla) sonuçlanan durumlarda, inançların bu nesneyi yeterince tanımlayamadığı ve kavramın tam da bu açıdan yetersiz kaldığı görülür.

Peirce'ün pragmatik maksimine daha yakından baktığımızda düşünürün anlamı eyleme ve ampirik doğrulamaya eşitlemediği görülür. Bunun nedeni kavram ile nesne, düşünülen ile düşünce arasındaki ilişkide mevcuttur. Eylem ve duyum tam da bu tür araçlar olarak hizmet ederler. Kavram, nesnenin kavranabilir pratik etkileridir. Yani, muhtemel faaliyetlerimiz veya deneyimlerimizin kavranabilir etkileri olarak tanımlanabilir. Peirce kavramı bu şekilde formüle ederken göstergebilimsel olarak da şöyle formüle eder: “Kavram, düşünme faaliyetinin nesnesi olan düşünce ve dolayimli nesnenin bir göstergesi olarak dolaysız nesnedir.”<sup>130</sup> “Gösterge ... üçlü bir yapıdadır. Bir gösterge bir özneye işaret eder ve bir olgu biçimini belirtir. Bunun sonucu olarak da özneye olgu biçimi arasında bağlantı kurar.”<sup>131</sup> Göstergeler düz anlamlı sözcükler olduğundan dolayı önerme niteliğine haiz cümleler kurmayı kolaylaştırır. Gösterge, yorumlayanın nazarında nesnenin mahiyetine dair düşünce irat etmesine (pratik etkilerine dair kanı geliştirmesine) vesile olan önemli bir vasıttır.<sup>132</sup>

Peirce'ün göstergebilimi iç içe geçmiş üçlü halkalar gibidir. Düşünce ile eylem, duyum ile nesne, doğrudan anlam ile dolaylı anlam, anlamlandırma ile bağlantı, gösterge ile nesne, nesne ile yorumlayan arasındaki ilişki sistemsal bir bütünlüğü ifade eder.<sup>133</sup> Peirce'in kavramdan önermeye ve argümana nasıl bu kadar kolay geçebildiği takdire şayan bir durumdur. Peirce'ün mantığında bir kavram, örtük olarak bir önermedir ve bir önerme, dolaylı olarak bir

---

<sup>129</sup> Peirce, C.P. 5.491.

<sup>130</sup> Peirce, C.P. 6.339.

<sup>131</sup> Peirce, C.P. 6.341.

<sup>132</sup> Peirce, C.P. 6.341.

<sup>133</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maksim*, 81.

argümandır. Quine, Peirce'ün önermelerini inanç nesneleri olarak ele almanın gerektiğini belirtir. Çünkü inancın birincil nesneleri, zorunlu olarak tümcelerdir veya önermelerdir.<sup>134</sup> Fakat Peirce açısından inancın nesneleri tümceler değil, gerçek dünyadan duyularla algıladığımız gerçek nesnelerdir. Çünkü dışımızdaki dünyanın gerçek nesneleri pratik etkilere ve doğrudan anlamsal yapıya haiz varlıklardır. Önermeler, bu tür inançların nesneleri veya temelleri değil, inançların entelektüel anlamının kavramsal formülasyonunun yapıcı ürünleridir. Tümceler, yalnızca bu tür anlayışların sözel ifadeleri için dilsel araçlardır. Eylemlerimizi engelleyen ve deneyimlerimizi şaşırtan bir karşıtlık dışında, nesnenin gerçekliği kendi içinde belirsizdir. “Gerçeklik ısrardır ve gerçek ile kastettiğimiz budur. Bizi deneyimlediğimiz şeyin gerçekliğini kabul etmeye zorlayan kaba, mantıksız ısrarımızdır.”<sup>135</sup> Davranışsal aktivitelerimiz, karşılaştığımız bu ısrarı hesaba katma çabalarımızdır ve dolayısıyla dünya hakkındaki inançlarımızdır. Kavram anlayışımız, dünyadaki bu işlemleri açıklama ihtiyacına yol açan makul formüller verme çabalarımızdır. Peirce açısından hem inanç hem de düşünce, nesne olarak tümceler veya önermeler değil, içinde yaşadığımız ve her an etkisine maruz kaldığımız gerçek dünyanın gerçek nesnelere aittir.<sup>136</sup>

Peirce açısından bir önermenin anlamı, o önermenin bir insanın bilinçli alışkanlıkları üzerindeki etkisidir. Eğer bu etki veya sonuç, bir insanın belirli bir hipotezini doğruluyorsa onda inancın gelişmesine ve bir beklenti alışkanlığının oluşmasını sağlar. Bu inanç sadece alışkanlığı meydana getirmekle kalmaz, aynı zamanda onu onaylar ve kalıcı hale getirerek ahlak haline dönüştürür. İnsan, doğası gereği elde ettiği müspet sonuçlardan sonra onu genellemeler yaparak başka deneyimsel alanlara aktarma eğilimindedir. Peirce pragmatik maksimle ilgili: “Öğreti, insanın amacının eylem olduğunu varsayıyor gibi görünmektedir. Aksine, eylemin bir amaç istediği ve bu amacın genel bir tanım olması gerektiği kabul edilirse, o zaman maksiminin ruhu, yani, onları doğru bir şekilde kavramak için kavramlarımızın pratik etkilerine bakmamız gerektiği ortaya çıkar. Bunun sonucu olarak bizi pratik gerçeklerden farklı bir şeye, yani düşüncemizin gerçek yorumlayıcıları olarak genel fikirlere yönlendirir. Dikkati yönlendirdiği pratik gerçekler, somut makullüğün gelişimini ilerletmektir. Öyle ki kavramın anlamı herhangi bir bireysel tepkide değil, bu tepkilerin gelişmeye katkısı olduğunda ortaya çıkar.”<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Christopher Hookway, *The Pragmatic Maxim*, 88.

<sup>135</sup> Peirce, C.P. 6.340.

<sup>136</sup> Peirce, C.P. 6.341.

<sup>137</sup> Peirce, C.P. 5.3.

Peirce pragmatik maksimle ilgili bir başka analizinde bir kavramın olası pratik sonuçlarının, kavramın tümünü oluşturduğunun kanıtı nedir? diye sorar. Bu soruyu düşünür cevaplar ve asıl olanın inancın eyleme kılavuzluk etmesi olduğunu belirtir. “Eğer gerçekten inancın doğası buysa ve eyleme kılavuzluk ediyorsa, o zaman şüphesiz inanılan önermenin kendisi bir davranış maksimi halini almış olur”<sup>138</sup> der. Düşünürümüz pragmatik maksimini bir başka yerde şöyle tanımlar: “Pragmatik maksim, herhangi bir kavramın tüm anlamının ve öneminin, onun akla yatkın pratik yönlerinde yattığı düsturu olarak kabul edilir. Koşullar, yalnızca açıklığa kavuşturulacak kavramı onaylarken veya reddederken nasıl davranmamız gerektiğini değil, kasıtlı olarak nasıl hareket etmemiz gerektiğini ve pratik bir şekilde nasıl davranmamız gerektiğini belirleyecektir.”<sup>139</sup>

Peirce bir eylem filozofudur ve pragmatizm ile ilgili yapmış olduğu altmış beşe yakın tanımda eylem ve sonuçları üzerine hassasiyetle yaklaştığı görülür. Peirce, bir sembolün anlamını, onun nasıl hareket etmemize neden olabileceğinden ibaret olarak görür. Burada kastedilen bir insanın mekanik hareketleri değil mantıksal ve amaçlı eylemlerdir. “Bu nedenle, pragmatizmi zekice bir eleştiriye tabi tutacak kadar iyi anlamak için, sonsuzca uzun bir eylem sürecinde izlenebilecek nihai bir amacın ne olabileceğini araştırmak gerekir.”<sup>140</sup> Düşünür açısından bir insanın birinci eylemi ile ikinci eylemi arasındaki yegâne fark kavrayışta meydana gelen farktır. Yani amaçlı ve mantıksal bir yapısı olan davranışı diğer bir davranıştan ayıran belirleyici unsur davranışın insanda meydana getirdiği deneyimsel değişimdir. Bunu şöyle örneklendirebiliriz. Bir insan amaçlı olarak bir orman gezisine çıktığında yolda karşılaştığı tarihi bir eseri görüp yürümeye devam eder. İkinci durumda aynı yere yapacağı bir geziden önce çünkü karşılaştığı tarihi eserin çok önemli bir eser olduğunun bilgisini edinir ve ikinci defasında bu esere doğru bilinçli olarak yaklaşır ve onu hayretle incelemeye çalışır. Her iki eylemin de aynı yer ve aynı kişi tarafından gerçekleştiriliyor olmasına rağmen ikinci durumda kişinin eylemleri birinci duruma göre farklılaşmıştır. Bunun nedeni tarihi eser kavramı, yeni bir davranış biçimi ya da alışkanlığı meydana getirmiştir. “Eğer pragmatizm, her kavramın kavranabilir pratik etkilerinin toplamı ise, bir insanın pratik olanın çok ötesine geçmesini sağlar. Bu durum hayal gücünün nihai olarak, uçuşuna izin verir.”<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> Peirce, C.P. 5.27 ve EP2, 139-140.

<sup>139</sup> Peirce, EP2, 145.

<sup>140</sup> Peirce, C.P. 5.135 ve EP2, 202.

<sup>141</sup> Peirce, C.P. 5.196 ve EP2, 235.

Peirce, bir kavramın tüm unsurlarının mantıksal sürece tabi tutulduğunu ve algı kapısından girip maksatlı eylem kapısından çıktığını söyler. “Bu süreçte her iki sınama kapısından geçemeyen unsurların devre dışı kalacağını belirtir ve pasaportunu gösteremeyen her ne ise, gerekçesiz olarak, izinsiz olarak tutuklanacaktır.”<sup>142</sup> Düşünürün maksiminde öngördüğü yöntem tasavvur edilebilir pratik sonuçların izini sürmektir. Yani kavramın onaylanmasının veya reddedilmesinin ölçütü davranışın sonuçlarıdır.<sup>143</sup> Pragmatik maksim, tek tek sözcüklerin değil de cümlelerin ve cümle kümelerinin anlamlarını belirlemek için geliştirilen bir yöntem olduğundan, tüm göstergebilimsel akış, pragmatik maksime göre dizayn edilir.<sup>144</sup> Bu akış içinde, her bir cümle ve onun bir parçası olduğu koleksiyonun tamamı, süresiz bir açık uçluluk içinde bulunur. Burada, herhangi bir ifadenin anlamı, daha fazla spesifikasyona tabidir ve nihai spesifikasyon tek tek bireylerin kapasitesinin ötesindedir. Bu noktada anlam bütünseldir ve tamamen tüketilemeyeceği için belirsiz kalır. Böyle bir holizm anlayışı Duhem-Quine tezi olarak da adlandırılan teoriyle uyumludur. Peirce ve genel olarak pragmatistler, Hume sonrası ampirizmi düşüncenin doruklarına çıkarmışlardır. Quine, gelinen bu noktayı, düşünce tarihinin zirvesi olarak değerlendirir.

### 3.2. Kullanım Olarak Anlam

Kullanımcı anlam teorisini ilk geliştiren kişinin Peirce olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra bu teoriyi Wittgenstein kullanmıştır. *Felsefi Soruşturmalar*’da “bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır”<sup>145</sup> der. Kullanımcı anlam teorisini günümüzde Paul Horwich temsil etmektedir. Bu teori özünde bir kelimenin anlamını onun kullanımına bağlar. Peirce’e göre anlam kullanımdır. Peirce, mutlaklık iddiasında bulunan, zaman ve mekân dışı hakikat telakkileri yerine sonuca yani eyleme dikkatini celbeder. Peirce’e göre anlam, insanın yapıp etmelerinde aranmalıdır. İnsanın karşı karşıya kaldığı bir meselede onun sorununu çözen, ona kolaylık sağlayan, hayatına değer katan şey anlamlıdır. Peirce, kendi adlandırdığı pragmatik felsefesini, önermelerdeki kapalılıkları açıklığa kavuşturmak, metafizik kökenli kavramların yerine deneyim kökenli kavramları kullanmak, dil de açıklık ve anlaşılabilirliği yakalamak olarak tarif eder. Peirce’ün pragmatik felsefesi bir dünya görüşünden ziyade bir metodoloji, bir anlam teorisidir. Bir dil felsefesi olarak pragmatizm kavramları muğlaklık ve belirsizlikten kurtarmak, ifadeleri açık ve anlaşılır kılmak ister. Hüküm veren yargı cümleleri yerine deneyimsel izahlara

---

<sup>142</sup> Peirce, C.P. 5.212 ve EP2, 241.

<sup>143</sup> Peirce, C.P. 8.191.

<sup>144</sup> Floyd Merrell, *Peirce, Signs, And Meaning*, 346-348.

<sup>145</sup> Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 35.



önem verir. ‘Mesela demir bir metaldir’ önermesini ele alalım. Yeryüzünde madenlerin olduğunu, bu maden türleri arasında demir adı verilen bir madenin bulunduğunu, iletken ve sert bir yapıda olduğunu, iletken olmayan ametal nesnelere farklı olduğunu anlatmak ifadenin açıklığı ve anlaşılabilirliği açısından önemlidir.<sup>146</sup>

Peirce, bir yaşam filozofu olarak hayatın pratiklerine önem verir. Onun felsefesinin temelinde bir önermenin doğruluğu kendini eylem alanında ortaya koyar. Sonuç bakımından eylem üzerinde herhangi bir tesiri olmayan önerme anlamlı değildir. Mesela bir çölde su arayan adam için onu su kuyusuna götürecek bilgi değerlidir yoksa dünyanın farklı bölgelerinde tatlı suların olduğunu, bu suların büyüklük bakımından dere, nehir gibi adlandırmalara tabi tutulduğu, saflık derecelerinin üst düzeyde olduğu gibi bilgilerin çölde suyu bulamayan adam açısından hiçbir değeri yoktur.

Peirce, bilimi bir yaşam biçimi haline getirmiş ender filozoflardan biridir. Bütün kariyeri boyunca bir taraftan önlüğü giyinip gözlem ve deneyler yapmış, diğer taraftan bu gözlemin sonuçlarıyla ilgili teoriler geliştirmiştir. Peirce, deney yapan bir bilim adamı kimliğiyle; matematik-mantıkçı kimliğini aynı bünyede mezcedebilmiş nadir filozoflardan biridir. Bir yanda matematiğin değişmez önermeleri öbür yandan her durum ve koşulda değişebilen deney dünyasını bir araya getirmeye çalışmak Peirce’ e mahsus bir girişimdir.<sup>147</sup> Peirce’ün emsali diğer matematikçi ve mantıkçıların çalışmalarına bakıldığında matematiğin kesinliğini yaşam dünyasına uygulamaya çalışırlar. Bu sebeple öne sürdükleri fikirler yaşam pratikleri ile uyumsuz. Oysa Peirce, pratik yaşamın matematiksel kesinliğe uymadığını bilir. Geliştirdiği teorilerde bu esneklik göze çarpar. Peirce’ e göre bilimsel önermeler sadece entelektüel alanla sınırlı tutulmalıdır.

Peirce, tüm biçimleriyle rasyonalizme karşı çıkar. Peirce’ e göre doğuştan getirdiğimiz zihinde yüklü bir anlamlar manzumesi ve sezgi yoluyla ortaya çıkan bir hakikat telakkisi söz konusu olamaz. Anlam zihinden değil deneyimden gelir. İnsan çevresel faktörlerin, sosyal koşulların mahsulüdür. Anlamı zihnin dehlizlerinde değil pratik yaşamda aramak gerekir.<sup>148</sup> Anlam, semiyotik süreç içinde akar ve tekillikten çok çoğulluktur; bir değil çoktur, ayrık değil süreklidir. Anlam, insanlarla insanlar, insanlarla dil ve dil ile dünya arasındaki belirli bir temas yoluyla ortaya çıkar.<sup>149</sup> Anlamı kesin terimlerle belirlemeye çalışmak, kaçınılmaz olarak

---

<sup>146</sup> Peirce, EP2, 339.

<sup>147</sup> Juan Fontrodona, *PragmatismAnd Management Inquiry*, 24.

<sup>148</sup> Sidney Hook, *TheMetaphysics Of Pragmatism*, 66.

<sup>149</sup> Floyd Merrell, *Peirce, Signs, And Meaning*, 28.

hüsrarla sonuçlanacaktır. Göstergeyle birlikte var olan bir nesneymiş gibi ya da göstergenin kendisindeymiş gibi anlam aramak istiyoruz, ancak göstergebilimsel süreç içinde bir kez onun farkına vardığımızda, çoktan geçip gittiğine tanık oluruz. Aslında sürecin kendisi başka bir gösterge haline gelmektedir.<sup>150</sup>

Anlamın farkına varmak ve anlamı açıklamaya çalışmak, belirli bir derecede açıklığı zorunlu kılar ve açıklık, çelişkiyi açığa çıkarmaya muktedirdir. Mesela, ‘kare daire’ bileşik terimini oluşturan bir çift terimin basit birleşimi, örtük olarak hiçbir çelişki içermez; ancak söz konusu terimler birleştirildiğinde ve açık tanımlarına göre yorumlandığında çelişki ortaya çıkar. Çelişki açık hale gelirse, ima edilenin bir kısmı da açık hale gelir. Tarski’ye göre bir nesne dili ile onun üst dili arasında bir ayrım vardır. Çelişki nesne diline yani gündelik dile özgüdür.<sup>151</sup>

Tarski, geriye doğru ilerleyerek, en baştaki aksiyomlara ulaşır. Ulaştığı aksiyomlardan hareketle bir metadil analizine girişir. Tarski, kullandığımız gündelik dilden daha zengin ve çelişki barındırmayan bir metadil keşfettiğini belirtir. Tarski’ye göre dünyayla ilgili belirli bir cümlenin doğru olup olmadığını bilmek istiyorsak, onun doğruluğunu veya yanlışlığını iddia edebilecek bir üst dil inşa etmeliyiz.<sup>152</sup> ‘Kar beyazdır’ önermesinin doğru olup olmadığını bilmek için, kara bakmalıyız, yani deneyim ile mütakabiliyetini test etmeliyiz, eğer kar beyazsa, ‘kar beyazdır’ şeklindeki önerme, artık nesnesinden bağımsızlaşır ve üst dil için kullanılabilir bir bilgi halini alır. Bu aşamadan sonra oluşturacağımız cümle, artık üst dili taşıyabilir hale gelir ve elimizdeki kanıtları kullanarak, ifadeleri doğrulanmış, sağlam bir üst dil inşa edebiliriz.<sup>153</sup>

Kurt Gödel, 1931 yılında iki önemli teorem ortaya koymuştur. Bunlardan birincisi *Tutarsızlık (inconsistency)* ilkesi, bir diğeri ise *Eksiklik (incompleteness)* ilkesidir. Kısaca Tutarsızlık (Kararsızlık) ilkesini şöyle tanımlayabiliriz: “Bir aksiyomatik sistemin tutarlılığı o sistemin içinde ispatlanamaz. Bir aksiyomatik sistem kendi kendisinin tutarlılığını kanıtlayamaz. Kümeler kuramının tutarlılığını gösterebilecek bir prosedür yoktur. Eksiklik ilkesi ise: Bir aksiyomatik sistem, o sistemin bütün doğrularını içeremez. Bir aksiyomatik sistem içerisinde ispatlanamayacak doğru ifadeler vardır.”<sup>154</sup> Gödel’e göre “bir aksiyomatik

---

<sup>150</sup> Floyd Merrell, *Peirce, Signs, And Meaning*, 32-33.

<sup>151</sup> Douglas Patterson, *Alfred Tarski Philosophy Of Language And Logic* (Basingstoke: Palgrave Macmillan Press, UK,2012), 56.

<sup>152</sup> Douglas Patterson, *Alfred Tarski Philosophy Of Language And Logic*, 34.

<sup>153</sup> Douglas Patterson, *Alfred Tarski Philosophy Of Language And Logic*, 72.

<sup>154</sup> Ernest Nagel, *Gödel Kanıtlaması*, çevri ve sunum, Bülent Gözkan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2008), 86-87.

sistem, çıkarım kuralıyla şimdiye kadar üretilmiş teoremlerden çok fazlasını içeren heyula bir kümedir. Sayılamaz ve sonsuz çoklukta olduğu için, sistemdeki teoremler bir bir atılarak sistem boşaltılamaz. Başka bir deyişle çıkarım kuralıyla sistemdeki her teoreme ulaşılamaz.”<sup>155</sup> Bir aksiyomatik sistemin ben tutarlıym demesi herhangi bir gerçeği ifade etmez. O sistemin tutarlı olduğuna bir başka sistem karar vermelidir. O karar veren sistemin doğru karar verdiğine bir başka sistem karar vermelidir. Bu karar verme süreci sonsuza kadar sürüp gidecektir ve bir aksiyomatik sistemin tutarlılığı hakkında asla karar verilemeyecektir.<sup>156</sup>

Tarski'nin kanıtındaki tartışma noktası doğal dil kullanımı için geçerli olup olmadığı veya bunun özel dil ile sınırlı olması gerekip gerekmediğidir. Tamamen biçimsel bir yapı olarak Tarski'nin teoremi, bu açıdan Gödel'in ilk teoremi ile yakından ilişkilidir. Gödel'in kanıtının özü, bir sistemin kendi tutarlılığını kendinin kanıtlayamayacağıdır. Gödel, eksikliğin olduğu bir dünyada, tam ve yetkin bir üst dil inşa etme girişimini beyhude bir çaba olarak görür. Eksikliğin birini ortadan kaldırdığınızı sanırsınız, bir de bakarsınız ki bir başka koldan bir yenisi ortaya çıkıyor ve sonsuza kadar böyle devam ediyor. Özel veya biçimsel dillerde meydana gelmesi muhtemel paradokslardan nasıl kaçınabiliriz?

Russell ve Tarski bu paradoksa düşmemenin yolunun olgu ile irtibatın kopmamasına bağlar. ‘Şimdiki Fransa Kralı keldir’ önermesindeki yanlışlık, önermenin olguyla irtibatının olmamasıdır. Eğer anlam, biçimsel dillerde kesinlikle tek anlamlı olarak tasarlansaydı, o zaman Gödel'in kanıtı tam olarak yürürlüğe girecekti. Ancak gerçek günlük pratiklerde, pratik amaçlar için, şaşırtıcı derecede çok sayıda kendi kendine gönderme yapan çelişkili cümlelerimizi yeterince anlamlı kılma yeteneğine sahibiz.<sup>157</sup>

Gödel'in eksiklik teorisi ile ilgili yaptığı ispatları inceleyen yorumcular, şöyle bir kanaate varmışlardır ki, sadece formel (biçimsel) önermeler değil, aynı zamanda insan düşüncesinin de eksiklik veya tutarsızlıktan tamamen arınmış olamayacağıdır. Konuşma hakkında konuşmak, yazma hakkında yazmak, benlik algımızı ortaya koymaya çalışmak, dilimizin ve düşüncelerimizin sınırları dahilinde tezahür eder. Şu nokta unutulmamalı ki imgenin sonsuzluğu dilin sınırlarına uymak zorunda kalır.<sup>158</sup>

Peirce'e göre, anlama yönelik herhangi bir değiş-tokuş sürekli değildir ve kesintili kırılmalarla devam eder ve daima doğru bir çizgi izlemesi beklenemez. Anlamın gelecekteki

---

<sup>155</sup> Ernest Nagel, *Gödel Kanıtlanması*, 89.

<sup>156</sup> Ernest Nagel, *Gödel Kanıtlanması*, 90.

<sup>157</sup> Douglas Patterson, *Alfred Tarski Philosophy of Language And Logic*, 87.

<sup>158</sup> Floyd Merrell, *Peirce, Signs And Meaning*, 44.

olasılıklarının bir sonu olmadığı sürekli bir değişkenlik izlediğini kabul etmemiz gerekir. Anlama nokta koymaya çalışmak veya onu kesin çizgilerle belirlemeye çalışmak anlamı yok etmek demektir. Anlam, sürekli olarak değişkenlik gösterdiğinden iki anlamsız durum bir süre sonra anlam kazanabilir. Kendi arasında anlam bağı kurabilir veya biri önce bir sonra anlamsal bir dizi oluşturabilir. İnsan zihni iki gösterge arasındaki anlamsal boşluğu doldurma eğilimindedir, ancak tüm boşluklar asla doldurulamaz, bu nedenle oyun devam eder. Bunun böyle olmasının nedeni tüm işaretlerin ve anlamlarının zamansallığından, geçişliliğinden, sürekli değişkenliğinden kaynaklanır.<sup>159</sup> Peirce'ün iddia ettiği gibi, tüm göstergeler başka göstergelere atıfta bulunuyorsa, o zaman sırasız, doğrusal olmayan bir diziden bahsediyor olmamız gerekir. Eğer bir gösterge her zaman olduğundan farklı bir şey olma sürecindeyse, o zaman dizi yalnızca süresiz olarak genişlemekle kalmaz, aynı zamanda bir yoğunluk durumuna ya da sürekliliğe doğru hareket eder.<sup>160</sup>

Potansiyel olarak sonsuz ve yoğun bir dizi kavramı, ancak anlamın yalnızca işaretler arasındaki ilişkilerde ve bu ilişkiler arasındaki bağlantıda bulunabileceği durumda gereklidir. Ama aslında, burada gerçek bir sorun yoktur, çünkü seri potansiyel olarak, gerçekte değil, sonsuzdur, geri alınabilir herhangi bir ilk veya son işareti yoktur.<sup>161</sup> Peirce'ün yarı-dolaysız birinciler, ikili ikinciler ve dolaylı üçüncüler kategorilerinden önce gelen ilkeyi göz önünde bulundurduğumuzda özne ile nesne semiyotik fail ile göstergeleri önceleyen bir ilke olarak anlamın zuhur edişi yer alır. Bir gösterge, geri dönüşü olmayan bir şimdi de nesnesinden bir kesit ile ayrılır. Ama onun yorumcusu yalnızca dolaylı olarak ortaya çıkar, çünkü böyle bir göstergenin dolaysız bilinci olamaz. Bu şekilde, bir yorumcu herhangi bir ham, dolaylanmamış şimdiki zamandaki bir göstergenin yorumcusu değil, bir sonraki anın bir göstergesinin yorumcusudur.<sup>162</sup>

Yönelimsellik açısından anlam kavramı radikal bir farklılık sergiler. Çünkü sonsuzluk kavramı iki şekilde kendini var eder: a) potansiyel olarak var etme, b) gerçek olarak var etme. Birincisine göre, belirli bir zaman noktasında insan veya bilgisayar hesaplamalarının en uzak menzili, bizim sayı anlayışımızın ulaşamayacağı kadar uzak bir menzile işaret eder. İkincisine

---

<sup>159</sup> Daniel Chandler, *Semiotics for Beginners*, (New York: Routledge press, USA,2007), 79.

<sup>160</sup> Daniel Chandler, *Semiotics for Beginners*, 80.

<sup>161</sup> Peirce, C.P. 5.441.

<sup>162</sup> T. L. Short, *Peirce's Theory of Signs*, 187.

göre ise, biraz Platoncu bakış açısıyla bütün her zaman zaten oradadır. Elimizden geldiğince onun parçalarını keşfetmek bizim görevimizdir.<sup>163</sup>

Gösterge, bir şeyin göstergesidir ve daima birine hitap eder. Bunu yaparken, muhatabın zihninde daha gelişmiş bir gösterge yani zihin içinde göstergesi olan bir yorumlayıcı yaratır. Bu şekilde, zihnin bir başka gösterge olarak rolü, gösterge elçisinin ve yorumcunun kendilerinin de yorumlayıcı olması gerektiğini ima eder ve hatta talep eder. Peirce'ün gösterge-nesne-yorumcu üçlüsüne baktığımızda bunu açıkça görürüz. Gösterge dizgesinin bileşenleri sıralı olarak konumlandırılmış olsa da nihai olarak anlamı sağlayan aracı yorumlayıcıdır. Frege'nin de belirttiği gibi anlam, göstergede, muhatabın kafatasında, aralarındaki hava dalgalanmalarında, ilgili olduğu nesnede veya beyaz üzerindeki siyah işaretlerde değildir. Aksine, göstergenin bileşenleri arasındaki ilişkiler anlamın yerini alır ve anlamı doğurur.<sup>164</sup> Her ne kadar göstergenin nesnesi bir anlamda göstergeyi belirlese de göstergenin yorumcusuyla ilişkisi göstergenin anlamını belirler. Peirce, bu ilave belirlemeyi, sırasıyla başka bir gösterge doğuran göstergenin bir yorumcusu ya da çevireni olarak nitelendirir. Konuyla ilgili olgular ya da saf, aracısız göstergeler yoktur. Aksine, bir göstergenin kaderi, onun başka bir göstergede yorumlanması aracılığıyla belirlenir.<sup>165</sup>

## SONUÇ

Bu makalede, Charles S. Peirce'ün dile yaklaşımı ve onun dil, düşünce ve anlam ilişkisi ele alınmıştır. Peirce'ün dil felsefesinin sağlıklı bir şekilde incelenmesi için onun içinde yaşadığımız dünyaya dâhil tasavvurlarından başlamak gerekmektedir. Peirce, dış dünyanın varlığını kabul etme konusunda realist bir çizgidedir. Yani zihnimizden bağımsız olarak dışımızdaki dünyanın var olduğuna inanmaktadır. Fakat bu gerçeklik öznenin zihninden bağımsız değil, öznenin kurduğu bir gerçekliktir. Peirce, Kant'ın eserlerini erken yaşta okumaya başlamış ve uzun yıllar bu etkide kalmış bir düşünürdür. Peirce'e göre içinde yaşadığımız dünya bizim göstergeler aracılığıyla kurduğumuz semiyotik bir dünyadır. Peirce, dil felsefesini fenomenolojik bir temel üzerine kurmaya çalışır. Fenomenoloji bu bakımdan Peirce'ün dil-düşünce ve anlam ilişkisini anlamada anahtar bir kavramdır. Kategoriler ve göstergebilimi fenomenolojinin türevleridir denebilir. İnsanlığın bilinen en eski dönemlerinden beri dil-düşünce ve anlam ilişkisi merak konusu olmuş, dilin kökeni, düşüncenin kökeni, farklı

---

<sup>163</sup> Dinda L. Gorlee, *Semiotics And The Problem Of Translation, With Special Reference To The Semiotics of Charles S. Peirce* (Amsterdam: Rodopi Press, Netherlands,1994), 53.

<sup>164</sup> Floyd Merrell, *Peirce, Signs, And Meaning*, 36.

<sup>165</sup> T. L. Short, *Peirce's Theory of Signs*,190.

nedenlerle izah edilmeye çalışılmıştır. Sözelimi dil-varlık ilişkisine dair ilk felsefi tartışmayı Platon'un Kratylos diyalogunda görmekteyiz. Filozofların dile dair görüşleri incelendiğinde dile yaklaşımın üç kategori altında toplanabileceği görülmektedir. Bunlar birinci olarak dilin düşünceye bağlı olduğunu öne süren yaklaşımlar, ikinci olarak dil ile düşüncenin özdeş olduğunu öne süren yaklaşımlar ve üçüncü olarak düşüncenin dile bağlı olduğunu öne süren yaklaşımlardır. Modern felsefenin kurucusu Descartes, dilin düşünceye bağlı olduğunu iddia eden ekolün en önemli temsilcisidir. Zihinselci bir filozof olarak Descartes, dili, düşünceyi ifade etmeye yarayan bir vasıta olarak görür. Düşünme göre asıl olan düşüncedir. Düşünce, dili yönetir ve onu biçimlendirir. İnsan, doğuştan düşünme yeteneği ile yaratılmıştır. Dil olmasa da insan kendini ifade edebilir. Filozofa göre konuşma öğrenilen bir davranış değildir. Konuşma, insanda doğuştan gelen yetidir ve bu yetiyi işlevsel kılan ağızdaki dil değil, dile komut veren düşüncedir. İnsan konuşurken, rastgele bir davranışta bulunmaz, çok önemli ve diğer hiçbir canlıda bulunmayan bir yeteneğini kullanır. Düşünürümüz açısından hayvanların insanlar gibi konuşamamalarının nedeni onların ağızlarında dillerinin eksik olması ya da bir uzuvlarının eksik olmasından dolayı değil, düşüncenin olmaması nedeniyledir. Temellerini Alman dilbilimci Humboldt'un attığı ve Edward Sapir ile öğrencisi Benjamin Lee Whorf'un teori haline dönüştürdüğü görüşe göre dil, düşünceyi meydana getirmektedir. Bu ekole göre farklı dilleri konuşan insanlar gerçekliği de farklı farklı biçimlerde anlarlar. Her dil kendi bünyesinde bir dünya görüşü barındırır ve kişi hangi dili konuşuyorsa o dilin kurduğu dünyaya mensup olur. Düşünmek ancak dil ile mümkündür ve insan ancak konuştuğu dil kadar düşünebilir. Dünya ile benlik arasındaki ilişki sadece dil ile kurulabilir ve dil dünyanın kendisidir. İnsan ancak dilde ve dil sayesinde var olur. İnsan bir toplum içinde doğar ve o toplumun diline yani dünya görüşüne maruz kalır. Kişinin dünyayı kavrayışı içinde yaşadığı kültür yani dil evreninin ona sunduğu imkânlar ölçüsündendir. İsviçreli filozof psikolog Jean Piaget ise dil ile düşünceyi özdeş kabul eder. Düşünme göre dil ile düşünce başlangıçta birbirinden bağımsız iki unsur olmasına rağmen süreçle özdeş hale gelirler. İnsan yavrusu dış dünyaya temas ettiğinde zihninde yeni deneyim şemaları oluşur. Bu şemalar tıpkı David Hume'un idelerine benzer bir yapıdadır. Hume, duysal deneyimleri izlenimler, izlenimlerin hafızada kalan etkisine ise ideler adını vermektedir. Piaget'e göre önceki şemayla sonraki şema benzer ise özümseme, farklı ise uyumsama yani adaptasyon süreci meydana gelmektedir. İnsanda düşüncenin gelişimi iki aşamalıdır, bunlardan ilki duyu verilerinin girişi, ikincisi ise bu verilerin sınıflandırılarak dilsel şema haline dönüştürülmesidir. Düşünme göre insanın dil yeteneğini geliştiren yegâne unsur toplumdur. Peirce, dilin düşünceyi meydana getirdiğine inanır. Peirce, Humboldt teorisine deneyim unsurunu ekler. İnsan deneyimlerinin toplamıdır. Benlik dediğimiz yapı deneyimlerle

yoğrula yoğrula gelişir. Düşünür, insanın dilinin toplamı olduğunu belirtir. Deneyimci bir filozof olarak Descartes'ı epistemoloji konusunda olduğu gibi dil konusunda da eleştirir. Dil, düşünceye bağlı değildir, aksine düşünceyi meydana getirendir. Dil insan doğasının aynasıdır ve insan ancak dilde var olur. Dil bir semboller sistemidir, içinde işaretleri, kelimeleri ve düşünceleri barındırır. Dil, bireysel ve toplumsal deneyimin tezahürüdür. İnsan dilde yaşar, dilde düşünür, dil ile dünyaya bakar. Peirce, zaman ve mekan dışı, oluş ve bozuluşa tabi olamayan, daimi bir şimdi içinde bulunan hakikat tasavvurunu metafizik bir ilke olarak görür ve bunun yerine yaşam dünyasına yani deneyim dünyasına döner. Peirce'e göre ezeli ve ebedi bir hakikat tasavvuru metafizik bir spekülasyondan öte bir şey değildir. Anlamlı olan metafizik kuruntular değil deneyimin gerçek ve canlı dünyasıdır. Değerli olan şey insana yaşamı kolaylaştıran, onun yaşam kalitesini kolaylaştıran, ona heyecan ve umut veren bilgi ve yaklaşımlar bütünüdür. Mutlak ve nihai hakikati tepeye yerleştirip ona erişmeyi beyhude bir uğraş olarak gören Peirce, bakışlarını aşağıya yani deneyim dünyasına çevirir. Burada yani deneyim dünyasında var olan gerçeklik, eylemin yani pratik olanın cazibesidir. Bu amaçla Peirce, kendi adlandırdığı felsefesini önermelerdeki kapalılığa açıklık getirmek, metafizik kökenli kavramlar yerine deneyimden türemiş kavramları ikame etmek olarak tanımlar. Peirce'ün dilsel açıklığı önceleyen anlam teorisi aynı zamanda daha sonra Wittgenstein'in yeniden formüle edeceği kullanımcı anlam teorisidir. Fakat Peirce'ün kullanımcı anlam teorisine, Wittgenstein'in kullanımcı teorisi arasında kısmi farklar bulunmaktadır. Peirce'e göre kullanımdan kastedilen şey iki türdür. Birincisinde, bir önerme veya sözcük, Frege'nin sınırlamalarının ötesinde cümle içinde veya metin içinde kullanıldığı yer veya öğeye göre anlam kazanırken ikinci tür kullanım ise günlük hayatta kullanmak, işe yaramak, sorun çözmek, kişinin kendini ifade etmesine imkân tanımak anlamındaki kullanımdır. Peirce bu iki tür kullanımı da benimser. Günümüz anlam kuramcılarında ise ikinci tür kullanımı 'Pragmatik Anlam Kuramı-Teorisi' olarak adlandırmaktadırlar. Peirce, Wittgenstein'ci kullanımcı anlam teorisini ilk geliştiren düşünürdür. Bunun yanı sıra pragmatik anlam kuramını da ilk gençlik yıllarında Metafizik Kulübü'nde dile getirmiştir. Peirce'ün dil felsefesinde dil ile anlam bir bütündür. Dilsiz anlamdan, anlamsız dilden söz edilemez. Düşünürün dil felsefesinde iki anahtar kavram vardır, bunlardan biri 'potansiyellik', diğeri ise 'olasılık'tır. Peirce, potansiyellik ve olasılık kavramlarını aynı zamanda Tanrı'nın varlığının delili olarak kullanır. Peirce'e göre Tanrı'nın varlığını ne ontolojik ne de kozmolojik kanıtlarla ispatlayamayız, onu sadece içimizdeki iyimserlikle, umutla, sevgiyle ve geleceğe olan iyimser bakışımızla anlayabiliriz. Gödel'in eksiklik teorisi, hiçbir önermenin veya düşüncenin tam olamayacağını ortaya koymuştur. Peirce'ün anlam teorisindeki potansiyellik ve olasılık, Gödel'in teorisini

kanıtlar niteliktedir. Dilde ve anlamda kesinlik değil olasılık, daimilik değil değişkenlik, teklik değil çokluk söz konusudur. Peirce anlamı kuramını değişkenlik üzerine inşa eder. Anlamda meydana gelen değişim sürekli ve canlıdır. Anlam biteviye bir çizgi takip etmez aksine kesintilerle, kırılmalarla, bozulmalarla devam eder. Bir ucu geçmişte, bir ucu gelecektedir. Geçmiş olmadan ne şimdi ne gelecek anlaşılabilir. Anlama, bir nokta koymaya çalışmak, onu sınırlandırmaya çalışmak beyhude bir uğraştır. Anlam sınırlandırmaya bir kalıba dökülmeye ya da teşhir edilmeye gelemmez. Bugün anlamlı olan bir durum. Tarihsel süreçte anlamsız hale gelebilir ya da bugünkü anlamı ortadan kalkarak yeni anlamlar kazanabilir. Bugün aralarında anlamsal herhangi bir bağ olmayan iki durum veya nesne bir süre sonra anlamsal bir bağ kavuşabilir. Bu da bize anlamın tarihsel yani deneyimsel boyutunu gösterir. İnsan zihni belli göstergeler arasındaki boşluğu doldurma eğilimindedir. Mesela Leonardo'nun 'Mona Lisa' adlı tablosuna bakan birisi o tabloya kendi perspektifinden binlerce yeni imge yerleştirir ya da Vincent van Gogh'un 'Hapishane Duvarı' adlı tablosuna bakan birisi bütün bir hayat öyküsünü oradaki duvarların, taşların, otuz yedi mahkûmun halka şeklindeki dizilişlerini kendi yaşamının birer karesi olarak görebilir. Anlam, hiçbir zaman tüketilebilecek bir nesne değildir. Bu nedendir ki matematikte iki sayı arasındaki sayılar nasıl sonsuz ise göstergeler arasındaki boşluklar da bu kadar sonsuzdur. Oraya sayısız hayaller, imgeler, yaşantılar, korkular, ümitler yerleştirilebilir.

## **KAYNAKÇA**

Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesi Tartışmaları (Platon'dan Chomsky'ye)*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2015.

Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesi*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı Yay., 2. Baskı, 2014.

Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 3. Baskı, 2013.

Atkin, Albert, *Peirce*, New York: Routledgepress, USA, 2016.

Atkins, Richard Kenneth, *Charles S. Peirce's Phenomenology, Analysis and Consciousness*, New York: Oxford University Press, , U.S.A. 2018.

Ayer, Jules Alfred, *Dil, Doğruluk ve Anlam*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yay., 3. Baskı, 2010.

Ayer, Jules Alfred, *The Origins of Pragmatism (Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirceand William James)*, London: Freeman, Cooper & Company, 1967.



Biletzki, Anat, Anat Matar, *Analitik Felsefenin Öyküsü*, Çev. Meriç Mete, İstanbul: İdea Yay., 2016.

Bor, İbrahim, *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*, Ankara: Elis Yay., 2. Baskı, 2014.

Chandler, Daniel, *Basics Semiotics*, New York: 270 Madison Ave., NY 10016, Second Edition, USA. 2007.

Colapietro, Vincent Michael, *Peirce's Approach To The Self: A Semiotic Perspective On Human Subjectivity*, New York: Suny Press, State University of New York, 1988.

Corrington, Robert S., *An Introduction to C. S. Peirce*, Indianapolis: Indiana University Press, USA, 1993.

Corrington, Roberts S., *A Semiotic Theory of Theology and Philosophy*, Cambridge University Press, USA, 2003.

Danesi, Marcel, *Messages, Signs and Meanings, A Basic Textbook in Semiotics and Communication*, Toronto: Canadian Scholars' Press Inc., 3. Edition, 2004.

Dekens, Olivier, *Yapısalcılık*, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2017.

Deledalle, Gerard, *Charles S. Peirce's Philosophy Of Signs*, Indianapolis: Indiana University Press, Bloomington IN 47404-3797, USA. 2000.

Descartes, Rena, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yay., 2013.

Eugene, Freeman, *The Categories of Charles Peirce*, Chicago: The Open Court Pub. Co. 1934.

Fitzgerald, J. J., *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism*, Berlin: Mouton Press, 1966.

Fisch, Max, *Peirce, Semiotic and Pragmatism: Essays by Max H. Fisch, First Edition*, New York: Indiana University Press, USA, 1986.

Fontrodona, Juan, *Pragmatism and Management Inquiry: Insights from the Thought of Charles S. Peirce*, London: Quorum Books Westport, Connecticut, 2002.

Freeman, Eugene, *The Relevance of Charles Peirce*, The Monist Library of Philosophy, The Hegeler Institute Books, USA, 1983.

Gorlee, Dinda L., *Semiotics And The Problem Of Translation, With Special Reference To The Semiotics Of Charles S. Peirce*, Amsterdam: Rodopi Press, Netherlands, 1994.

Gödel, Kurt, *Collected Works: Volume I: Publications 1929-1936, Collected Works Oxford*, Oxford University Press, UK, 2001.

Harwick, Charles S.-Cook, James (Editor), *Semiotic and Significance (The Correspondence Between Charles Sanders Peirce And Victoria Lady Welby)*, London: Indiana University Press, Bloomington and, 1977.

Hausman, Carl R., *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, USA, 1993.

Hook, Sidney, *The Metaphysics Of Pragmatism*, New York: Prometheus Books Press, USA, 1996.

Hoopes, James, *Writings on Semiotics by Charles S. Peirce*, London: The University of North Carolina Press, UK, 1991.

Hulswit, Menno, Debrock, Guy, *Living Doubt (Essays concerning the epistemology of Charles Sanders Peirce)*, Nijmegen: Catholic University of Nijmegen, The Netherlands, 1994.

Humboldt, Wilhelm V., *Linguistic Variability and Intellectual Development*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, USA, 1972.

Jappy, Tony, *Peirce's Twenty - Eight Classes of Signs and the Philosophy of Representation*, New York: Bloomsbury Academic, USA, 2018.

Lenz, John, *Induction as Self - Corrective, In Studies in the Philosophy of Charles S. Peirce*, Pennsylvania: University of Massachusetts Press, 1964.

Liszka, James Jakob, *A General Introduction To The Semiotics Of Charles Sanders Peirce*, Indianapolis: Indiana University Press, USA, 1996.

Lund, Nick, *Language and Thought*, New York: Routledge Press, USA, 2003.

Merrell, Floyd, *Charles Sanders Peirce's Concept of The Signs*, Routledge Critical Dictionary and Linguistics, (Ed. Paul Cobley), Kentucky, New York: Routledge Press, 29. West 35th Street, , 10001, USA, 2000.

Merrell, Floyd, *Peirce's Semiotics Now*, Toronto: Canadian Scholar's Press, Canada, 1995.

Misak, Cheryl.J., *Truth and the End of Inquiry (A Peircean Account of Truth)*, Oxford: Clarendon Press, 1991.

Murphey, Murray, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, USA, 1961.

Özcan, Zeki, *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*, Bursa: Sentez Yay., 2014.

Özcan, Zeki, *Dil Felsefesi II (Gündelik Dil Paradigması)*, Bursa: Sentez Yay., 2016.

Özcan, Zeki, *Dil Felsefesi III (İkinci Wittgenstein'da Gramer Paradigması)*, Bursa: Sentez Yay., 2018.

Özcan, Zeki, *Dil Felsefesi IV (Austin'de Eylemsel Paradigma)*, Bursa: Sentez Yay., 2020.

Özcan, Zeki, *Dil Felsefesine Giriş*, Bursa: Sentez Yay., 2022.

Özcan, Zeki, *Viyana Çevresi Üzerine*, Ankara: Birleşik Yay., 2016.

Patterson, Douglas, *Alfred Tarski Philosophy Of Language And Logic*, Basingstoke: Palgrave Macmillan Press, UK, 2012.

Peirce, Charles Sanders, *Writings of Charles S. Peirce*. Volum:1, 1986.

Peirce, Charles Sanders, *Writings of Charles S. Peirce*. Volum:2, 1984.

Peirce, Charles Sanders, *Writings of Charles S. Peirce*. Volum:3, 1986.

Peirce, Charles Sanders, *Writings of Charles S. Peirce*. Volum:4, 1989.

Peirce, Charles Sanders, *Writings of Charles S. Peirce*. Volum:5, 1993.

Peirce, Charles Sanders, *Writings of Charles S. Peirce*. Volum:6, 2000.

Peirce, Charles Sanders, *Writings of Charles S. Peirce*. Volum:7, 1997.

Peirce, Charles Sanders, *Writings of Charles S. Peirce*. Volum:8, 1997.

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 4*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 5*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 2*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 6*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 7*, Edited by A. W. Burks.

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 8*, Edited by A. W. Burks. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, (1931), ISBN: 978-1-57085-185-8, USA, 1958-1966.

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum:1*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volum: 3*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss.

Peirce, Charles Sanders, *Philosophical Writing of Peirce*, Selected and Edited With an Introduction by Justus Buchler, New York: Dover Publications, INC., 1955.

Peirce, Charles Sanders, *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, (1893-1913)*, Volum:2, Peirce Edition Project, Indiana: Indiana University Press, 601 North Morton Street, Bloomington, Indiana, USA, 1998.

Peirce, Charles Sanders, *Writings of Charles S. Peirce*, Volum:1, 1981.

Peirce, Charles Sanders, *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, (1867-1893)*, Volum:1, Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel, Indiana: Indiana University Press, ISBN: 978-0-253-20721-0, Bloomington, USA, 2009.

Pharis, David A., *Charles S. Peircean the Linguistic Sign*, John Benjamins Publishing Company, USA, 1985.

Piaget, Jean, *Çocukta Dil ve Düşünme*, Çev. Sabri Esat Siyavulgil, İstanbul: Palme Yay., 2006.

Rorty, M. Richard, *Linguistic Turn*, New York: University of Chicago Press, USA, 1992.

Rorty, Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, Çev. Funda Günsoy, İstanbul: Dergâh Yay., 2022.

Rosensohn, William L., *The phenomenology of Charles S. Peirce: from the doctrine of categories to phaneroscopy*, Amsterdam: Trent University Press, 1974.

Rosenthal, Sandra B., *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism*, New York: Loyola University, New Orleans, 1994.

Sheriff, John K., *The Fate of Meaning: Charles Peirce, Structuralism and Literature*, Princeton University Press, USA, 1989.

Short, T. L., *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge: Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 8RU, UK, 2007.

Türer, Celal, *Ahlâktan Felsefeye Felsefedен Ahlâka*, İstanbul: Dergâh Yay., 2017.

Türer, Celal, *Charles Sanders Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, İstanbul: Üniversite Kitabevi Yay., 2003.

Türer, Celal, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.

Waal, Cornelis De *On Peirce*, Indianapolis: Indiana University-Purdue University, USA, 2001.

Worf, Benjamin Lee, *Language, Thought and Reality*, New York: The Technology Press, USA, 2007.

---

# ARAP TOPLUMUNDAKİ ADNÂNÎ KUREYŞ KARŞITLIĞININ HÂRİCİLİĞİN İMÂMET/HİLÂFET ALGISINA ETKİSİ

## THE EFFECT OF ANTI-ADNANİTE QURAYSH IN THE ARAB SOCIETY ON THE PERCEPTION OF KHARİJİTE OF IMAMATE/ CALİPHATE

**Dr. Kerem ÇAVUŞLU**

Milli Eğitim Bakanlığı / Eğitim Müfettişi

keremcavuslu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4394-1102

**Atf Gösterme:** ÇAVUŞLU, Kerem, “Arap Toplumundaki Adnânî Kureyş Karşıtlığının Hâriciliğın İmâmet/Hilâfet Algısına Etkisi.” Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2023, (13) s. 186-208

Geliş Tarihi:

17 Temmuz 2023

Kabul Tarihi:

21 Aralık 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Hâricilik İslâm tarihinin erken döneminde ortaya çıkan ilk siyasî ve dinî ayrılık hareketidir. Bu hareketin siyasî ve dinî fikirleri onların imâmet/hilâfet anlayışını da derinden etkilemiştir. Hz. Peygamberin vefatı sonrasında ortaya atılan ve zamanla teorik bir çerçeve oturtulan imâmın/halifenin Kureyşli olma fikrine ilk itirazın Hâricilerden geldiğine tanık olmaktadır. Hâricilerin bu itirazına geçmişten gelen Kureyş karşıtlığının sebep olup olmadığı bu makalenin ana konusu teşkil etmektedir. Kusay b. Kilâb ile başlayan Kahtânî ve Adnânî iktidar çatışmasının Hz. Peygamber sonrasında da yoğun bir şekilde devam ettiği, bu çatışmanın Adnânî Kureyşli ilk dört halife sonrasında Hâricilik hareketi ile yeni bir boyut kazandığını görmekteyiz. Bu makalede, Kahtânî-Adnânî iktidar çatışmasını Kureyş karşıtlığının ortaya çıkmasına ve bu karşıtlığın da Hâriciliğın imâmet/hilâfet anlayışına etkisi tartışılmıştır. Araştırmamızı Kusay b. Kilâb sonrası gelişen siyasi olaylar ve bu olayların hakem olayı sonrasında ortaya çıkan Hâricilik hareketi ile sınırlandırdık. Bu süreçte gelişen tarihsel olaylar genel olarak ele alındıktan sonra geçmişte yaşanan siyasî, sosyal, kültürel, dinî ve iktisadî çatışmaların Hâriciliğın imâmet/hilâfet anlayışına ne oranda etki etmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** *Kahtânî, Adnânî, Kusay b. Kilâb, Kureyş, Hâricilik, İmâmet, Hilâfet*

**Abstract:** Kharijite is the first political and religious separatist movement that emerged in the early period of Islamic history. The political and religious ideas of this movement also deeply affected their understanding of imamate/caliphate.. We witness that the first objection to the idea of the imam/caliph being a Quraysh, which was put forward after the death of the Prophet and a theoretical framework was established over time, came from the Kharijites. The main subject of this article is whether the opposition of the Quraysh from the past caused this objection of the Kharijites. The conflict of power between Qahtanite and Adnanite, which started with Qusayy ibn Kilab we see that this conflict continued intensely after the Prophet and gained a new dimension with the Kharijite movement after the first four caliphs from Adnanite Quraysh. In this article, the effect of the Qahtanite-Adnanite power conflict on the emergence of Quraysh opposition and the effect of this opposition on the Kharijite's understanding of imamate/caliphate is discussed. Our research was carried out by after the political events that developed after Quraysh and the referee event of these events, we limited the Kharijite movement to its emergence process. After the historical events that developed in this process were discussed in general, the possibility of the political, social, cultural, religious and economic conflicts in the past has been emphasized to what extent the Kharijite's understanding of imamate / caliphate may have affected.

**Key words:** *Qahtanite, Adnanite, Qusayy ibn Kilab, Quraysh, Kharijite, Imamate, Caliphate*

## GİRİŞ

Araplar tarihsel süreç içerisinde Hanîflik başta olmak üzere Mecusilik, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinleri benimsemişlerdir.<sup>1</sup> Ancak özellikle Hicaz bölgesinde bulunan Taîf, Mekke ve Medin'e gibi şehirlerde yaşayan hadarî Arapların yanı sıra çöllerde yaşayan konar-göçer bedevi Arapların kahir ekseriyeti Hz. İbrahim'in tebliği ettiği Hanîflik dinine bağlı kalmakta ısrar etmişlerdi.<sup>2</sup> Hanîflik dinine mensup Arapların dini merkezi Mekke'de bulunan Kâbe'ydi. Kâbe Allah adına yapılmış bir mabetti. Burası Kureyş'in atası İsmail'in babası Hz. İbrahim ile birlikte inşa ettikleri bir binaydı. Hz. İbrahim'in çağrısına kulak veren Araplar her yıl hac maksadıyla Mekke'ye gelirlerdi. Hac ibadeti Hz. İbrahim ve oğlu İsmail zamanından beri Hanîf dinine mensup hadarî ve bedevî Arapların yerine getirdikleri bir uygulamaydı.<sup>3</sup> Hac ibadeti Mekke'ye yerleşen ve zaman içinde Kahtânî Cürhüm kabilesi ile akrabalık bağı kuran Hz. İsmail tarafından organize edildi. Hz. İsmail'den sonra bu görev Cürhüm kabilesi tarafından yerine getirildi. Zaman içinde bu görev Cürhüm kabilesinde bir başka Kahtânî kabile olan Huzâalıların eline geçti. Kusay b. Kilâb'a(m.480)<sup>4</sup> kadar hac ibadetini organize etme görevi Huzâa kabilesinin elinde kaldı. Kusay b. Kilâb'ın Kâbe'nin anahtarını Huzâa kabilesi reisinin elinden alması ile birlikte Kâbe ve Mekke'nin yönetimi Adnânîlerden olan Kureyş kabilesinin eline geçti.<sup>5</sup>

Mekke yönetiminin Kureyş kabilesini eline geçmesi Adnânî ve Kahtânî kabileler arasındaki ilk siyasî çatışma olduğunu söyleyebiliriz.<sup>6</sup> Her iki Arap kabile konfederasyonu arasında vuku bulan bu siyasî, sosyal, dinî, kültürel ve iktisadî çatışma, tarihsel süreç içerisinde yer yer gün yüzüne çıkmıştır. İslâm öncesi dönemde başlayan Adnânî ve Kahtânî kabileler arasındaki bu rekabetin, İslâm sonrasında da devam ettiğine tanık olmaktayız. Hz. Peygamber daha hayatta iken zuhur eden yalancı peygamberler ve onun ölümü sonrasında Arap

---

<sup>1</sup> Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 83-95.

<sup>2</sup> Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 147-177.

<sup>3</sup> Ebü Ya'kub Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kubî* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 1/221-254.

<sup>4</sup> Ali Osman Ateş, "Kusay b. Kilâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2002), 26/460,461.

<sup>5</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdi Salih Melhase (Mekke: Daru's-Sekafe, 1996), 1/90-95.

<sup>6</sup> Ebu Muhammed Abdulmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Mısır: Matbatü Mustafa, 1936), 1/130-134.

Yarımadasında yaşanan dinden dönme olaylarını<sup>7</sup> bu rekabetin bir izdüşümü olarak düşünebiliriz.

Hız. Peygamberden sonra hilâfetin Kureyş'e geçmesi<sup>8</sup> özellikle Kahtânî Hazrec kabilesinde ciddi bir rahatsızlığa neden olduğunu düşünüyoruz. Kahtânî Hazrec kabilesi reisi olan Sa'd b. Ubâde'nin emirliğine Adnânî Kureyşlilerin itirazını<sup>9</sup> geçmişten gelen bu iktidar mücadelesinin bir yansıması olarak değerlendirebiliriz. Hız. Ömer'in kendi döneminde ganimetlerin dağıtımını ve divan sistemi ile başlatmış olduğu ata/maaş düzeni<sup>10</sup> de zaman içerisinde Adnânî ve Kahtânî çekişmesine neden olmuş olabileceğini söyleyebiliriz.

Hız. Osman dönemindeki iktâ uygulamalarına<sup>11</sup> paralel olarak zaman içinde Basra, Kûfe ve Fustat gibi askeri karargâhlarda yaşanan ekonomik krizi, bu süreçteki mukâtile isyanının nedenlerinden biri olarak değerlendiriyoruz. Özellikle de Hız. Osman'ın katline giden süreçte önemli rol oynayan Kûfe askerlerinin bir kısmının<sup>12</sup> Kahtânî kabile konfederasyonuna mensup kişilerden meydana gelmiş olması bu çatışmanın geldiği seviyenin boyutunu anlamamıza yardımcı olacağı kanaatini taşıyoruz.

Hız. Ali'nin halîfe seçilmesinden sonra Kûfe askeri karargâhına vali olarak tayin ettiği kişinin, Kahtânî bir vali olan Ebû Musa el-Eş'arî ve onunun yönetimindeki askerler tarafından şehre sokulmamasını<sup>13</sup> da bu çatışmanın bir başka versiyonu olarak değerlendirebiliriz. Yine aynı şekilde Basra askeri karargâhına giderek Hız. Ali'nin hilâfetine karşı çıkan Kureyşli Aişe, Talha ve Zübeyr'in başını çektiği isyana<sup>14</sup> Kûfe ordusunun destek vermemekte direnmesini de bu kapsamda düşünebiliriz. . Hız. Osman'ın şehadetinde sonra Kureyş'in kendi içindeki iktidar mücadelesine ilgisiz kalan kabilelerin özellikle Sıffîn savaşında Hız. Ali'yi yalnız bırakmaları ve tahkimi kabul konusundaki tutumlarını<sup>15</sup> da Adnânî ve Kahtânî çekişmesinin bir yansıması olarak görmek mümkün. Özellikle tahkimin kabulü konusunda aktif bir rol oynayan Kahtânî

---

<sup>7</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l Maarif, 1961), 3/227-330.

<sup>8</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/123.

<sup>9</sup> Taberî, *Tarih*, 3/223-227.

<sup>10</sup> Taberî, *Tarih*, 3/613-619.

<sup>11</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Ömer Enis et-Tabba' (Beyrut: Müessesetü'l Maarife, 1967), 392.

<sup>12</sup> Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Taberî, *Tarih*, 4/332.

<sup>13</sup> Taberî, *Tarih*, 4/499.

<sup>14</sup> Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk. Yusuf Esad Dağır, (Beyrut: Daru'l Endülüs, 1385), 2/351.

<sup>15</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/190-192.



Eş'aş b. Kays'ın bu tutumu<sup>16</sup> Kureyş'in kendi içinde iktidar çatışmasına karşı Kahtânîlerin tarafsızlığını ortaya koyduğu düşüncesindeyiz. Hakemlerin tayini konusunda Hz. Ali'nin ordusunda yer alan Kahtânî kabile konfederasyonunun mensup kabilelerin Kahtânî Basra ve Kûfe eski valisi Ebû Musa el-Eş'arî'yi temsilci olarak seçmek istemeleri ve bu konuda gösterdikleri yoğun çaba<sup>17</sup> bu çatışmanın bir başka boyutunu ortaya koymaktadır. Adnânî ve Kahtânî iktidar mücadelesinin Tahkim sonrasında Hz. Ali'yi terk ederek Harûrâ denilen bir bölgede kamp kuran Hâricîlerin imamet/hilâfet anlayışının oluşmasında etkili olmuş olabileceğini düşünüyoruz. Harûrâ ve Nehrevan'da yaşananlar sonrasında imamın Kureyş'ten olma şartını kaldıran ve Kureyşli olmayan Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi emir seçmeleri<sup>18</sup> Adnânî-Kahtânî iktidar çatışmasına duyulan tepkinin en önemli bir göstergesi olduğu kanaatindeyiz.

Bu çalışmada tarihsel süreç içerisinde Kahtânî ve Adnânî kabile konfederasyonları arasında yaşanan iktidar mücadelesinin neden olduğu Adnani Kureyş karşıtlığının Hakem Olayı sonrası ortaya çıkan Hâricîlerin imâmet/hilâfet anlayışına etkisi olup olmadığı araştırılmıştır.

### **1. İslâm Öncesi Dönemde Arap Toplumundaki Kureyş Karşıtlığı**

Adnânîler ve Kahtânîler arasındaki ilk siyasî ve iktisadî çekişmenin Kusay b. Kilâb'la başlamış olabileceğini söyleyebiliriz. Arap toplumunda soy esasına dayalı sosyal yapı dikkate alındığından her iki kabile konfederasyon arasındaki soy üstünlüğüne dayalı siyasî ve kültürel çatışmanın Huzâa kabilesinin Mekke ve Kâbe yönetimini kaybettikleri zaman dilimiyle birlikte gün yüzüne çıkmış olabileceğini tahmin etmek güç değildir. Her ne kadar Kâbe İsmail'in babası Hz. İbrahim ile birlikte yani Adnânîler'in ataları tarafından yapılmış ise de Hz. İsmail'den sonra gerek Kâbe hizmeti gerekse hac ve umre organizasyonu görevini güneyli Kahtânî Cürhüm kabilesinin ardandan da bir başka Kahtânî Huzâa kabilesini eline geçmiş olması bu güç kavgasının Hz. İsmail'den itibaren gündeme gelmiş olduğunu tahmin ediyoruz.<sup>19</sup>

Kâbe merkezli Hanîf inancının Araplar arasında yayılması, bu dine mensup insanların haram aylarda hac ve umre maksadıyla Hz. İbrahim'den itibaren Mekke'ye akın etmeleri<sup>20</sup> bu siyasî ve dini gücün varlığını kanıtlar diye düşünüyoruz. Mekke'nin coğrafi durumu göz önüne alındığında ona üstünlük kazandıran yegâne şeyin Kâbe olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

<sup>16</sup> Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, 2/391.

<sup>17</sup> Taberî, *Tarih*, 5/443.

<sup>18</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/191.

<sup>19</sup> M. Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 50-62.

<sup>20</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1/254-258.

Fiziki yapısı itibariyle hiçbir şekilde yerleşik hayata uygun olmayan dağlar arsındaki bu çukur vadinin Araplar nezdinde ilgi odağı haline gelmesini nedeni inançlarının merkezinde yer alan Kâbe'nin bu yerleşim yerinde olmasıydı. Kâbe merkezli Hanîf inancının özellikle Hicaz bölgesindeki Araplar nezdinde ne kadar makbul bir din olduğunu anlamak için diğer dinlerin bu bölgede gördüğü itibara bakmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz. Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik gibi dinlerin Hicaz ve çevresinde yaşayan bedevi Araplar nezdinde hak ettiği değeri görememesi<sup>21</sup> bu iddiamız destekler nitelikte olduğuna inanıyoruz. Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkma teşebbüsünün yanı sıra bölgede yürütülen muhtemel misyonerlik faaliyetlerine karşı Arapların bir kısmının uzun süre direnç gösterdiğini söyleyebiliriz. Arapların diğer dinler karşı ortaya koyduğu bu direncin, Mekke'nin ve Kâbe'nin Araplar nezdindeki değerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyoruz.<sup>22</sup>

Kusay b. Kilâb'a kadar Kâbe'nin sağladığı siyasî ve dinî imtiyazdan yararlanan Kahtânîler, bu gücü Kusay b. Kilâb'la birlikte Adnânîlere devretmek zorunda kalmışlardı. Mekke'de saygın bir yaşam süren Kahtânî Huzâa kabilesi bu yetkiyi Adnânî Kureyş'e silahlı bir mücadele sonucu bırakmak zorunda kalmıştı. Adnânî Kureyş bu yetkiye Kahtânîlerden silah zoruyla almıştı.<sup>23</sup>

Adnânîler'in bu gücü ele geçirmesi ile birlikte Kureyş kabilesi için yeni bir dönem başlamıştır. Kusay b. Kilâb bütün Kâbe'nin sağlamış olduğu, siyasî, dinî, askerî, diplomatik ve iktisadî gücü tek elde toplamayı başardı. Kendisinden sonra gelen oğulları bu gücü, siyasî ve ticarî ranta dönüştürerek Mekke ve Hicaz bölgesinin dışına taşımayı becerdiler. Kureyş'in Kâbe merkezli dini inanca mensup Araplar üzerinde tesis ettikleri siyasî, diplomatik, askeri, kültürel, dini ve iktisadî güç, diğer Arap kabilelerinin yanı sıra bölge devletleri tarafından da kabul edildi.<sup>24</sup>

Kureyş'in, hac ibadetinin yerine getirilmesi sürecinde kendilerine ve müttefikleri olan Arap Kabilelerine sağlamış oldukları imtiyazın yanında özellikle haram aylarda Mekke ve çevresinde kurulan pazar ve panayırlarında ele geçirdikleri ticarî güç onların bölgedeki saygınlıklarını artırırken diğer taraftan kabileler arasındaki siyasî ve iktisadî rekabeti de

---

<sup>21</sup> Mustafa Baş, *İslâm'ın Doğu Döneminde Hicaz Bölgesinde Yahudilik ve Hristiyanlık* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 5-14.

<sup>22</sup> Mahmut Esad, *İslâm Tarihi, Tarih-i Dinî İslâm*, ed. A.L Kazancı-Osman Kazancı (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 258-260.

<sup>23</sup> Ebu Ca'fer Muhammed İbn Habib, *Kitabu'l-Munammak fi ahbari Kureyş*, thk. Ahmed Faruk Hurşid (Beyrut: Kütüb, 1405), 81-83.

<sup>24</sup> Büşra Sıdika Kaya, *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 94-108.

körüklemiş olabileceğini düşünüyoruz. Arap toplum yapısı<sup>25</sup> dikkate alındığında bu türden rekabetin doğal bir durum olduğunu düşünüyoruz. Soya dayalı üstünlük anlayışının hâkim olduğu bir toplumda<sup>26</sup> kendilerini hakiki Araplar olarak gören Kahtânîlerle sonradan Araplaştıkları söylenen Adnânîler arasında siyasî ve kültürel bir rekabetin yaşanmasını da sosyolojik açıdan mümkün görmekteyiz.

Arapların büyük bir kısmının siyasî, dinî ve iktisadî açıdan Kureyşli tüccarlara bağımlı olması, bu tüccarların Hicaz bölgesinde oluşturdukları iktisadî tekel, bölge sermayesini yöneten en önemli ticaret merkezinin sahibi olmaları gibi etkenlerin, Arap kabilelerinin Kureyş kabilesine olan husumetini tetiklemiş olabileceğini düşünüyoruz. Kureyşli tüccarlar ticaret kervan yolu üzerinde yaşayan bedevi Arap kabilelerine birtakım avantajlar sağlamış olsalar da onların, sahip oldukları bu güç sayesinde başta bedevi Arap kabileleri olmak üzere Hicaz bölgesindeki Taif ve Medin'e gibi şehirlerde yaşayan Arapları kendilerine bağımlı hale getirdiklerini söyleyebiliriz.<sup>27</sup> Pazarlardaki ürün fiyatlarını onlar belirliyordu. Kendi tekellerindeki Ukâz, Zülmecâz ve Mecenne pazarlarına yabancıların girişi onların iznine bağlıydı. Onların izin vermediği yabancı tüccarlar bu pazarlara giremezdi. Girseler de pazar ücreti adı altında vergi vermeleri gerekirdi.<sup>28</sup> Kureyşli tüccarlar, tekellerinde tuttukları pazara ihtiyaçlarını karşılamak ya da ürünlerini satmak amacıyla gelene Arapları aldatıyorlardı. Kur'an-ı Kerim'de de geçtiği şekliyle Kureyşli tacirler; " وَئِلَّ لِلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ لَا يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾ أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ﴿٤﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥﴾ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦﴾ Eksik ölçüp tartanların vay haline! (1) Onlar, insanlardan ölçerek bir şey aldıklarında tam ölçerler. (2) Kendileri başkalarına vermek için ölçüp tarttıklarında ise haksızlık ederler. (3) Onlar, o büyük günde -ki, işte o gün insanlar âlemlerin rabbinin huzuruna çıkacaklar- diriltileceklerini akıllarına getirmiyorlar mı? (4-6)"<sup>29</sup> alırken tam ölçer alırlar satarken ise eksik ölçüp satarlardı. Bu şekilde haksız kazanç elde ederlerdi. Bununla da kalmazlar dışardan yabancıları pazara ürün sokmalarına izin vermezler, pazara girmeden düşük ücretle ürünleri satın alırlar, pazarda ihtiyaç sahiplerine fahiş fiyatla satarlardı. Piyasada ücret tekeli oluşturur rekabete engel olurlardı. Yabancı tüccarların mallarına el koyarlar, borçlarını ödemezler

<sup>25</sup> Daha fazla bilgi için bk. Ebu Zeyd Abdurrahman b. Ebi Bekr İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Maarif Basımevi, 1954), 1/318-382.

<sup>26</sup> Ebu Ubeyd el-Bekri, *Cahiliyye Arapları*, çev. Levent Öztürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 37-73.

<sup>27</sup> Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbasilere Kadar (Dinî-İçtimâî-İktisadî-Siyasî Açıdan) İslâm Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993), 126-129.

<sup>28</sup> Cengiz Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 190-193.

<sup>29</sup> *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2009), el-Mutaffifin 83/1-6.

yabancı tüccarları ya da ürünlerin satmaya gelen bedevi Arapların paralarını ödemezlerdi. Bu nedenle de ortaya çıkan bu haksızlığın önüne geçmek için akli başında olan Kureyşli tüccarlar bu kişilere engel olmaya çalışır, mağduriyetleri gidermek için çaba harcarlardı. Bu amaçla da “*hilfû'l-fudul*” gibi kurumlar oluşturularak, mağdur tüccar ve tüketicilerin sorunlarına çare olmaya çalışılırdı.<sup>30</sup> Hz. Peygamber kendi döneminde inşa ettiği pazarlarda bu hususları yasaklamıştır. Bu yasağın, Cahiliyye döneminde pazarlarda bu ve buna benzer uygulamaların varlığı hakkında bizlere ipucu verdiği kanaatindeyiz.<sup>31</sup>

Hac ve umre ibadetlerinin yerine getirilmesi süreci içinde icat ettikleri hums ve hille sınıflandırması Kureyş'in Araplar arasında meydana getirmiş oldukları haksız uygulamalardan biriydi.<sup>32</sup> Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den beri var olan uygulamalara ilave olarak Fil hâdisesinden sonra kendileri ve müttefikleri için ihdas ettikleri adetler Araplar arasındaki farklılaşmayı daha fazla derinleştirmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Hac ve umre ibadetini ticarileştirmeleri, bu ibadetlerin uygulamasında icat ettikleri yeni adetleri iktisadî birer meta düşürüp yeni kazanç yolları aramaları, Kureyş'in diğer Araplar nezdindeki itibar ve saygınlığına zarar vermiş olabileceği kanaatindeyiz. Hac ve umre için gelenlere zorla elbise, yiyecek ve içecek satmaları, kendilerinden elbise almayanları çıplak olarak Kâbe'yi tavafa mecbur bırakmaları<sup>33</sup> Arapların Kureyş'e karşı tepki duymalarına neden olmuş olabileceğini düşünüyoruz. Kureyş'in sonradan icat ettiği bu uygulamaların Araplar tarafından kerhen kabul edilmiş olabileceğini ancak dini inançlarının bir gereği olarak bu zahmete ve külfete katlanmış olabileceklerini değerlendiriyoruz.

## **2. Hz. Peygamber Sonrası Kureyş Kabilesinin Siyasî ve Sosyal Konumunun Neden Olduğu Karşıtlık**

### **2.1. Hz. Ebû Bekir Dönemi**

Hz. Peygamber daha hayatta iken Kureyş karşıtı hareketlerin baş gösterdiğine tanık oluyoruz. Bunlardan ilki Yemen merkezli Kahtânî bir hareketti. Kahtânî kabilelerden Ans ve Mezhic kabilesinin desteğini alan Esved el-Ansî “Rahmânü'l-Yemen” adıyla peygamberliğini

<sup>30</sup> İbn Hişam, *es-Sire*, 1/140-150.

<sup>31</sup> Yusuf Ziya Kavakcı, *Hisbe Teşkilatı Bir İslâm Hukuk ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluş ve Gelişimi* (Ankara: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler, 1975), 41-45.

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî El-Medenî İbn İshak, *Sîretü İbn İshâk el-müsemma bi-Kitâbi'l-Mübtede* ve *'l-meb'ass ve 'l-meğâzî* (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), 75,76.

<sup>33</sup> İbn Hişam, *es-Sire*, 1/211-217.

ilan etti. Ardından Esed, Gatafan ve Tayy kabilesini peygamberliğini kabul ettiren Tuleyha bin Huveylid isyan bayrağını açtı. Bir süre sonra da Benû Hanîfe'den Müseyleme Peygamber olarak ortaya atıldı.<sup>34</sup> Irak bölgesini mesken tutmuş olan Hıristiyan Benî Tağlib kabilesi ile birlikte yaşayan Secâh bint Hâris et-Temîmî de isyan başlattı.<sup>35</sup> Tarihte yalancı peygamberler, sahte peygamberler ya da ridde veya irtidâd hareketleri olan nitelenen bu ayaklanmaların esasının siyasî ve iktisadî olduğu kanaatindeyiz.<sup>36</sup> Hz. Peygamber Adnânî Kureyş kabilesine mensuptu. Kureyş kabilesi Hz. Peygamberle birlikte geçmişten beri sahip olduğu siyasî ve iktisadî gücü pekiştirmişti. Hz. Peygamber Arapları Allah'ın dinine davet etmiş ve Arapların kahir ekseriyeti bu davete olumlu cevap vermişti. Hz. Peygamber Arapları dinî ve siyasî bayrak altında toplamak istiyordu. Yeni bir sistem kurulmuştu. Medine merkezli bir yönetim oluşturulmuş, İslâm'ı kabul eden Kahtânî ve Adnânî kabilelere merkezi hükümete itaat etmeleri ve vergi vermeleri emredilmişti. <sup>37</sup>Kureyş kabilesi bu güne kadar sahip olmadığı bir güce kavuşmuş ve Araplardan kendisine siyasî olarak boyun eğmelerini istemişti. Bu da yetmezmiş gibi bir de onları vergiye bağlamış, merkezi hükümetin hakkı olan vergileri (zekât) Medine'ye göndermelerini istemektedir. Asırlarca bağımsız yaşamış özellikle de hiçbir kabile ya da devletin hâkimiyeti altına girmemiş olan bedevi Araplar bu talebe olumsuz yanıt verdiler.<sup>38</sup> Geçmişte kadim medeniyetler kurmuş olan Yemenli Kahtânîler ise kendi peygamberlerini ilerek sürerek bu siyasî talebe karşı çıkmışlardı.<sup>39</sup> Hz. Peygamberin sağlığında başlayıp ölümünden sonra da hızlı bir şekilde Arap yarımadasına yayılan isyanı, özü itibariyle Kureyş iktidarına karşı başlatılan bir hareket olarak değerlendirebiliriz.

Hz. Peygamberin vefatını ardında ortaya çıkan irtidâd ve sahte peygamberler hâdisesine bir de imamet/hilafet tartışmaları eklenmişti. Hz. Peygamberin vefatın hemen ardında Kahtânî Hazreç kabilesi<sup>40</sup> Sa'd b. Ubâde'yi emir olarak seçmiş ve ona biat etmişlerdi. Kureyş'in ölüm fermanı çıkardığı Hz. Peygamberi ve muhacirleri Medine'ye kabul etmekle önemli bir görev ifa etmiş olan ve aynı zamanda Hz. Peygamberin dedesi Abdulmuttalip tarafından onun

---

<sup>34</sup> İbn Hişam, *es-Sire*, 4/246.

<sup>35</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/129.

<sup>36</sup> Taberî, *Tarih*, 3/241-243; Bahriye Üçok, *İslam'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 37.

<sup>37</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/80,81.

<sup>38</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 131-139.

<sup>39</sup> Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, 2/303.

<sup>40</sup> İbn Hazm el-Endülîsî el-Kurtubî, *Cemheretü Ensabu'l-Arap* (Beyrut Lübnan: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1983), 332-366.

dayıları<sup>41</sup> sayılan Kahtânî Hazreç kabilesi, müslümanların emiri olmayı kendileri için bir hak olarak görmüş olabiliyorlardı. Kahtânî olan Hazreç ve Evs kabileleri canları pahasına Hz. Peygambere sahip çıkmışlar, Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarında Kureyş kabilesine karşı onu korumuşlardı. Kahtânîlerin kendi aralarında emir seçimi yaptıkları haberini alan Kureyş kabilesine mensub ve muhacirlerin ileri gelenlerinden Hz. Ömer Ebû Ubeyd b. Cerrah ve Hz. Ebû Bekir de yanına alarak seçim mahalleni giderek duruma müdahale ettiler<sup>42</sup>. Kureyş kabilesinin geçmişten gelen siyasî gücünü ve bölgedeki itibarını ileri sürerek emirliğin Kureyş'in hakkı olduğunu, Hz. Peygamberden sonra bu makama en layık kişinin de muhacirin ileri gelenlerinden ve aynı zamanda bir Kureyşli olan Hz. Ebu Bekir olduğunu söyleyerek imâmet/hilâfet meselesini bir oldubittiye getirerek sorunu çözerler.<sup>43</sup> Bu olayın Kahtânî Hazreç kabilesini rahatsız etmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Hazreçli Sa'd b. Ubâde Hz. Ebu Bekir'e halife olarak biat etmez<sup>44</sup> ve bu olaydan sonra da Medine'yi terk eder.<sup>45</sup>

Hız. Ebu Bekir ardında da Hız. Ömer'in halife seçilmesi en azından ensarın bir bölümünü memnun etmedi diyebiliriz. Evs kabilesi her ne kadar Kahtânî<sup>46</sup> ise de Hazreç kabilesi ile geçmiş yaşamış oldukları husumetten<sup>47</sup> dolayı Adnânî Kureyş'in yanında yer alması Kureyş'in işini kolaylaştırmıştı. Hız. Peygamberin ölümü ile birlikte Kureyş kabilesi Hız. Ebû Bekir'in liderliğinde Arapları tek çatı altında birleşmeye ve itaate davet etti. Ancak bu davet Arapların tamamında aynı ölçüde kabul görmedi. Kısa süre içerisinde Arap Yarımadasının dört bir yanında isyanlar patlak verdi. Bir taraftan vergi(zekât) vermeyi reddedenler, öbür tarafta kendi kabilelerine mensub sahte peygamberlere iman ederek irtidâd edenler vardı.<sup>48</sup> Araplar arasında geçmişten beri var olan Kureyş karşılığı yeniden ortaya çıkmıştı. Hedef Medine merkezi hükümetini yıkmak, Kureyş kabilesinin yaklaşık iki asırlık iktidarına son vermektir. Adnânî ve Kahtânî kabile konfederasyonuna mensub Arapların başlatmış oldukları Kureyş karşı isyan hareketi Kureyş ve onun müttefiklerinin de desteği ile ağır bir şekilde bastırıldı.<sup>49</sup> Bu isyan

<sup>41</sup> İbn Hazm el-Endülîsî el-Kurtubî, *Cemheretü Ensabu'l-Arap*, 350-352; Çağatay, *İslâm Tarihi*, 144.

<sup>42</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/123-127.

<sup>43</sup> Mehmet Said Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(ts.), 156-162.

<sup>44</sup> Taberî, *Tarih*, 3/206.

<sup>45</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dinaveri İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. M. İsmail Abdullah Savi (Beyrut: el-Ahyau't-Turasi'l Arap, 1970), 112.

<sup>46</sup> İbn Hazm el-Endülîsî el-Kurtubî, *Cemheretü Ensabu'l-Arap*, 332.

<sup>47</sup> Sa'd Zuğlul Abdulhamid, *fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut: Daru'l-Nahdu'l-Arabiyye, 1975), 318,319.

<sup>48</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1/127-129.

<sup>49</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Tarih*, 3/227-342.

Kureyş'in siyasî iktidarına karşı başkaldıran Araplara pahalıya mal olmuştur. Bu isyanların bastırılmasında mürtet Araplar büyük kayıplar verdiler. Tüm mal varlıklarını kaybettiler. Bütün bu kayıpların yanı sıra Kureyş ve müttetiklerin esir düştüler. Yeniden Müslümanlığı kabul edip Kureyş'in siyasî hâkimiyetin boyun eğmeyi ve bunun bir göstergesi olarak vergilerini(zekât) her yıl Medine merkezi hükümetine göndermeyi kabul ederek canlarını ve namuslarının kurtarmayı başardılar.<sup>50</sup>

Ridde olayları esnasında Kureyş ve müttetikleri ile isyancı Araplar arasında yaşanan bu olumsuzluklar her iki tarafın da unutabilecekleri nitelikte bir durum değildi. Arapların kin güttükleri, kan davalarını unutmadıkları hasımlarına karşı her zaman tetikte oldukları, fırsatını bulduklarında intikam almaktan çekinmedikleri göz önüne alındığından<sup>51</sup> bu isyancı grupların imkân bulduklarında Kureyş'ten intikamlarını alacaklarını düşünmemek Arap sosyolojisi ve kültürü açısından doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Hz. Osman ve sonrasında yaşanan siyasal çatışmalarda bu grupların Kureyş'ten intikam almak için fırsat kolladıklarını söyleyebilir. Hz. Osman'ın şehadeti ve sonrasında yaşanan olayların bu iddiamızı destekler nitelikte olduğunu düşünüyoruz.

## 2.2. Hz. Ömer Dönemi

Hz. Ebu Bekir döneminde isyan hareketine katılan Araplar Suriye ve Irak bölgesinde başlatılan askeri harekâtlara katılmak üzere askere alındılar. Bu sayede hem cihat hareketi başlatılmış hem de Medin merkezi hükümetini olası bir Arap isyanına karşı güvenliği sağlanmıştı. Hz. Ömer dönemiyle birlikte kapsamlı askeri seferler başlatıldı. Bir yandan Suriye, Mısır bölgesine yapılan askeri harekâtlar öbür taraftan Irak bölgesine gönderilen askeri birliklerle büyük fetih hareketleri başlatılmış oldu.<sup>52</sup> Hz. Ömer umumi seferberlik ilan ederek, Araplar kabilelerini nizami askeri birlikler halinde cepheye sevk etti. Bizans karşı Suriye ve Mısır cepheleri, Sâsânîlere karşı da Irak cephesi açıldı. Her iki cephede savaşa orduların çekirdek kadroların mürted Arap kabileleri oluşturuyordu.<sup>53</sup> Hz. Ömer kısa bir süre sonra bu orduları kendi özel kışlalarına yerleştirerek bu bedevi Arapları profesyonel askerlere

---

<sup>50</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 131-149.

<sup>51</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I,318-350.

<sup>52</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II,139-162.

<sup>53</sup> Şibli Numani, *Bütün Yönleriye Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1975), 139-166.

dönüştürdü. Basra, Kûfe ve Fustat ordu karargâhları İslam ordularının ana merkezleri haline getirildi.<sup>54</sup>

Hz. Ömer Arap yarımadasını önce gayr-i müslimlerden arındırdı.<sup>55</sup> Ardında da başta mürted Arap kabileleri olmak üzere tüm Arapları tek çatı altında birleştirerek tek bir amaca yönlendirdi. Göçebe Arapları yerleşik yaşama geçirerek onlara yeni bir meslek kazandırdı. Askere kaydedilen bedevi Araplara maaşa bağlandı. Devlet gelirlerini tek bir elde toplayarak Medine merkezi hükümetin güçlendirdi. Devletin artan gelirlerinin dağıtımında yeni bir model benimsedi. Maaş miktarını belirlerken ölçü olarak Hz. Peygambere yakınlığı ve İslam'daki kıdemi esas aldı.<sup>56</sup> Böylece de Adnânî Kureyş'e mensup muhacirlere ve Hz. Peygamberin akrabalarını öncelik tanıdı. Kureyş'ten sonra ikinci sıraya Kahtânî ensar yazıldı. Maaş dağıtımında Kureyşli muhacir ensarın önüne geçirildi. Hz. Peygamberin akrabası olması nedeniyle Kureyş'in bir kısmına daha fazla maaş ödendi. Hz. Ömer bu uygulaması ile Kureyşli muhacir ve peygamber yakınlarına öncelik tanımıştı.

Hz. Ömer döneminde fethedilen Suriye, Mısır ve Irak toprakları ganimet olarak çoğunluğunu "mürted" Arapların oluşturduğu mukâtileyeye dağıtılmamıştı. Hz. Ömer mukâtilenin kılıçlarını hakkı olan ganimet arazilerini kamulaştırılarak hazine gelir olarak kaydetmişti. Orduya asker olarak kaydolan "mürted" Araplar öncelik sıralamasına göre sınıflandırılmıştı. Kâdisiye savaşına katılan kıdemli birinci grup askerlere "Ehlü'l-eyyam" sonradan katılan ikinci grup daha az kıdemli askerlere de "Revâdif" adı verilmişti. Bu iki grup arasında da maaş farkı söz konusuydu. Askerler 2000 ila 300 dirhem arasında değişen miktarda maaş alıyordu.<sup>57</sup>

Hz. Ömer döneminde divan sistemine kayıtlı asker ve sivil kişiler şu şekilde maaş alırlardı. Abbas b. Abdülmuttalip'e 8.000, Hz. Aişe'ye 12.000, Hz. Peygamber'in diğer eşlerine 10.000, Bedir ehli, Hz. Fatıma'nın çocukları Hasan, Hüseyin, sahabeden Ebû Zer ve Selman'a 5.000, Bedir savaşına katılan kişilerin eşlerine 500 dirhem maaş/ata bağlanmıştır.<sup>58</sup> Bedir ve Hudeybiye sonrasında Müslüman olan erkeklere 4.000, kadınlara 400, Hudeybiye'den sonra Müslüman olan erkeklere 3.000, kadınlara 300, Mekke'nin teslim olmasının ardında İslam'a

<sup>54</sup> İsmail Pırlanta, *Hz. Ömer Döneminde Askeri Teşkilatı*, ed. Ali Aksu (Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 1/534-557.

<sup>55</sup> Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 183-195.

<sup>56</sup> Taberî, *Tarih*, 3/613-619.

<sup>57</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 626-650.

<sup>58</sup> Taberî, *Tarih*, III,613-619



girenler ile Kâdisiye savaşına katılan ve olağanüstü yararlılıklar gösterenlere 2.000, Kâdisiye gazilerinin eşlerine ise 300 dirhem tahsis edilmiştir. Hz. Ömer Kâdisiye zaferinden sonra Müslüman olan erkeklere 300 ila 1.000 dirhem, kadınlara ise 100 dirhem verilmesini emretmiştir. Bu atıyyeler senelik olarak beytülmâl'den ödenirdi, ayrıca fakirler her ay rızık adı altında un yardımını yapılırdı. Ayrıca kölelere ve savaşa katılmayan, şehirlerde oturmayan bedevîlere atıyye verilmezdi.<sup>59</sup>

### 2.3. Hz. Osman Dönemi

Hz. Ömer'in kurmuş olduğu bu mali sistem onun döneminde çok fazla soruna neden olmazken, Hz. Osman döneminde ortaya çıkan siyasal istikrarsızlığın yanı sıra fetihlerin yavaşlamasına bağlı olarak ganimet gelirlerindeki azalmanın beraberinde getirdiği iktisadî buhran, Adnânî Kureyş karşı yeni isyanları da beraberinden getirdi. Hz. Osman'ın maaş dağıtımında Hz. Ömer sisteminin yanı sıra ümeyyeoğullarına daha fazla hazinden pay vermesi, üst düzey bürokrat atamalarından kendi akrabalarına yani Kureyş'e öncelik tanınması,<sup>60</sup> Hz. Ömer'in mukatileye dağıtmadığı<sup>61</sup> Irak'ın verimli topraklarını (sevâd) kamu arazisi olmaktan çıkarıp Kureyş'in ileri gelenlerine iktâ olarak dağıtması<sup>62</sup>, Kureyş karşıtı yeni bir hareketin fitilini ateşledi. Askerler arasında yaşanan ekonomik sıkıntılar Kûfe merkezli askeri bir isyan hareketini tetikledi.<sup>63</sup>

Kûfe askeri karargâhına yerleştirilen bedevi Arapların büyük çoğunluğu Kahtânî kabile federasyonuna mensup kabilelerden oluşuyordu.<sup>64</sup>Sâsânîlere karşı başlatılan askeri

<sup>59</sup> Mustafa Fayda, "II. Bölüm Râşit Halifeler Döneminde İdarî, Dinî, Askerî, Adlî ve Ekonomik Durum: II. İktisadî Durum", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 2/451-455.

<sup>60</sup> İbn Kuteybe, *el-Maariif*, 83,84; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Kitâbu'l-Cümel Min Ensâbi'l-Eşraf*, thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 6/133-137; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/168,169; Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zeheb*, 2/332-334; Muhammed Abid Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi yayıncılık, 1997), 362,363; Âdem Apak, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti* (İstanbul: İnsan yayınları, 2003), 140,141; Âdem Apak, "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Usul İslam Araştırmaları* 4 (Aralık 2005), 160; Mustafa Demirci, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyo-ekonomik Boyutları", *İslamiyyat* 7/1 (2004), 165,166; Murat Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Katline Sessiz Kalınan Halife Hz. Osman* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 318,319.

<sup>61</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 370,371.

<sup>62</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 381,382.381-382

<sup>63</sup> Fayda, "İslâm Tarihi ve Medeniyeti", 2/268,269.

<sup>64</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 394,395; Taberî, *Tarih*, 4/48; Yakut Şihabuddin Ebi Abdullah b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Daru Sadır, 1957), 4/492; Tahsin Koçyiğit, *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında (H. 1-41 /M. 622-661) İskân* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 288,289.

harekâtlarda en ön safta savaşmalarına rağmen Kureyş mensup kişilere göre daha az maaş alıyorlardı. Üstelikte kılıçlarının hakkı olan Irak'ın verimli toprakları (sevâd) kendilerine dağıtılmamış,<sup>65</sup> Hz. Osman döneminde ashabın bazılarına iktâ<sup>66</sup> olarak verilmiştir. Hz. Osman tarafından Kûfe'de Sa'd b. Ebî Vakkas, Zübeyr b. Avvâm, Adıyy b. Hâtim et-Tâî, , Abdullah b. Mes'ûd Ebû Musa el-Eş'arî, Ammâr b. Yâsir, Eş'as b. Kays, Said b. Zeyd, Zübeyr b. Avvâm, Cerîr b. Abdullah el-Becelî, Habbâb b. Eret Talha b. Ubeydullah'a iktâ olarak<sup>67</sup> verilen sulu, zengin ve verimli araziler ordu mensuplarının tepkisine neden oldu. Öyleki Ümeyyeoğulları Sevâd'ı Kureyş'in bahçesi gibi görmeye başlamıştı. Kufe valisi Ümeyyeli Said b. el-Âs'ın bir toplantıda söylemiş olduğu “Sevâd (Irak toprakları) Kureyş'in çiftliğidir. Onların bahçesidir.” şeklindeki söz, o esnada orada bulunan ve çoğunluğunu Kahtânî kabile konfederasyonuna mensup Irak'ın fatihi Kûfeli mukâtilenin tepkisine neden olmuş, askerler bu tepkilerini çok sert bir şekilde ortaya koymuşlardı.<sup>68</sup>

Hz. Osman'ın katline giden yolun en önemli kilometre taşlarından birisi de şüphesiz Kureyş'in sahip olduğu siyasî ve iktisadî gücüne karşı duyulan öfkeydi. Kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre Hz. Osman Hz. Ömer dönemi uygulamalarını devam ettirirken bir de buna yakın akrabalarını ilave etmiş, onlara devlet hazinesinden bolca atıye vermiştir. Bu bağlamda Mervan b. Hakem'e Afrika ganimetlerinden 150.000<sup>69</sup>, damatları Hâris b. Hakem b. Mervan'a 3.000, Abdullah b. Hâlid'e 3.000 ila 4.000, adı geçen kişinin yakınlarına da 100.000 dirhem verdiği yönünde rivayetler söz konusudur.<sup>70</sup>

Bazı klasik İslâm tarihi kaynaklarında yer alan bilgilere göre; Sa'd b. Ebî Vakkas'ın Akîk'a denilen bölgede balkonlu, yüksek tavanlı geniş avlusu olan bir evi bulunduğu, miras olarak 250.000 dinar servet bıraktığı, Zeyd b. Sâbit'in varislerine altın ve gümüş külçelerin yanı sıra 100.000 dinar değerinde ekilebilir arazi bıraktığı, Abdullah b. Mes'ûd öldüğünde miras olarak 90.000 miskal ağırlığında nakit altın, pekçok köle, hayvan ve ticaret malı yanı sıra Irak bölgesinde Râzân denilen bir mevkide ev bıraktığı, Habbab b. İrs Kureyş'in Mekke'de işkence

<sup>65</sup> Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, 7-36.

<sup>66</sup> İktâ: Mülkiyeti kamuya ait bir arazinin vergi ödeme karşılığında kullanım hakkının bir başka şahsa verilmesi. Daha fazla bilgi için bk. Mustafa Demirci, “İktâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/43-47.

<sup>67</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 282,283.

<sup>68</sup> Taberî, *Tarih*, 4/318.

<sup>69</sup> Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Kitâbu'l-Cümel Min Ensâbi'l-Eşrâf*, thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 6/132.

<sup>70</sup> Ebu Zeyd Ahmet b. Sehl el-Belhi Makdisi, *Kitabu'l Bed' ve't-Tarih* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 5/200,201.

ettiği zayıf Müslümanlardan olduğu ve yoksul olarak yetişmesine rağmen ölüm döşeğindeyken servetinin bulunduğu yeri söylediği, söylediği yerde içinde 40 bin dinar altın bulunan bir sandık bulunduğu, Amr b. el-Âs öldüğünde geride varislerine 325 bin dinar, bin dirhem, Mısır’da sahip olduğu topraklardan sağladığı yıllık 200 bin dinarlık gelir bıraktığı Mısır’da Vahat adı verilen yerdeki bu toprağın değerinin 10 bin dirhem olduğu, Mikdâd b. Esved Mekke döneminde yoksul kimselerden biri olduğu, ancak Medine’ye hicret ettikten sonra geçen süre içinde bir ev yaptığı, içini dışını kireçle sıvadığı, evin üzerine balkonlar yaptırdığı, Ya’la b. Munye’nin öldüğü zaman geride mirasçılarına 1500 dinar, birçok alacak ve 1000 dinar değerinde bir akar bıraktığı<sup>71</sup>, Abdurrahman b. Avf Medine’ye göç ettiğinde her şeyini Mekke’de bıraktığı, ticaret yoluyla büyük kazanç sağladığı ve kısa sürede Medine’nin zenginleri arasında girdiği,<sup>72</sup> öldüğünde Bedir savaşına katılan sahâbeye dağıtılmasını vasiyet ettiği paradan o gün hayatta kalan 100 sahâbenin her birisine 400 dinar verildiği ve sahip olduğu kölelerden 31 kişiyi bir günde azat ettiği bol miktârda mal bıraktığı,<sup>73</sup> öyle ki bu malların bir kısmı insanların eline yoracak kadar baltalarla parçalanan altınlar olduğu<sup>74</sup>, vasilerine Baki’de çobanlar tarafından otlatılan 3000 koyun<sup>75</sup>, ayrıca 1000 deve ve 100 at bıraktığı<sup>76</sup>, dört hanımından birisini değeri 80 bin dinar olan bir malın çeyreği karşılığında anlaşarak boşadığı<sup>77</sup>, Medine’de geniş bir ev bıraktığı, servetini yaklaşık olarak 320 bin dinar olarak hesaplandığı<sup>78</sup>, Hz. Osman öldürüldüğünde hazinedarının yanında 30 milyon 500 bin dirhem ve 150 bin dinar bulunduğu, Rebeze bölgesinde bin devesinin olduğu, 100 bin dinar zekât geliri ve Vadilkurâ, Huneyn ve başka yerlerdeki topraklarının değeri 100 bin dinar olduğu, varislerine pek çok at ve deve bıraktığı ve Medine’de yedi evi olduğu<sup>79</sup> rivayet edilmektedir.<sup>80</sup>

Kureys’in İslâm öncesinde ve sonrasında artarak devam eden siyasî ve iktisadî gücünün şüphesiz diğer Arapların kıskançlığına ve husumetin neden olmuş olabileceğini değerlendiriyoruz. Hz. Osman’ın son altı yıllık iktidarında ortaya çıkan siyasî ve iktisadî kriz

<sup>71</sup> Mes’ûdî, *Mürûcû’z-Zeheb*, 12/332,333.

<sup>72</sup> Muhammed b. Sa’d b. Meni el -Haşimi el-Basri İbn Sa’d, *et-Tabakâtü ’l-Kübrâ* (Beirut: Daru Sadır, 1957), 3/136.

<sup>73</sup> İbn Kuteybe, *el-Maarife*, 104.

<sup>74</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/150.

<sup>75</sup> Mes’ûdî, *Mürûcû’z-Zeheb*, 2/333.

<sup>76</sup> Ebu’l Fida İsmail İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n Nihaye* (Dimeşk-Beyrut: Daru’l İbn-i Kesir, 2007), 7/307.

<sup>77</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/150.

<sup>78</sup> Mes’ûdî, *Mürûcû’z-Zeheb*, 3/333.

<sup>79</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/85; Mes’ûdî, *Mürûcû’z-Zeheb*, 2/332.

<sup>80</sup> Daha fazla bilgi için bk. Kerem Çavuşlu, *Hâricîliğin Doğuşuna Etki Eden İktisadî Arka Plan* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 154-161.

Kureyş karşıtlarının eline kaçırılmayacak bir fırsat vermişti. Bu süreçte ortaya çıkan askeri isyan Adnânî kabile konfederasyonuna bağlı Kureyşli halife Hz. Osman'ın ölümüyle sonuçlanmıştı.

#### 2.4. Hz. Ali Dönemi

Hz. Osman'ın katlinin ardından Kureyşli sahabeden Hz. Ali, Zübeyr ve Talha halife adayı olarak öne sürülmüş, diğer ikisini adaylıktan çekilmeleri üzerine isyancı mukâtile Hz. Ali'yi emîrû'l-müminin olarak seçmişti.<sup>81</sup> O günkü siyasî koşullar gereği mukâtile yine de Kureyşli birinin halife olması konusunda anlaşmış oldukları görülmektedir. Kureyş'in siyasî hâkimiyetine karşı olunmakla birlikte yine de bu kabileye rakip olabilecek güçte bir siyasî oluşumun bulunmadığını görüyoruz. Bu tercih bir zorunluluktur. Kureyş'in sahip olduğu siyasî güçle rekabet edebilecek bir başka siyasî oluşum olmadığı için isyancı mukâtile böyle bir karar vermiş olabilir. Tahkim sonrası değişen siyasî dengeler sonucu siyasî ve askerî bir güç olarak ortaya çıkan Harûrâ hareketi<sup>82</sup> bir süre sonra Kureyş'in siyasî gücüne karşı rakip olarak bir oluşum içine girdiğine tanık oluyoruz.

Hz. Ali'nin imametinin/hilâfetinin meşruiyeti kısa süre içerisinde Kureyş'in ileri gelenlerinin tarafından tartışmaya açıldı. Kureyşli Zübeyr, Aişe ve Talha'nın başını çektiği bir grup Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmadığı onları koruduğu gerekçesiyle Basra ordusunu harekete geçirerek bir isyan başlattılar.<sup>83</sup> Bu isyana Şam valisi aynı zamanda bir Kureyşli olan Muaviye b. Ebî Süfyân'ın da örtülü olarak destek verdiğini söyleyebiliriz. Basra ordusu Hz. Ali'yi emîrû'l-müminin olarak kabul etmeyerek, onun görevlendirdiği valiyi azlettiler.<sup>84</sup> Kûfe ordusu Hz. Ali'nin göndermiş olduğu valiyi karargâha sokmamış, Kahtânî Ebû Musa el-Eş'arî'nin valiliğinde ısrar etmişlerdi. Basra ordu isyanın karşı askeri harekât düzenlemek isteyen Hz. Ali'ni askeri yardım talebine olumsuz yanıt vermişlerdi<sup>85</sup>. Bu savaş Kureyş'in kendi içindeki iktidar mücadelesine dönüşmüştü. Kahtânîler bu mücadelenin dışında kalmak istemişlerdi. Ancak Hz. Ali'nin yoğun ikna çabaları sonucunda Kûfeliler bir miktar asker göndermeyi kabul etmişlerdi.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/178.

<sup>82</sup> Taberî, *Tarih*, 5/64-66.

<sup>83</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, 2/357-359.

<sup>84</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud ed-Dînaverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, thk. Ömer Faruk el-Hubba' (Beyrut Lübnan: Şirketü Dâru'l Erkam b. Ebî Erkam, ts.), 140.

<sup>85</sup> İbü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih* (Beyrut: Daru Sadır, 1965), 3/231.

<sup>86</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/18,182.

Cemel sonrasında yaşanan Sıffın muharebesi ve ardından yaşanan hakem olayı ile birlikte Arapların kahir ekseriyeti Kureyş'in kendi içindeki iktidar mücadelesinde tarafsız kalmayı tercih etmişlerdi. Sıffın ve tahkim olayı sürecinde Kahtânîlerin yine önemli bir rol üstlendiklerini görüyoruz. Kahtânî kabile konfederasyonuna mensup Yemenli kabile şefi Eş'as b. Kays'ın tahkim giden süreçte ve Kahtânî Ebû Musa el-Eş'arî'nin hakem tayin edilmesinde oynadığı rolün önemli olduğunu düşünüyoruz.<sup>87</sup> Basra ve Kufe ordusuna mensup askerlerin Sıffın savaşında ve tahkim olayında Kureyş'in iktidar mücadelesinde tarafsız kalmayı tercih ettiklerini ve Hz. Ali'yi Muaviye'ye karşı yalnız bıraktıklarını görüyoruz. Hatta bir grup asker anlaşma metni imzalanırken Eş'as'ın da etkisi ile Hz. Ali'nin emîrû'l-mümîn'in ünvanını kullanmasına izin vermemekle onu hilafet görevinden azlediler.<sup>88</sup>

Adnânî Amr ve Kahtânî Ebû Musa hakem tayin edildiler. Kahtânî Ebû Musa el-Eş'arî Hz. Ali'yi görevden azlederken Adnânî Amr b. el-As Muaviye'yi emir olarak ilan eder.<sup>89</sup> Bu olay bize Kahtânî-Adnânî iktidar mücadelesinin yeniden ortaya çıktığını göstermektedir. Her ne kadar Kahtânîler yeni bir aday çıkarmamış olsalar da Kureyşli birinin emirliğine de karşı olduklarını bu şekilde ortaya koymuşlardır.

### 3. Tarihsel Kureyş Karşıtlığının Hâricîliğin İmamet/ Hilâfet Anlayışına Etkisi

Hakem olayı sonrasında Tahkim'e karşı çıkarak Hz. Ali'nin ordusunda ayrılan ve Harûrâ'ya çekilen bir grup asker yeni bir oluşum içine girer.<sup>90</sup> Geçmişten beri Kureyş'in iktidarına karşı bir tavır sergileyen Arapların siyasî ve askerî bir güç olarak ortaya çıktığına tanık oluyoruz. Cemel, Sıffın ve hakem olayı ile kendi içinde iktidar mücadelesini giren Kureyş kabilesine karşı üçüncü bir güç olarak ortaya çıkan ve muhalifleri tarafından kendilerine Hâricîler adı verilen bu grup<sup>91</sup> siyasî olarak yeni bir anlayış geliştirdiler. İslam öncesi ve sonrasında kendilerine dayatılan Kureyş hâkimiyetine karşı geçmişten gelen isyan ve itiraz Haricilik hareketi ile yeni bir kimlik kazanmaya başlamıştır.<sup>92</sup> Tahkim sonrasında Hz. Ali'yi savaş meydanında terk ederek Harûrâ'da kamp kuran daha sonraları muhalifleri tarafında Hâricîler diye isimlendirilecek olan bu askerî ve siyasî oluşum mensupları yöneticinin Kureyşli

<sup>87</sup> Taberî, *Tarih*, 5/49-51.

<sup>88</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/189.

<sup>89</sup> Dînaverî, *el-Ahbâru't tıvâl*, 181-183.

<sup>90</sup> Mes'ûdî, *Mürücû'z-Zeheb*, 2/395.

<sup>91</sup> İbn Esîr, *el-Kâmil*, 3/326-328.

<sup>92</sup> Muharrem Akoğlu, "Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mutezile İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (Şubat 2007), 320.

olma şartını kaldırarak Kureyşli olmayan Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi başlarına “emîrül-müminîn” tayin ettiler.<sup>93</sup>

Hâricîlerin imamet/hilafet konusundaki “Halîfe seçimle başa geçmelidir. Müslümanların halfesinin Kureyş'ten olması zorunlu değildir. Liyakat ve takva sahibi, Hâricî düşüncüyü benimseyen herkes Müslümanların ittifakı ile halîfe seçilebilir” şeklindeki görüşleri<sup>94</sup> Sıffîn ve Tahkim olayı sonrası gelişmiş bir düşünce olmadığı, aksine geçmişten gelen Kureyş karşıtlığının bir tezahürü olduğunun düşünüyoruz. Kusay b. Kilâb sonrası ortaya çıkan Kureyş hâkimiyetinin<sup>95</sup> Hz. Peygamber sonrasında giderek güçlendiğini, bu gücün başta Kahtânîler olmak üzere diğer Arap kabilelerini ciddi bir şekilde rahatsız ettiğini, İslam öncesi ve sonrasında yaşanan Kureyş karşıtı eylemler bize göstermektedir.

Kusay b. Kilâb ile birlikte Mekke yönetiminin Kahtânî Huzâa kabilesinin elinden alınarak Adnânî hâkimiyetine geçmesi iktidar mücadelesinin dönem noktası olarak kabul edilebilir. Bu mücadele aynı zamanda Kureyş karşıtlığının da başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Kureyş'in sahip olduğu siyasî ve iktisadî güç zaman içinde Araplar arasında kıskançlık ve husumete dönüştüğünü söylenebilir. Fil olayında Kahtânîlerin Ebrehe'nin ordusunda yer almaları, Sakîf kabilesinin Ebrehe'ye vermiş olduğu destek<sup>96</sup>, Kâbe ile gönül bağı olan Arap kabilelerinin Kureyş'i bu olayda yalnız bırakması<sup>97</sup>, Ficar savaşları<sup>98</sup>, Hz. Peygamber daha hayatta iken ortaya çıkan sahte peygamberler<sup>99</sup>, onun vefatının ardından Kahtânî Hazreç kabilesinin kendi içinde birini emir seçip bunda ısrar etmesi<sup>100</sup>, Hz. Ebu Bekir'in hilafetine karşı ortaya çıkan ridde olayları, Kureyş ve müttelikleri ile isyancı kabilelere arasında yaşanan silahlı mücadele gibi hadiseler<sup>101</sup> bu tarihi Kureyş karşıtlığına örnek olarak verilebilir.

Kureyş karşıtlığının Hz. Ebu Bekir sonrasında diğer halifeler döneminde de artarak devam etmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Hz. Ömer'in özellikle ridde olaylarına katılmış olan

<sup>93</sup> Dînaverî, *el-Ahbâru't tıvâl*, 187-189.

<sup>94</sup> Ebu'l Hüseyin Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'n Nahda, 1950), 1/189; Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü Dari'l Turas, 1937), 73; Ebu'Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil (Kahire, 1968), 1/112.

<sup>95</sup> İbn Hişam, *es-Sire*, 1/130-133.

<sup>96</sup> İbn İshak, *Sîretü İbn İshâk*, 38-44.

<sup>97</sup> İbn Hişam, *es-Sire*, 1/44-54.

<sup>98</sup> İbn Hişam, *es-Sire*, 1/195-198.

<sup>99</sup> Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb*, 2/303.

<sup>100</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/123.

<sup>101</sup> İbn Esîr, *el-Kâmil*, 2/336-384.

Arapları askere alması, onları Basra, Kufe ve Fustat gibi karargâhlarda mecburi ikamet tabii tutması,<sup>102</sup> bedevi Araplar arasında askerliği meslek haline getirmiş olması,<sup>103</sup> atâ/maaş düzeninde bu kişilere Kureyş mensup olanlara verdiği maaşa nazaran daha az ata vermesi<sup>104</sup>, kılıçlarının hakkı olan verimli Irak (sevâd) arazilerinin mukatileye dağıtılmayarak Medin Merkezi Hükümetin hazinesine irat kaydedilmesi<sup>105</sup> gibi mali politikaların Kureyş karşıtı Arapların kin, öfke ve husumetlerini artırmış olabileceği kanaatindeyiz.

Hz. Ömer döneminde bu karşıtlığın eyleme dönüştüğünü görmesek de bu öfke ve husumetin Hz. Osman'ın son altı yıllık iktidarı sürecinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Hz. Osman döneminde ortaya çıkan siyasal istikrasızlık ve bunun beraberinde getirdiği ekonomik kriz en fazla Kureyş karşıtı askerleri etkilediği söylenebilir. Hz. Osman'ın izlediği mali politikalar, Kureyş'in ileri gelenlerine yapmış olduğu mali yardımlar<sup>106</sup>, mukâtîlenin hakkı olan Irak'ın verimli topraklarının bir kısmının (sevâd arazileri) Kureyş'in ileri gelenlerine iktâ olarak verilmesi<sup>107</sup> Kureyş karşıtı mukâtîle arasında ciddi rahatsızlıklara neden oldu. Bu rahatsızlık zaman içinde askeri bir isyana dönüşerek Hz. Osman'ın katli ile sonuçlandı.

Hz. Ali'nin halife seçilmesinin ardında ortaya çıkan Kureyş'in kendi içindeki iktidar mücadelesi, Kureyş karşıtı Arapların bir kısmının bu mücadelede tarafsızlığı tercih etmesi, özellikle de Hz. Ali'nin ordusunda bulunan askerlerin bir kısmının onun ordusunda ayrılarak Harûrâ'ya çekilmesi ve Kureyş'in iktidarına karşı yeni bir iktidar anlayışı geliştirerek Kureyşli olmayan birini kendilerine emir seçmeleri bu karşıtlığın bir sonucuydu diyebiliriz.<sup>108</sup> Bu nedenle de Haricilik olarak tanımlanan ve İslâm'ın erken döneminde Kureyş iktidarına bir alternatif olarak ortaya çıkan bu hareketin ortaya attığı imamet/hilafet anlayışının, Kureyş iktidarına karşı duyulan tepkinin bir tezahürü olduğunu tahmin ediyoruz.

## SONUÇ

Kusay b. Kilâb ile başladığını düşündüğümüz Adnânî-Kahtânî mücadelesinin, Hz. Peygamber sonrası yaşanan olayları da etkilemiş olabileceğini değerlendirilmektedir. Bu

<sup>102</sup> Taberî, *Tarih*, 3/579-598, 4/40-40,104-11.

<sup>103</sup> Hamdi Ahmed Ebu Hamdiyye, *el-İdaretü's Siyasiyye fi Ahdi Emiri' Müminin Ömer b. Hattab* (Ürdün: Daru'l Ulum, 2009), 152-157.

<sup>104</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 629-650.

<sup>105</sup> Taberî, *Tarih*, 3/579-590; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, 26-35.

<sup>106</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, 2/332,33.

<sup>107</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 391,392.

<sup>108</sup> Akoğlu, *Cahiliyye Arap Kültürü'nün Mezheplerin Doğuşuna Etkisi*, 114.

mücadelelerin siyasî, sosyal, kültürel, dinî ve iktisadî yönleri birlikte ele alındığında, bu durumun Hz. Peygamber sonrasında ortaya çıkan imamet/hilafet anlayışını da etkilemiş olabileceği düşünülmektedir.

İslâm öncesi dönemde başlayan ve daha sonraları güçlenerek devam eden Adnânî-Kahtânî mücadelesinin Kureyş üzerinden ortaya çıktığına inanılmaktadır. Kusay b. Kilâb'la birlikte Kureyş kabilesinin Mekke'de siyaset sahnesine çıkmasıyla bu çatışmanın ilk belirtilerinin de gün yüzüne çıktığı anlaşılmaktadır. Kusay b. Kilâb'a kadar Mekke yönetimini elinde tutan Kahtânî Arap kabileleri bu tarihten sonra iktidarı Adnânî Kureyş kabilesini bırakmak zorunda kalmışlardı. Kâbe'nin varlığı ile Araplar arasında büyük bir öneme haiz olan Mekke, bölgenin ibadet merkezi haline gelmişti. Hz. İbrahim'in tebliğ etmiş olduğu Hanîf dinine mensup Arapların, her yıl haram aylarda ziyaret ettikleri Kâbe'nin hizmetinin Kureyş'e geçmesi ile birlikte Hicaz bölgesinde yeni bir dönem başlamış oldu. Kureyş hâkimiyetine dayalı bir yönetim anlayışı Araplar arasında kısa süre içinde kabul görmeye başladı.

Kureyş'in zaman içinde elde ettiği bu siyasî, sosyal, dinî, kültürel ve iktisadî güç bir süre sonra Arap kabileleri arasında kıskançlığa ve husumete neden olduğu söylenebilir. Kureyş kabilesinin sahibi olduğu bu gücü istismar etmesi bu husumeti daha da artırdı. Ancak zamanla Kureyş'in ileri gelenlerinin ferasetli tutumları sayesinde bu tepki azaltılmaya çalışılmıştır. Kureyş'in siyasî ve iktisadî alandaki kabiliyetleri onların gücünün zamanla pekiştirdi. Kâbe hizmeti üzerinden bölgenin siyasî ve ticarî gücünü ele geçiren Kureyş, Hz. Peygamberden sonra bu gücü daha ileri bir noktaya taşımayı başardı.

Hz. Peygamberin vefatı sonrasında Hz. Ebû Bekir'in halîfe seçilmesi, ardından gelen halifelerin Kureyş kabilesine mensup olması bu gücün yeniden ortaya çıktığını göstermektedir. Medine'nin yerli halkı olana Kahtânî Hazreç kabilesinin itirazına rağmen Hz. Ebû Bekir'in halife olması, ardından da Hz. Ömer'in tayin edilmesi ve Hz. Ömer'in kurduğu şura üyelerinin Kureyş kabilesine mensup kişilerden meydana geldiği de düşünüldüğünde, geçmişte yaşanan tüm bu olayların Kureyş'in gücünü nasıl pekiştirdiğini daha iyi anlamamıza yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Hz. Osman döneminde Kureyş'in ulaştığı siyasî ve iktisadî gücün zaman içinde Medine, Basra, Kufe ve Fustat gibi şehirlerde yaşayan Araplar arasında rahatsızlığa neden olduğunu görmekteyiz. Bu rahatsızlık bir süre sonra askerlerin yaşadıkları karargâhlarda bir isyan hareketine dönüştü. Bu askerî isyan Hz. Osman'ın şehadeti ile sonuçlandı. İsyancıların Hz. Ali'yi halife olarak tayin etmeleri önce Kureyş içinde tepkilere neden oldu. Hz. Ali'ye ilk tepki



Kureyş'in ileri gelenlerinden geldi. Cemel ve Sıffın savaşları Kureyş'in kendi içindeki iktidar mücadelesine dönüştü. İktidarı ele geçiren Kureyş bunu kendi aralarında paylaşma gayretine düştü. Kureyş'in kendi içinde başlattıkları iktidar mücadelesi başta Kahtânî olmak üzere diğer kabilelerin bu çatışmada tarafsız kalmalarına neden oldu. Sıffın sonrasında yaşanan hakem olayında ortaya çıkan tartışmalar yeni bir süreci de beraberinde getirdi.

Kureyş'in ele geçirdiği siyasî ve iktisadî güçten rahatsızlık duyan bir grubun hakem olayını bahane ederek Hz. Ali'nin ordusunda ayrılması ile hilâfet konusunda yeni bir anlayışın ortaya çıktığına tanık olmaktayız. Hz. Ali'nin ordusundan ayrılarak Harûrâ'ya çekilen ve daha sonraki süreçte muhalifleri tarafından Hâricîler diye tanımlanan bu grup, Kureyşli olmayan bir kişiyi kendilerine imâm seçerek yeni bir tartışmayı da başlatmış oldular.

İmâmet/hilâfetin Kureyş'e ait bir hak olmadığı, liyakat ve takva sahibi olan her Müslümanın imâmet/halife olabileceği düşüncesi bu süreçte gündeme getirilmiş oldu. Kureyş'in İmâmet/hilâfetin kendilerinin hakkı olduğu iddiasına karşın gündeme getirilen bu karşıt düşüncenin köklerinin geçmişte aranması gerektiği değerlendirilmektir. Hâricîlerin savundukları imâmet/hilâfet düşüncesinin temelinde Kusay b. Kilâb ile başlayan Adnânî-Kahtânî iktidar mücadelesinin yattığını düşünmekteyiz.

## KAYNAKÇA

Abdulhamid, Sa'd Zuğlul. *fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. Beyrut: Daru'l-Nahdu'l-Arabiyye, 1. Basım, 1975.

Akarsu, Murat. *Kabile Bürokrasisi ve Katline Sessiz Kalınan Halife Hz. Osman*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2015.

Akoğlu, Muharrem. "Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mutezile İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (Şubat 2007), 317-339.

Apak, Âdem. *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*. İstanbul: İnsan yayınları, 1. Basım, 2003.

Apak, Âdem. "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Usul İslam Araştırmaları* IV (Aralık 2005), 158-170.

Ateş, Ali Osman. "Kusay b. Kilâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/460-461. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2002.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir. *el-Fark beyne'l Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Mektebetü Dari'l Turas, 1937.

Baş, Mustafa. *İslâm'ın Doğu Döneminde Hicaz Bölgesinde Yahudilik ve Hıristiyanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 1999.

Bekri, Ebu Ubeyd el-. *Cahiliyye Arapları*. çev. Levent Öztürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Kitâbu'l-Cümel Min Ensâbi'l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996.

Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Ömer Enis et-Tabba'. Beyrut: Müessesetü'l Maarife, 1967.

Cabiri, Muhammed Abid. *İslam'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi yayıncılık, 1997.

Çağatay, Neşet. *Başlangıçtan Abbasilere Kadar (Dini-İçtimai-İktisadi-Siyasi Açıdan) İslâm Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1993.

Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Demirci, Mustafa. "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyo-Ekonomik Boyutları". *İslamiyyat VII/I* (2004), 155-170.

Demirci, Mustafa. "İktâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/43-47. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Dînaverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud. *el-Ahbâru't-Tivâl*. thk. Ömer Faruk el-Hubba'. Beyrut Lübnan: Şirketü Dâru'l Erkam b. Ebî Erkam, 1. Basım, ts.

Ebu Hamdiyye, Hamdi Ahmed. *el-İdaretü's Siyasiyye Fi Ahdi Emiri' Müminin Ömer b. Hattab*. Ürdün: Daru'l Ulum, 1. Basım, 2009.

Esad, Mahmut. *İslam Tarihi, Tarih-i Dini İslâm*. ed. A.L Kazancı-Osman Kazancı. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

Eş'arî, Ebu'l Hüseyin Ali b.İsmail. *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n Nahda, 1950.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-. *Ahbâru Mekke*. thk. Rüşdi Salih Melhase. 2Cilt. Mekke: Daru's-Sekafe, 3. Basım, 1996.

Fayda, Mustafa. *H. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1989.

Fayda, Mustafa. "II. Bölüm Râşit Halifeler Döneminde İdarî, Dinî, Askerî, Adlî ve Ekonomik Durum: II. İktisadî Durum". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. 2/433-455. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.

Günaltay, M. Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2006.

Günaltay, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Hamevî, Yakut Şihabuddin Ebi Abdullah b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-Büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1957.

Hatipoğlu, Mehmet Said. "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23(ts.), 121-213.

İbn Esîr, İbû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Tarih*. 9 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1965.

İbn Habib, Ebu Ca'fer Muhammed. *Kitabu'l-Munammak fi ahbari Kureyş. thk.* Ahmed Faruk Hurşid. Beyrut: kütü, 1405.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: Maarif Basımevi, 1. Basım, 1954.

İbn Hazm el-Endülîsî el-Kurtubî. *Cemheretü Ensabu'l-Arap*. Beyrut Lübnan: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1. Basım, 1983.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. 4 Cilt. Mısır: Matbatü Mustafa, 1. Basım, 1936.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr El-Muttalibî El-Kureşî El-Medenî. *Siretü İbn İshâk el-müsemma bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-meb'ass ve'l-meğâzî*. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1. Basım, 1981.

İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail. *el-Bidaye ve'n Nihaye*. 20 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Daru'l İbn-i Kesir, 1. Basım, 2007.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dinaveri. *el-Maârif*. thk. M. İsmail Abdullah Savi. Beyrut: el-Ahyau't-Turasi'l Arap, 1970.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni el -Haşimi el-Basri. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1. Basım, 1957.

Kallek, Cengiz. *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2000.

Kavakcı, Yusuf Ziya. *Hisbe Teşkilatı Bir İslâm Hukuk ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluş ve Gelişimi*. Ankara: Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler, 1. Basım, 1975.

Kaya, Büşra Sıdıka. *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Eman*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2020.

Koçyiğit, Tahsin. *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında (H. 1-41 /M. 622-661) İskân*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.

*Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 3. Basım, 2009.

Makdisî, Ebu Zeyd Ahmet b. Sehl el-Belhi. *Kitabu'l Bed' ve't-Tarih*. 6 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.

Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. ed. Yusuf Esad Dağır.,2 Cilt. Beyrut: Daru'l Endülüs, 1385.

Numanî, Şibli. *Bütün Yönleriye Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. çev. Talip Yaşar Alp. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1975.

Pırlanta, İsmail. *Hz. Ömer Döneminde Askeri Teşkilatı*. ed. Ali Aksu. 1/533-557. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

Şehristânî, Ebu'Feth eş-. *el-Milel ve'n Nihal*. thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil. I-III Cilt. Kahire, 1968.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. 9 Cilt. Kahire: Daru'l Maarif, 1961.

Üçok, Bahriye. *İslam'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

Ya'kûbî, Ebü Ya'kub. *Târîhu'l-Ya'kubî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.

---

# ABBÂSÎ ŞİİRİ\*

## ABBASI POETRY

**Yazar: Betül Hüseyin Hamûd Mübâreki\*\***

**Çeviren: Öğr. Gör. Dr. İbrahim Aydın**

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

ibrahimaydin@osmaniye.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1006-2067

**Atf Gösterme:** AYDIN, İbrahim, "Abbasi Şiiri." *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2023, (13) s. 209-224

---

Geliş Tarihi:

3 Ağustos 2023

Kabul Tarihi:

13 Ekim 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Bu çalışma, Abbâsî dönemi toplumunun özelliklerini tespit etmeyi ve ister geleneksel ister yenilikçi olsun en önemli şiirsel amaçlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm "*Abbâsî dönemde toplumun özellikleri*", ikinci bölüm ise "*Abbâsî şiirinin amaçları*" başlığını taşımaktadır. Çalışmada birçok sonuca ulaşılmış olup bunların en önemlileri şunlardır: Abbâsî döneminde bazı şairler arasında çeşitli ve birbiriyle çelişen şiir akımlarının ortaya çıkmasına katkıda bulunan etkenlerden en önemlileri şû'ûbiye (popülizm), kültür çeşitliliği ve Arapların diğer milletler ve halklarla karışması, Abbâsî toplumundaki köklü değişimlerin eğlence ve maskaralığın yaygınlaşması başta olmak üzere doğrudan Arap şiiriyle ilişkilendirilmesi ve Abbâsî toplumunun fertleri arasında sınıfsal farklılıkların ortaya çıkmasıdır. Şehir mersiyeleri (ağıtları), Abbâsî şiirinin en belirgin yenilikçi konularından biri olmuştur. Çünkü şairler, şehirlerin yıkılışına ve harap oluşlarına tanık olduklarında üzüntü ve acı çekmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Abbâsî Dönemi, Abbâsî Toplumunu, Abbâsî Şiiri.

**Abstract:** This study aims to identify the characteristics of the Abbasid period society and to reveal its most important poetic aims, whether traditional or innovative. This study consists of two parts: The first part is titled "Characteristics of society in the Abbasid period", and the second part is titled "The aims of Abbasid poetry". Many conclusions have been reached in the study, the most important of which are as follows: The most important factors that contributed to the emergence of various and contradictory poetry movements among some poets in the Abbasid period were Shu'ûbiyya (populism), cultural diversity and the mixing of Arabs with other nations and peoples, the radical changes in the Abbasid society, the emergence of entertainment and antics. especially its widespread use, its direct association with Arabic poetry, and the emergence of class differences among the members of the Abbasid society. City elegies have been one of the most distinctively innovative themes of Abbasid poetry. Because poets felt sadness and pain when they witnessed the destruction and destruction of cities.

**Key Words:** Abbasid Period, Abbasid Society, Abbasid Poetry.

---

\* Bu makale, *el-Mecelletu'l-Elektroniyeye eş-Şâmîle Mute'addidetu't-Tahassusât* isimli elektronik derginin 2020 Yılı Nisan Ayı 23. Sayısında "*eş-Şi'ru'l-Abbâsî*" başlığıyla 23 sayfa olarak yayımlanmıştır. Çeviride anlam akışını sağlamak için orijinal makalede olmayan bazı eklemelere tarafımızca yer verilmiş ve bunlar parantez içinde gösterilmiştir. Dipnot ve kaynakça *İsnat Atf Sistemi*'ne göre yine tarafımızca düzenlenmiştir.

\*\* Prof. Dr., Jazan Üniversitesi Öğretim Üyesi, Arap Dili Bölümü/Edebiyat ve Tenkit, Suudi Arabistan.

## GİRİŞ

Âlemlerin rabbi olan Allah'a (c.c.) hamdolsun. Elçilerin en şereflişi efendimiz Muhammed'e (s.a.v.), âline, ashabına ve kıyamete kadar hayrın izinden gidenlerin üzerine salat ve selam olsun.

Arap şiiri sosyal, fikrî, siyasî ve iktisadî hayatın gerçeklerini yansıtan bir ayna olarak kabul edilmektedir. Zira şiir, yaşamla sıkı bir bağlantı içerisinde olup şairlerin düşüncelerini ve yönelimlerini temsil eder. Arap şiiri de tüm basitliği veya karmaşıklığıyla kamusal yaşamla bağlantılıdır. Abbâsî dönemi şiiri de aynı şekilde kamusal yaşamın her yönünden etkilenmiştir. Özellikle Abbâsî dönemi, yaklaşık beş asır gibi (H. 132-H. 656) uzun bir süreye yayılmış, edebiyat ve şiir başta olmak üzere çeşitli alanlarda olgunluk dönemini temsil ettiğinden İslam medeniyetinin altın çağı olmuştur.

O dönemlerdeki Arap yaşamını tüm yönleriyle ele alan bir kaynak olarak kabul edilen Abbâsî şiiri, mersiye, medih, hiciv, övünme, gazel, tabiat ve şarap tasviri, eğlence ve maskaralık gibi insanlar arasındaki ilişkileri somutlaştıran çeşitli şiirsel amaçlar içermektedir.

Abbâsî şairleri, Arap düşüncesinde yerleşmiş, çeşitlilikle bazen de zühd ve zındıklık gibi çelişkilerle karakterize edilen fikrî akımlar ve eğilimlerin ortaya çıkmasının yanı sıra ölümsüz anlamlardan çıkan gerçek fikirler ile hikmetten sudur eden derin anlamlar ortaya çıkartmışlardır. Bu nedenle çalışmamızda Abbâsî toplumunun özelliklerini ve o dönemde ortaya çıkan şiire ait konular ele alınmıştır. Çalışmamız "*Abbâsî şiiri*" başlığını taşımaktadır.

### Abbâsî Dönemi Toplumunun Özellikleri:

**1. Sınıfsal Farklılık:** Abbâsî döneminde sosyal açıdan iki farklı sınıf ortaya çıkmıştır. Bunlar (ın birincisi) genel sınıftır. Bu sınıf, meslek erbabı ve zanaatkarlar ile devletin kamu kurumlarında ve özel sektörlerdeki işçilerden oluşan genel halk tarafından temsil edilmektedir. (Diğer sınıf ise) aristokrat sınıftır. Bu sınıf ise merkezî yönetim çalışanları, vezirler, katipler ve haciblerden (kontrol ve muhafaza memurlarından) oluşan yönetici sınıf toplumunu temsil etmektedir. Bu iki sınıf, o dönemdeki toplumda konfor ve bunun getirdiği maskaralıklarla birlikte zorluk ve meşakkat, yetersiz yaşam şartları ve bunların getirdiği zahidane yaşam şeklini oluşturmuştur.<sup>1</sup>

**2. Zevk ve Arzularda Aşırılık ve Abartı:** Abbâsîler döneminde Araplarla -özellikle Farslar gibi- farklı ırkların karışması sonucu Arap toplumlarına yeni gelenekler girmiştir. Bu

<sup>1</sup> Şevkî Dayf, *el- 'Asru 'l-Abbâsiyyi 'l-evvel* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif 1975), 435.

nedenle, halifelerin ve yöneticilerin akıl almaz zenginlik biçimleri çoğalmış, halkı aşırı ihmal etmelerinin yanı sıra kendi özel eğlence ve zevklerine aşırı harcamalarda bulunmuşlardır.

**3. Eğlence ve Maskaralığın Yaygınlaşması:** Maskaralığın yayılmasına katkıda bulunan faktörlerden biri halifelerin saraylarını dolduran köle ve cariyelerin çokluğudur. Hatta bazı halife ve yöneticiler, şarap tüketiminin artması ve bazılarının umuma açık olan köle evlerinde sapkınlığa meyletmelerinin yanı sıra bu köle ve cariyelerle evlenmişlerdir.

**4. Şu'ûbiyye (İrkçılık):** Şu'ûbiyye, “Abbâsîler döneminde Arapların diğerlerine üstünlüğünü inkâr eden ve onları aşağılamaya çalışan bir akımdır.”<sup>2</sup> Farisîler medeniyetleriyle iftihar edip Arapları hor görüyor, Arapların kendileri gibi hem şiir yazma biçimleri hem de atlâl (kalıntılar) üzerinde durma biçimleriyle alay ediyorlardı. Böylece Arap şiirinin geleneklerine isyan etme ve modern çevrenin sistemine ayak uydurma çağrısı başlamış oldu.

**5. Türlerin karışması ve Kültür Çeşitliliği:** Abbâsî devletinin coğrafi alanının genişlemesi farklı kültürlere ve birçok etnisiteye kapı açmıştır.

Zikri geçen bu faktörlerle birlikte Abbâsî döneminde şiir, en çok gelişen edebî sanatlardan biri olmuştur. Bu sebepten (son dönem edebiyatçılarından Mustafa) Şuk'a, o dönemin şiiri hakkında şöyle demiştir: “Abbâsî toplumu -şiir açısından- şiirin anlam ve konuları, şekil ve üslupları, tasavvur ve karakterlerinin etkileşim içinde olduğu zengin, verimli, üretken ve cömert bir toplum olmuştur.”<sup>3</sup>

Abbasîler devrinde yabancı kültürün sosyal ve edebî hayatta belirgin bir etkisi olmuştur. Yunan ve Fars kültürü, şiir üzerinde doğrudan etkisi olan bu kültürlerden bazılarıdır. Yabancı kültürün etkisi, yaşamın ve düşüncenin birçok yönlerine de baskın gelmiştir. Ancak Arapça, yüksek yapısını yerle bir eden veya güçlü özgüvenini sarsan azgın fırtınalara boyun eğmeyecek kadar güçlü olmuş, her ne kadar gelişim hareketine eşlik edip zayıf bir yaşam duygusuyla dural olarak kalmasa da düşünce ve edebiyat dili olmaya devam etmiştir.<sup>4</sup>

Yunan kültürü felsefi açıdan etkili olmuştur. Fars kültürü ise lafızların süslenmesini yani şiirin bedî' yönünü ele almıştır. Nitekim Şevkî Dayf bu konuda şöyle der: “Gerçekten de Abbâsî toplumu, Yunan şiiri hakkında hiçbir şey bilmiyordu. Çünkü onların Yunan kültürü hakkındaki bilgileri felsefe ve mantıkla sınırlı idi. Ancak bu bilgilerden bariz faydalar elde etmişler; mantık

<sup>2</sup> İbrahim Enîs vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kâhire: y.y., 1392/1972), 484.

<sup>3</sup> Musatafa Şuk'a, *eş-Şi'ru ve ş-şu'arâ' fi'l-'asri'l-'Abbâsî* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în 1986), 8.

<sup>4</sup> Hâmid Hafnî Dâvud, *Tarîhu'l-edeb fi'l-'asri'l-'Abbâsiyyi'l-evvel* (Cezâir: Dîvânü'l-Matbû'âti'l-Câmi'iyye 1993), 60.

ilmi düşüncelerini desteklerken felsefe de bu düşünce çemberlerini genişletmiştir. Böylece şairlerin zihinleri de derinlik, dikkat, analiz, bölümlendirmedeki orijinallik, hayal gücündeki boyutluk ve soyutluk boyalarıyla boyanmıştır.<sup>5</sup>

### **Abbasi Şiirinde Konular:**

#### **Medih:**

Bu dönemin en belirgin özelliği, kültürel toplulukta meydana gelen gelişim ve değişimdir. Bu gelişme ise hayatın her alanını kapsamış, genel olarak edebî hayata özellikle de yeni konularla karşılaşan şiire olumlu bir şekilde yansımıştır. Bu konulardan biri medihdir. Medih, memduh'un (övgüye layık görülen kişinin) model olan ahlakî özelliklerini şairlerin resmetmekle yetindikleri bir amaçtır. Abbâsîler devri şairleri ise memduhun resmini çizmekle yetinmemiş onu somutlaştırmaya da başvurmuşlardır. Çünkü memduhun resmi, insanların önünde bir heykele dönüşmüş, böylece insanlar için rol model ve takip edilen örnek bir şahsiyet olmuştur. Aynı zamanda şairler de övgü ve iltifat elde etmişlerdir.<sup>6</sup>

Şairler, valiler ve hükümdarlar ile padişahlar hakkında medih içeren kasideler (methiyeler) nazmetmişler ve bu kasidelerinde örnek vasıflarla birlikte cömertlik, cesaret, iffet ve zarafet gibi yüksek ve değerli ahlakları resmetmişlerdir. Bunun da ötesine geçerek halifelerin görevleri ile ilgili olan şeriata göre hareket etme, Allah'tan korkma ve insanlar arasında adil davranmanın gerekliliği hakkında görüş beyan etmişlerdir. Bu şairlerden biri Ebû'l-'Atâhiye'dir. Şair Ebû'l-'Atâhiye, Harun Reşit hakkında bir kaside nazmetmiş ve (onun hakkında) şöyle demiştir:<sup>7</sup>

وَرَاعِ يُرَاعِي اللَّهَ فِي حِفْظِ الْأُمَّةِ      يُدَافِعُ عَنْهَا الشَّرَّ غَيْرَ رَقُودٍ  
تَجَافَى عَنِ الدُّنْيَا وَأَيَّقَنَ أَنَّهَا      مُفَارِقَةٌ لَيْسَتْ بِدَارِ خُلُودٍ

*O, (Harun Reşit) ümmeti korumada Allah'ı gözeten ve uyumadan onları kötülüklerden koruyan bir çobandır.*

*O, ebediyet yurdu değil de bir ayrılış yeri olduğuna inandığından dünyadan uzak durmuştur.*

Ali b. el-Cehm ise Halife Mütevekkil'i şu sözlerle methetmiştir:<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Şevkî Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuhû fi'ş-ş-i'ri'l-'Arabî* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif ts.), 134.

<sup>6</sup> Dayf, *el-'Asru'l-Abbâsî*, 160.

<sup>7</sup> Ebû'l-Ferec el-İsbahânî, *Kitâbü'l-Eğâni* (Mısır: Dâru'l-Kutub 1969), 4/106.

<sup>8</sup> Ebû'l-Hüseyn Ali b. el-Cehm es-Sâmî, *Dîvânu Ali b. el-Cehm*, thk. Halil Merdem Bey (Beirut: Dâru'l-Âfâk 1959), 73.



وَصَاحِ إِبْلِيسَ بِأَصْحَابِهِ  
الرَّدَّةُ الْأُولَى تَنَى أَهْلَهَا  
وَهَذِهِ أَنْتَ تَلَا فَيْتَهَا  
فَأَسْأَلُكَ يَا خَيْرَ مُسْتَخْلَفٍ  
حَلَّ بِنَا مَا لَمْ تَزَلْ نَحْذَرُ  
حَزْمَ أَبِي بَكْرٍ وَلَمْ يَكْفُرُوا  
فَعَادَ مَا قَدْ كَادَ لَا يُذْكَرُ  
مِنْ مَعْشَرٍ مَا مَاتَهُمْ مَعْشَرُ

*İblis, "sakındığımız şeyler başımıza geldi" diye avanelerine bağırdı.*

*Ebû Bekr'in kararlığı birinci ridde halkını engelledi ve onlar da tekfir etmediler.*

*İşte sen bunu düzelttin ve neredeyse konuşulmayan şeyler geri döndü.*

*Öyleyse bize teslim ol, ey hiçbir benzeri olmayan bir toplumdaki gelen halifelerin en hayırlısı.*

Mütevekkil'in hilafetini metheden şairlerden biri de Buhtürî'dir. Zira o, (bu konuda) şöyle söyler:<sup>9</sup>

بِجَعْفَرٍ أُعْطِيَتْ أَقْصَى أَمَانِيهَا  
عَنْهَا وَنَأْتُهُ فَاخْتَأَلْتُ بِهَ تَيْبَهَا  
فِي ذِرْوَةِ الْمَجْدِ أَعْلَى مِنْ رَوَابِيهَا  
رَعِيَّةً أَنْتَ بِالْإِحْسَانِ رَاعِيهَا  
إِنَّ الْخِلَافَةَ لَمَّا إِهْتَزَّ مِنْبَرُهَا  
أَبْدَى التَّوَاضُعَ لَمَّا نَالَهَا دِعَاةُ  
يَا ابْنَ الْأَبَاطِيحِ مِنْ أَرْضِ أَبَاطِحِهَا  
مَا ضَيَّعَ اللَّهُ فِي بَدْوٍ وَلَا حَضَرٍ

*Minberi sarsılan halifeliğin en yüksek özlemleri Cafer tarafından yerine getirildi.*

*O, edep ve nezaket içerisinde hilafeti elde edince tevazu gösterdi. Hilafet de onu elde etti ve böylece Cafer ile iftihar etti.*

*Ey geniş vadilerin yolcusu! Şerefın zirvesinde yeryüzünün o geniş vadileri küçük tepelerinden daha yüksektedir.*

*Allah'ın çölde ve şehirde ihmal etmediği tebaayı sen iyilikle koruyup himaye ettin.*

### **Hikmet:**

Abbâsî döneminin edebî açıdan özelliklerinden biri de yenilenme eğilimidir. Özellikle Abbâsî toplumu daha önce belirttiğimiz Fars, Yunan ve Hint medeniyetleri gibi kendini birçok kültür ve medeniyete açmıştır. Dolayısıyla Arap medeniyeti, Arap olmayan medeniyetlerle karışmış ve bu durum edebî hayata da yansımıştır. Böylece şairler de Beşşâr bin Bürd, Ebû Nüvâs, el-Mütenebbî ve diğer Abbâsî dönemi şairleri gibi şiirlerini mantık ve felsefe ile mezcetmeye başlamışlardır.

<sup>9</sup> Ebû 'Ubâde el-Buhtürî, *ed-Dîvân*, thk. Fârûk et-Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Erkam ts.), 73.

Beşşâr bin Bürd, kaza ve kadere imandan bahsettiği şiirinde mantık ilmini kullanmış ve şöyle demiştir:<sup>10</sup>

إِنَّ الطَّبِيبَ بِطَبِّهِ وَدَوَائِهِ      لَا يَسْتَطِيعُ دِفَاعَ مَقْدُورِ أَتَى  
مَا لِلطَّبِيبِ يَمُوتُ بِالِدَاءِ الَّذِي      قَدْ كَانَ يُرَى مِثْلَهُ فِيمَا مَضَى؟  
إِلَّا لِأَنَّ الْخَلْقَ يَحْكُمُ فِيهِمْ مَنْ      لَا يَرُدُّ وَلَا يُجَاوِزُ مَا قَضَى

*Doktor, tıbbıyla ve tedavisiyle gelen bir mukadderatı savamaz.*

*Bir doktor geçmişte tedavi etmiş olduğu bir hastalıktan dolayı ölemez mi?*

*Çünkü takdir edilen şeyi aşmayan ve reddetmeyen kimse ancak beşer hakkında hüküm verebilir.*

Ebû Firâs el-Hemedânî, hikmet dolu şiirleri ve vaazlarıyla tanınan bir şairdir. Söylemlerinden biri şöyledir:<sup>11</sup>

الدَّهْرُ يَوْمَانِ: ذَا ثَابِتٌ وَذَا زَلُّ      وَالْعَيْشُ طَعْمَانِ ذَا صَابٌ وَذَا عَسَلٌ  
كَذَا الزَّمَانُ فَمَا فِي نِعْمَةٍ بَطْرُ      لِلْعَارِفِينَ وَلَا فِي نِقْمَةٍ فَشَلُّ  
سَعَادَةُ الْمَرْءِ فِي السَّرَّاءِ إِذَا رَجَحَتْ      وَالْعَدْلُ أَنْ يَتَسَاوَى الْهُمُّ وَالْجَدْلُ

*Hayat iki gündür: bu sabit bu da kaygandır. Yaşam ise iki lokmadır: bu acı bu da baldır.*

*Zaman da aynı şekildedir. Dolayısıyla arifler için nimet içindeyken nankörlük, nikmet (darlık) içindeyken de yılmak/umudu kaybetmek yoktur.*

*Kişinin mutluluğu iyi zamanlarda ağır basar. Halbuki adil olan hüznün ve ferahın eşit olmasıdır.*

Mütenebbî, şiirlerinin büyük çoğunluğunda hikmet(leri) ile tanınmıştır. Hikmet içerikli o sözlerinden biri şöyledir:<sup>12</sup>

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ      تَجْرِي الرِّيَّاحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ  
*Kişi arzuladığı tüm şeyleri elde edemez. Rüzgârlar gemilerin isteklerine aykırı eser.*

Hikmet içerikli sözlerinden bir diğeri de şudur:<sup>13</sup>

وَإِذَا كَانَتِ النَّفْسُ كِبَارًا      تَعَبَتْ فِي مَرَادِهَا الْأَجْسَامُ  
*Ruhlar yaşlanırsa bedenler arzularında yorulurlar.*

<sup>10</sup> Ömer Ferrûh, *Beşşâr b. Bürd* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn ts.), 62.

<sup>11</sup> Ebû Firâs el-Hemedânî, *Divan-u Ebû Firâs el-Hemedânî*, şrh. Faysal ed-Duveyhî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1994), 256.

<sup>12</sup> Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn el-'Akberî, *et-Tibyân fî şerhi'd-dîvân*, tsh. Mustafa es-Sekâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafiz Şilbî (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû 1971), 67.

<sup>13</sup> *et-Tibyân fî şerhi'd-dîvân*, 3/345.

## Zühd:

Lüks ve zenginliğin yayıldığı zamanda Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs ve diğer şairler gibi hayatın zevklerine dalan bir grup şairde şarap içme ve maskaralık yaygınlık göstermiştir. Bunlara karşılık olarak da zühd hayatına çağıran şairler ortaya çıkmış, camiler zahid, abid ve ıslah edici kişilerle dolmuştur. Bu durum (toplumda) zühd ve mucûn (maskaralık) adı altında iki zıt akımın varlığını teyit etmektedir. Zühd hareketi ise mucûn hareketinden geri kalmamıştır. O dönemde içerisinde Hintli ve Mani dinine mensup zahitler ile Hristiyan zahit ve ruhbanların olduğu farklı ecnebi unsurların varlığına inanılmaktadır.<sup>14</sup>

İki akımın aynı anda ortaya çıkması, Abbâsîler döneminde lüks ve zenginliğin varlığının doğal bir sonucuydu. Enîs el-Makdisî'nin şu sözü bunu desteklemektedir: “Her çağda ve her ülkede, zenginlik ve lüks imkanları bolsa beşerî toplumda iki uç akım gelişir. Bunlardan birincisi eğlence ve ahlaksızlık, ikincisi ise hırs ve az ile yetinme akımlarıdır.”<sup>15</sup>

Abbâsî dönemi zühd şairlerden biri Ebû'l-Atâhiye'dir. O, fakirlerin ve açların durumlarından dertlendiği bir kaside nazmetmiş ve onu bazı halifelere sunmuştur. Nitekim bir şiirinde şöyle söylemiştir:<sup>16</sup>

نَصًّا مِّنَ الْمُتَوَالِيَةِ	مَنْ مُلِّغٌ عَنِّي الْإِمَامَ
أَسْعَارَ الرَّعِيَّةِ غَالِيَةً	إِنِّي أَرَى الْأَسْعَارَ
فِي الْبُيُوتِ الْخَالِيَةِ	وَأَرَى الْيَتَامَى وَالْأَرَامِلَ
وَالْجُسُومَ الْعَارِيَةَ	مَنْ لِلْبُطُونِ الْجَائِعَاتِ

*Benim yerime nasihatleri sürekli olarak imama (halifeye) kim ulaştıracak?*

*Ben, sürü fiyatlarının gerçekten de pahalı olduğunu;*

*Yetimlerin ve dul kadınların da boş evlerde yaşadığını görmekteyim.*

*Aç karınlar ve çıplak bedenler için (yardım edecek) kim var?*

Ebû Nüvâs ise özellikle hayatının son dönemlerinde şiirinin bir bölümünü zühd ve dindarlığa ayırmıştır. O, bir şiirinde şöyle der:<sup>17</sup>

<sup>14</sup> bk. Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuhû fi 'ş-ş-i'ri'l-'Arabî*, 114.

<sup>15</sup> Mustafa Heddâre, *İtticâhâtü 'ş-ş-i'ri'l-'Arabî fi'l-karni's-sânî'l-hicrî* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif 1970), 76.

<sup>16</sup> Ebû'l-'Atâhiye, *ed-Dîvân*, şrh. ve thk. Şükrî Faysal (Beyrut: y.y., 1986), 1/502.

<sup>17</sup> Ebû Nüvâs el-Hasan b. Hâni' b. Abdilevvel el-Hakemî, *Dîvânuhû* (Kâhire: el-Matba'atu'l-'Umûmiyye ts.), 199-200.

يَا رَبِّ إِنِّ عَظَمْتُ ذُنُوبِي كَثْرَةً  
إِنَّ كَانُ لَا يَزُجُوكَ إِلَّا مُحْسِنُ  
أَدْعُوكَ رَبِّ كَمَا أَمَرْتَ تَضَرُّعًا  
فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ عَفْوَكَ أَعْظَمُ  
فَمِمَّنْ يَلُودُ وَيَسْتَجِيرُ الْمُجْرِمُ  
فَإِذَا رَدَدْتَ يَدَيَّ فَمَنْ ذَا يَرْحَمُ

*Ya Rabbi! Benim günahlarım çok büyük olsa da biliyorum ki senin affın daha büyüktür.*

*Şayet sana sadece hayırlı kişiler umut bağlarsa günahkârlar kime sığınıp yardım isteyecek.*

*Ya rab! Emrettiğin gibi gizlice sana dua ediyorum. Ellerimi geri çevirirsen kim merhamet edecek.*

Ebû'l-'Alâ el-Ma'arrî de hayatın zevklerinden uzak duran ve yaşadığı dönemde zühdün timsali olan bir şairdir. Zira o, şöyle der:<sup>18</sup>

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ قَدْ أَصْبَحْتُ فِي دَعَا  
أَرْضَاى الْقَالِيلَ وَلَا أَهْتَمُّ بِالْقُوتِ

*Allah'a hamdolsun bir bolluk ve rahatlık içindeyim. Aza razı oluyor ve rızkı endişe etmiyorum.*

Onun bir sözü de şöyledir:<sup>19</sup>

فَاتْرُكْ لِأَهْلِ الْمُلْكِ لَدَاتِهِمْ  
وَتَشْرَبْ الْمَاءَ بِرَاحَاتِنَا  
فَحَسْبُنَا الْكَمَاءُ وَالْأَحْبَلُ  
إِنْ لَمْ يَكُنْ مَا بَيْنَنَا جُبُلُ

*Eğlenceyi mülk sahiplerine bırak. Bize yer mantarları ile urgan yeter.*

*Aramızda büyük tahta kadehler olmasa da biz şaraplarımızı avuçlarımızla içeriz.*

### **Vasf (Tasvir):**

Tasvir, Abbâsî döneminin bağımsız ve geleneksel şiir konularından sayılmaktadır. Ancak bu dönemde sarayların tasvirine eğilim olmuştur. Cahiliye döneminde de tasvir, canlı tabiatı tasvir etmekle sınırlanmıştır. Abbâsîler ise kendilerini yeni medeniyetin tezahürlerine (görünümlerine) kaptırmışlardır. Zira onların döneminde hayatın geçirdiği büyük siyasî, ekonomik ve sosyal dönüşümler, Arap insanların zihniyetinde, düşünce ve kültüründe benzer

<sup>18</sup> Ebû'l-'Alâ 'Ahmet b. Abdullah el-Ma'arrî, *Resâilu Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî ma'a şerhihâ* (Beyrut: Menşûrât-u Dâri'l-Kâmûsu'l-Hadîs ts.), 278.

<sup>19</sup> Ebû'l-'Alâ 'Ahmet b. Abdullah el-Ma'arrî, *Lüzûmu mâ lâ yelzem*, şrh. Nedîm 'Adî (Dimeşk: Dâr-u Talâs li'd-Dirâsât ve't-Tercüme ve'n-Neşr 1986), 3/1239.

dönüşümlerin yaşanmasına neden olmuştur. Doğal olarak edebiyat da bu gelişmeye ayak uydurmuştur.<sup>20</sup>

Abbâsî şiiri, Arap şiirinde gerçek bir imajdan ziyade yeni bir imajı temsil etmiştir. Zira Abbâsî şiiri, o dönemin gerçek manada aynası olmuş, şiirleri de İslâmî değerlerden ve o dönemde tasvirde ustalaşan şairlerden bağıntısı olamayan hatıraları kaydetmiştir.

Buhtürî, Mütevekkil'i methetmiş ve saraylarını tasvir etmiştir. Bu saraylardan biri hakkında şu sözleri dile getirdiği *Zev* sarayıdır:<sup>21</sup>

أَبَى يَوْمَنَا بِالزَّوِّ إِلَّا تَحَسُّنَا      لَنَا بِسَمَاعِ طَيْبٍ وَمُدَامِ  
غَنِينَا عَلَى قَصْرِ يَسِيرٍ بِفَنِيَّةٍ      قُعُودِ عَالِي أَرْجَائِهِ وَقِيَامِ  
تَظَلُّ الْبُزَاةُ الْبَيْضُ تَخْطِفُ حَوْلَنَا      جَاجِي طَيْرٍ فِي السَّمَاءِ سَوَامِ

*Zev sarayındaki günümüz bizi iyi bir dinleme ve şarap ile iyileştirdi.*

*Biz, yanlarına oturmuş ve ayakta duran gençlerle birlikte hareket eden bir sarayda şarkı söyledik.*

*Beyaz doğan kuşları da gökyüzündeki zehirli kuşların göğüslerini etrafımızda kapıp kaçıyorlardı.*

Ali b. el-Cehm ise sarayların tasvirini halifelere yaklaşmanın bir yolu olarak kullanmıştır. Çünkü medihleri saray tasvirlerinin içerisinde mezcolmuştur. Halife Mütevekkil'i ve *el-Hârûnî* isimli sarayını methetmesi bunlardan biridir.

Nitekim o, şöyle der:<sup>22</sup>

وَإِنْ أَوْقَدْتَ نَارَهَا بِالْعِرَا      قِ ضَاءِ الْجَزَارِ سَنَا نَارَهَا  
لَهَا شُرَفَاتٌ كَأَنَّ الرَّيْبِعَ      كَسَاهَا الرِّيَاضَ بِأَنْوَارَهَا  
نُظْمِنَ الْفُسَيْفُسَ نَظْمَ الْخُلِيِّ      لِعَوْمِ التِّسَاءِ وَأَبْكَارَهَا

*(O sarayın) Ateşi Irak'ta yakılsa parlaklığı Hicaz'ı aydınlatır.*

*Onun sanki ilkbahar, çiçekleriyle birlikte bahçeleri kendisine giydirmiş gibi balkonları vardır.*

<sup>20</sup> bk. Muhammed Zeki el-'Aşmâvî, *Mevkıfu 'ş-şi'r mine'l-fenn ve'l-hayât fi 'asri'l-Abbâsî* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye 1981), 73.

<sup>21</sup> Ebû 'Ubâde el-Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhtürî*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif 1964), 2001.

<sup>22</sup> Ebû'l-Hüseyn Ali b. el-Cehm es-Sâmî, *Dîvânu Ali b. el-Cehm*, thk. Halil Merdem Bey (Beyrut: Menşûrâtu Dâru'l-Âfâk ts.), 28.

*O balkonlar ise kadınlar ve bakire kızların yüzmeleri için takuların dizildiği gibi mozaikle döşenmiştir.*

(Abbâsî dönemi şairlerinden biri de) Eşca' es-Sülemî'dir. Şair Eşca'ın yetiştiği medenî çevre, şiirlerinin özellikle övgü ve tasvir konularında büyük rol oynamıştır. O, medih ile tasviri birbirine karıştıran şairlerdendir. Bunlardan biri Hârûn Reşîd'i ve onun Rakka'da bulunan sarayını methetmesidir. Zira o, şöyle söyler:<sup>23</sup>

قَصْرٌ عَلَيْهِ تَحِيَّةٌ وَسَلَامٌ      نَثَّرَتْ عَلَيْهِ جَمَالَهَا الْأَيَّامُ  
فِيهِ اجْتَلَى الدُّنْيَا الْخَلِيفَةُ وَالنَّقَاتُ      لِلْمُلْكِ فِيهِ سَلَامَةٌ وَدَوَامُ  
قَصْرٌ سُفُوفُ الْمُزْنِ دُونَ سُفُوفِهِ      فِيهِ لِأَعْلَامِ الْهُدَى أَعْلَامُ

*(O,) selam durulacak ve günlerin üzerine güzelliğini serpiştirdiği bir saraydır.*

*Halife o sarayın içinde dünyaya bakmış, dünya da içinde selamet ve devamlılığın olduğu bir hükümranlığa kavuşmuştur.*

*O, çatısı olmadığı halde yağmur bulutlarından çatısı olan ve içinde rehberlik işaretleri bulunan bir saraydır.*

### **Eğlence ve Maskaralık:**

Abbâsî dönemi, eğlence ve maskaralık biçimleri ve tezahürleriyle meşhur olmuştur. Abbâsî dönemde hilafet, İslâmî hilafet olmasına rağmen halife, hükümdar ve valiler lüks ve şatafata önem vermişler hem kendilerine hem de çevrelerine aşırı derecede mal harcamışlardır. Hilafet ise eğlence, lüks ve maskaralığın yayılmasında rolü olan (Fars, Rûm ve Türkler gibi) farklı etnik grupların gelirlerinin yanı sıra çok miktarda paraya sahip olan devlet hazinesini de kullanarak para, gösteriş tutkusu ve hayatın tüm zevklerinden yararlanmak gibi lüksün belirtileri ile hakimiyetini sürdürmüştür. Şairler de bu durumlardan etkilenmiş, eğlence, şarap ve maskaralıkla ilgili şiirler nazmetmişlerdir.

Bunlardan biri Ebû Nüvâs'dır. Serbest düşünen şairlerden olan Ebû Nüvâs, şarap sofralarına ilgi gösteren, kadın ve erkek hizmetçileri olan kişilerden biri olup haramdan da korkmamıştır.<sup>24</sup> Ve o, şöyle diyen bir şairdir:<sup>25</sup>

حَرَامًا كَانَ أَوْلَاهُ حَلَالًا      فَخَلَّ الْحَلَّ يَذْهَبُ بِالْحَرَامِ

<sup>23</sup> Bunyân Halil el-Hassûn, *Eşca' es-Sülemî hayâtuhû ve şi' ruhû* (Beyrut: Dâru'l-Mesîre 1981), 252.

<sup>24</sup> Muhammed Sa'îd el-'Aşmâvî, *el-Hilâfetu'l-İslâmiyye* (Kâhire: Sînâ li'n-Neşr 1992), 155.

<sup>25</sup> el-Hasan b. el-Hâni' Ebû Nüvâs, *ed-Dîvân*, thk ve şrh. Ahmet Abdulmecîd el-Gazâlî (b.y.: Matba'atu Mısır 1953), 572.

*Öncesi helal olan şey haram oldu. Öyleyse bırak, helal de haramı yok etsin.*

Şarabının dinî ve kutsal bir Tanrı olduğunu ifade eden sözlerinden biri de şöyledir:<sup>26</sup>

أَنْنِ عَالَى الْخَمْرِ بِأَلَائِهَا      وَسَمَّهَا أَحْسَنَ أَسْمَائِهَا  
*Bütün nimetleri ile şarabı öv ve ona en güzel isimlerini ver.*

Di'bil b. Ali el-Huzâ'î ise yaşama sevincinin misafir ağırlamaktan, şarap içmekten, dostlarla oturup kalkmaktan, genç kızlarla eğlenip şarkı dinlemekten geçtiğine inanan bir şairdir. Nitekim o, şöyle der:<sup>27</sup>

إِنَّمَا الْعَيْشُ خِلَالِ خَمْسَةٍ      حَبِّذَا تَلَاكَ خِلَالاً حَبِّذَا  
خِدْمَةُ الضَّيْفِ وَكَأْسُ لَدَّةٍ      وَنَدِيمٌ وَقَتَاةٌ وَغِنَا  
وَإِذَا فَاتَكَ مِنْهَا وَاحِدٌ      نَقَصَ الْعَيْشُ بِفُصَّانِ الْهَوَى

*Yaşam ancak beş dosttur. Bunlar ne güzel dosttur ne güzel.*

*(Bunlar) misafire hizmet etmek, lezzetli bir kadeh, bir içki arkadaşı, bir cariye ve şarkıdır.*

*Bunlardan birini kaybedersen tutkunun eksikliği sebebiyle yaşam da eksik olur.*

Ebû'l-Hindî de aleni bir şekilde çapkınlık ve maskaralık yapmakla ünlü bir şairdir. Zira o, şöyle söyler:<sup>28</sup>

تَبَّتِ النَّاسُ عَلَى رَايَاتِهِمْ      وَأَبُو الْهِنْدِيِّ فِي كَوِي زِيَانِ  
مَنْزِلٌ يَزُرِّي بِمَنْ حَلَّ بِهِ      تُسْتَحَلُّ الْخَمْرُ فِيهِ وَالزَّوَانِي  
إِنَّمَا الْعَيْشُ قَتَاةٌ غَادَةٌ      وَقُعُودِي عَاكِفًا فِي بَيْتِ حَانَ  
أَشْرَبُ الْخَمْرَ وَأَعْصِي مَنْ نَهَى      عَنِ طَلَابِ الرَّاحِ وَالْبَيْضِ الْجَسَانِ

*İnsanlar bayrakları üzerinde durup kalmışlar. Ebû'l-Hindî ise bir güzeli dağlama peşindedir.*

*Gelenlerin itibarını zedeleyen evde şarap içmek ve fahişe kadınların bulunması helal görülür.*

*Yaşam ancak genç ve güzel bir kadın ile benim Han'ın evinde sürekli olarak oturmamdır.*

*Ben şarap içerim, onu ve güzel yüzlü kadınları yasaklayanlara da karşı çıkarım.*

<sup>26</sup> Ebû Nüvâs, *ed-Dîvân*, 98.

<sup>27</sup> Ebû'l-Abbâs Abdullah b. el-Mu'tez b. el-Mütevekkil, *Tabakâtu 'ş-şu 'arâ*, thk. Salâhuddîn el-Hevârî (Beyrut: Dâr-u Mektebetu'l-Hilâl 2002), 245.

<sup>28</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu 'ş-şu 'arâ*, 126.

Mutî' b. İyâs, hilafete ve dinî meselelere değil de daha çok zevk-u safaya ilgi gösteren ve maskaralık yapan şairlerden biridir. Bir cariyeyi sevmiş ve onu hilafete Mehdi'den daha layık görmüştür. Nitekim o, şöyle söyler:<sup>29</sup>

وَجَـ وَهْرُ دُرَّةِ الْعَـ وَ  
لَهَا تَغْرُ حَكِي الدُّرِّ  
أَلَا يَا جَـ وَهْرَ الْقَلْبِ  
وَلَا وَاللَّهِ مَا الْمَهْـ دِي

ص مَن يَمْلِكُهُـ يَا يَحْبَـ ز  
وَعَيْنَا رَشَاءُ أَحْـ وَز  
لَقَدْ زِدْتِ عَلَي الْجَـ وَهْرَ  
أَوْلَى مِنِّيكَ بِـ الْمُنْبَزِ

*Cevher, dalgıçların incisidir. Ona sahip olan mutlu olur.*

*Onun inci gibi dişleri, ceylan gibi kara gözleri var.*

*Uyan ey kalbin cevheri! Sen o cevherden daha büyüksün.*

*Hayır! Vallahi Mehdi minbere (hilafete) senden daha layık değildir.*

### **Tadfil<sup>30</sup> ve Küdye:**

Abbasî döneminde tadfil (otlakçılık/dilencilik) ve küdye şiiri, bu dönemdeki sınıf farklılığı, kötü ekonomik şartlar, belli bir grubun servet edinmesi ve fakirlere zorunlu olan zekât mallarından haklarının verilmemesi gibi nedenlerle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ilke ve hedefleri olan ve bunları gerçekleştirmek için çaba gösteren bir dizi şair peyda olmuştur. Bu hedeflerin en önde gelenlerinden biri zenginlerin sofralarına yaklaşıp geçimlerini sağlamaktır. Ebû 'Amr el-Kurtubî bu şairlerden biridir. O, amaçlarına erişebilmedeki kahramanlıklarını ve maceralarını göstermeye çalışan şairlerden biridir. Zira o, övünerek şöyle der:<sup>31</sup>

فَإِذَا مَا رَأَيْتُ نَارَ عُرْسِ  
لَمْ أَعْرِجْ دُونَ التَّقْحُمِ لَا أَرْهَبُ  
مُسْتَخْفًا بِمَنْ دَخَلَتْ عَلَيْهِمْ  
أَوْ خِثَانٍ أَوْ دَعْوَةٍ لَصَابِ  
شَتْمًا وَوَكْرَةَ الْبَابِ  
عَيْرَ مُسْتَأْذِنٍ وَلَا هَبَابِ

*Ben bir düğün veya sünnet ateşi, veyahut bir arkadaşın davet ateşini gördüğümde;*

*Zorla da olsa içeri girmeden dönmem. Ve ben ne küfürden ne de korumaların itelemelerinden;*

<sup>29</sup> Gustave Von Grunebaum, *Şu'arâ'u 'Abbâsiyyûn*, (Mutî' b. İyâs, Selm el-Hâsir, Ebû'ş-Şimakmak), trc. Muhammed Yusuf Necm, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât 1959), 35.

<sup>30</sup> Arapçada تطفل olarak ifade edilen bu kelime "başkalarının sırtından geçinme" anlamındadır.

<sup>31</sup> Ebû 'Amr Yûsuf b. 'Abdullah b. Abdullberr el-Kurtubî, *Behcetü'l-mecâlis ve şahzü'z-zâhin ve'l-hâcis*, thk. Muhammed Mursî el-Hûlî (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts.), 2/744.



*Ne de izinsiz ve tozu dumana katmadan yanlarına girdiğim kişileri hafife almaktan korkarım.*

Çöreği ya da ekmeği güvenlik sembolü olarak gören şairlerden biri olan ‘Azir b. Şâkir ise bir çöreği yücelterek tasvir etmiştir. Zira o, şöyle söylemiştir:<sup>32</sup>

دَعَّ عَنْكَ رَسُولَ الدِّيَارِ      وَدَعَّ صِرَافَاتِ الْقَفَارِ  
وَصِيفُ رَغِيفٍ سَرِيًّا      حَكْنُهُ شَمْسُ النَّهَارِ  
أَوْ صُورَةُ الْبَدْرِ لَمَّا      اسْتَتَمَّ فِي الْإِسْتِدَارِ

*Sen diyar tasvir etmeyi ve çorak arazileri anlatmayı bırak.*

*Değerli bir çöreği anlat. Ki gündüz güneşi;*

*Veya dönüşünü tamamladığında dolunayın görünümünü ona benzer.*

### **Küdye:**

Küdye, bazı şairlerin hile ile geçimlerini sağlama yollarını ifade eder. İstediklerini elde etmek için komik yöntem kullanmaları bunlardan biridir. Ebû Fir‘avn es-Sâsî bu küdye şairlerinden biridir. O, Abbasî dönemi şairlerinden olup küdye konusunda dış görünüşünü, giyim kuşamını, üslubunu anlatan şiirler yazmıştır. Zira o, şöyle söylemiştir:<sup>33</sup>

قَدْ غَدَوْتُ خَلِقَ النَّيَابِ      مُعْلَقَ الرَّيْبِ وَالْجَرَابِ  
طِبًّا بِدَقِّ الْأَبْوَابِ      أَسْمَعُ دَاتِ الْخُنْرِ وَالْحَبَابِ

*Ben, elbisesi eski, küfe ve heybesi asılı bir şekilde sabahleyin erkenden koştum.*

*Kapıların halkalarını çaldım, özel bölmelere ve perdeli yerlere kulak verdim.*

el-Ahnef el-‘Akberî de yemesi ve içmesi gibi sık sık çektiği sıkıntıyı, seyahati ve çölde verdiği yaşam mücadelesini anlatan küdye şairlerinden biridir. Nitekim o, şöyle der:<sup>34</sup>

مُشَرَّدُونَ حِيَارَى فِي مَعَايِشِهِمْ      لَيْسَ الْفَقِيرُ مِنَ الدُّنْيَا بِمُنْتَصِفِ  
الْأَسْ فِي الْحَرِّ فِي خَيْشٍ وَفِي نَعْمِ      وَنَحْنُ فِي الْحَرِّ فِي الْقَبْعَانِ كَالْهَدَفِ  
يُسْقَوْنَ فِي الْخَيْشِ بِالْمَوْزُونِ إِنْ عَطَشُوا      مَاءَ التَّلُوجِ وَمَاءَ الْمُرْنِ فِي لُطْفِ  
وَنَحْنُ نَشْرَبُ مَاءَ السَّجْلِ مِنْ عَطَشِ      شُرْبِ الْكِلَابِ بِلَا كُوزٍ لِمُعْتَرِفِ

<sup>32</sup> ‘Abdullah b. Muhammed b. el-Mu‘tez el-‘Abbâsî, *Tabakâtu ‘ş-şu‘arâ*, thk. Ahmet Abdussettâr Ferâc (Kâhire: Dâru’l-Ma‘ârif 1976), 123.

<sup>33</sup> İbrahim en-Neccâr, *Şu‘arâ u ‘Abbâsiyyûn mensiyyûn* (b.y.: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî 1997), 1/85.

<sup>34</sup> Ebû Mansûr Abdulmelik es-Se‘âlebî, *Yetîmetu’d-dehr fî mehâsini ehli’l-‘asr*, thk. Mufîd Kumeyha (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye 1983), 3/357.

(Onlar) hayatlarında evsiz-barksız kalıp şaşkın şaşkın dolaşanlardır. Fakir, dünyadan hakkını alamaz.

İnsanlar sıcakta bir çuval bezi (çadır) ve nimet içerisinde, biz ise hedef gibi düz ovalardayız.

Susadıkları zaman o çuval bezlerinde onlara kar ve yağmur suları lütuf içerisinde sunulur.

Biz de susuzluktan kova suyunu bardak olmadan tıpkı köpekler gibi içiyoruz.

### Mersiye (Şehir Mersiyeleri):

Mersiye, Abbâsî dönemindeki yeni konulardan biridir. Bu nedenle şairler, yıkılan İslam şehirleri hakkında şiirler yazmaya başlamışlardır. el-Emîn ve el-Me'mûn arasında gerçekleşen çatışmanın ardından Bağdat şehrinin ağıtı buna bir örnektir. Zira Ebû Ya'kûb el-Huzeymî şöyle der:<sup>35</sup>

حَاثٌ بِبَغْدَادَ وَهِيَ أَمْنَةٌ      دَاهِيَةٌ لَمْ تَكُنْ تُحَاذِرُهَا  
طَالَعَهَا السُّوءُ مِنْ مَطَالِعِهِ      وَأَدْرَكَتْ أَهْلَهَا جَرَائِرُهَا

Güvende olduğu halde Bağdat'a uyarıda bulunmayan bir felaket yerleşti.

Bahtı doğuşundan kötü olan Bağdat halkını da ansızın suçlar yakaladı.

### SONUÇ:

Bu çalışmadan aşağıdaki önemli sonuçları çıkarmak mümkündür:

Abbâsî döneminde bazı şairler arasında çeşitli ve birbiriyle çelişen şiir akımlarının ortaya çıkmasına katkıda bulunan en önemli etkenler şu übiyye hareketi, kültür çeşitliliği, Arapların diğer halk ve milletlerle karışmasıdır.

Abbâsî toplumundaki köklü değişimler, Arap şiiriyle özellikle de eğlence ve maskaralığın yayılması, (bununla birlikte) Abbâsî toplumunun mensupları arasında sınıfsal farklılıkların ortaya çıkmasıyla doğrudan bağlantılıdır.

Hikmet şiiri, Abbâsî şiirinde yenilenmenin en belirgin tezahürlerinden biri olmuş, hem Ebu Firâs el-Hamdâni hem de el-Mütenebbî ile güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştır.

el-Ma'arrî ve Ebû'l-'Atâhiye önde gelen zühd şairleri arasındadır. Şiiri açık bir şekilde maskaralıklarla temayüz eden Ebû Nüvâs da ömrünün sonunda zühd şiirleri nazmetmiştir.

<sup>35</sup> Şuk'a, eş-Şi'ru ve 'ş-şu'arâ', 250.

Şehir ağıtları, Abbâsî şiirinin en belirgin yeni konularından biri olmuştur. Şairler, şehirlerin yıkılıp harap olmasına tanık olduklarında hüzünlenip acı çekmişlerdir.

Sınıf farkı ve kötü ekonomik koşullarıyla tedaffül ve küdye şiirleri arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu nedenle geçimini sağlamak için şiirlerine canlılık veren çok sayıda şairler ortaya çıkmıştır.

### **KAYNAKÇA:**

‘Akberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fî şerhi 'd-dîvân*. tsh. Mustafa es-Sekâ-İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafız Şilbî. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1971.

Ali b. el-Cehm, Ebû'l-Hüseyn es-Sâmî. *Dîvânu Ali b. el-Cehm*. thk. Halil Merdem Bey. Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 2. Baskı, 1959.

‘Aşmâvî, Muhammed Sa'îd. *el-Hilâfetü'l-İslâmiyye*. Kâhire: Sînâ li'n-Neşr, 2. Baskı, 1992.

‘Aşmâvî, Muhammed Zeki. *Mevkîfu's-şi'r mine'l-fenn ve'l-hayât fî 'asri'l-Abbâsî*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1981.

Buhtürî, Ebû 'Ubâde. *Dîvânu'l-Buhtürî*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1964.

Buhtürî, Ebû 'Ubâde. *ed-Dîvân*. thk. Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Dâvud, Hâmid Hafnî. *Tarîhu'l-edeb fî'l-'asri'l-'Abbâsiyyi'l-evvel*. Cezâir: Dîvânu'l-Matbû'âtî'l-Câmi'iyye, 2. Baskı, 1993.

Dayf, Şevkî. *el-'Asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Baskı, 1975.

Dayf, Şevkî. *el-Fenn ve mezâhibuhû fî's-şi'ri'l-'Arabî*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 11. Baskı, ts.

Dayf, Şevkî. *el-Fenn ve mezâhibuhû fî's-şi'ri'l-'Arabî*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 8. Baskı, ts.

Ebû Nüvâs, el-Hasan b. el-Hâni'. *ed-Dîvân*. thk. ve şrh. Ahmet Abdulmecîd el-Gazâlî. b.y.: Matba'atu Mısır, 1953.

Ebû Nüvâs el-Hasan b. Hâni' b. Abdilevvel el-Hakemî. *Dîvânuhû*. Kâhire: el-Matba'atu'l-'Umûmiyye, 1. Baskı, ts.

Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî, Ahmet b. Abdullah. *Lüzûmu mâ lâ yelzem.* şrh. Nedîm 'Adî. Dimeşk: Dâr-u Talâs li'd-Dirâsât ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1986.

Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî, Ahmet b. Abdullah. *Resâilu Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî ma'a şerhihâ.* Beyrut: Menşûrâtu Dâri'l-Kâmûsu'l-Hadîs, ts.

Ebû'l-'Atâhiye. *ed-Dîvân.* şrh. ve thk. Şükrî Faysal. Beyrut: y.y., 1986.

Enîs, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît.* Kâhire: y.y., 2. Baskı, 1392/1972.

Ferrûh, Ömer. *Beşşâr b. Bürd.* Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, ts.

Grunebaum, Gustave Von. *Şu'arâ'u 'Abbâsiyyûn.* (Mutî b. İyâs, Selm el-Hâsir, Ebû'ş-Şimakk), trc: Muhammed Yusuf Necm, thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1959.

Hassûn, Bünyân Halil. *Eşca' es-Sülemî hayâtuhû ve şî'ruhû.* Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 1. Baskı, 1981.

Heddâre, Mustafa. *İtticâhâtu'ş-şî'ri'l-'Arabî fi'l-karnî's-sânî'l-hicrî.* Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1970.

Hemedânî, Ebû Firâs, *Divan-u Ebû Firâs el-Hemedânî.* şrh. Faysal ed-Duveyhî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Baskı, 1994.

Isbahânî, Ebû'l-Ferec. *Kitâbü'l-Eğânî.* Mısır: Dâru'l-Kutub, 1969.

İbn Abdulberr, Ebû 'Amr Yûsuf b. 'Abdullah el-Kurtubî. *Behcetü'l-mecâlis ve şahzü'z-zâhin ve'l-hâcis.* thk. Muhammed Mursî el-Hûlî. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.

İbnü'l-Mu'tez, 'Abdullah b. Muhammed b. el-Mu'tez el-'Abbâsî. *Tabakâtu'ş-şu'arâ'.* thk. Ahmet Abdusettâr Ferâc. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Baskı, 1976.

İbnü'l-Mu'tez, 'Abdullah b. Muhammed b. el-Mu'tez el-'Abbâsî. *Tabakâtu'ş-şu'arâ'.* thk. Salâhuddîn el-Hevârî. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1. Baskı, 2002.

Neccâr, İbrahim. *Şu'arâ'u 'Abbâsiyyûn mensiyyûn.* b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1997.

Se'âlebî, Ebû Mansûr Abdulmelik. *Yetîmetu'd-dehr fi mehâsini ehli'l-'asr.* thk. Mufîd Kumeyha. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, 1983.

Şuk'a, Musatafa. *eş-Şî'ru ve'ş-şu'arâ' fi'l-'asri'l-'Abbâsî.* Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 6. Baskı, 1986.

---

# JOHN STUART MILL'İN VE ETİK MUTLULUK ÖĞRETİSİ\*

## JOHN STUART MILL'S DOCTRINE OF ETHICS AND HAPPINESS

**Dr. Selahattin AYDAR**

Felsefe ve Din Bilimleri

Felsefe Tarihi

s.aydar.tz@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1603-5403

**Atıf Gösterme:** AYDAR, Selahattin, "John Stuart Mill'in ve Etik Mutluluk Öğretisi." *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2023, (13) s. 227-251

Geliş Tarihi:

24 Kasım 2023

Kabul Tarihi:

24 Aralık 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Klasik liberalizmin önemli bir temsilcisi kabul edilen ve aydınlanma düşüncesinin bilimsel temelli bilgi ve dünya anlayışını benimsemiş olan John Stuart Mill, ahlak anlayışını da aynı bilimsel temeller üzerine oturtmaktadır. Antik çağın hazcı etik yaklaşımlarını, aydınlanma döneminin önemli bir kavramı olan faydacılık ile sentezleyerek ahlaka toplumsal bir nitelik kazandırmaya çalışan Mill, bu konuda kendinden önceki düşünürlerin özellikle de Jeremy Bentham'ın görüşlerini referans almaktadır. Diğer ahlak filozofları gibi ahlakın asıl amacının acıdan kaçıp hazza yönelmek olduğunu kabul eden Mill, hazları nitelik ve incelikleri açısından sınıflandırır ve gerçek mutluluğu sağlayan hazların niteliksel hazlar olduğunu kabul eder. Mill'e göre insan davranışlarının belli bir amacının bulunması gerekir. Bu amaç ise bireysel ve toplumsal mutluluğu sağlamaya yönelik olmalıdır. Bu türden bir davranış, toplumsal faydayı öngördüğü için esasen ahlaki bir davranış olarak da kabul edilir.

**Anahtar Kelimeler:** *John Stuart Mill, ahlak, faydacılık, haz, mutluluk*

**Abstract:** John Stuart Mill, who is considered as an important representative of classical liberalism and adopted the scientifically based knowledge and world understanding of the enlightenment thought, also bases his understanding of morality on the same scientific foundations. Mill, who tries to give morality a social quality by synthesizing the hedonistic ethical approaches of antiquity with utilitarianism, an important concept of the enlightenment period, references the views of previous thinkers, especially Jeremy Bentham, on this subject. Mill, who accepts, like other moral philosophers, that the main purpose of morality is to avoid pain and turn to pleasure, classifies pleasures in terms of their qualities and subtleties, and accepts that the pleasures that provide true happiness are qualitative pleasures. According to Mill, human behavior must have a certain purpose. This aim should provide individual and social happiness. This type of behavior is also considered essentially moral behavior because it envisages social benefit.

**Key Words:** *John Stuart Mill, morality, utilitarianism, pleasure, happiness*

---

## GİRİŞ

Antikçağ'ın hedonizm ve eudaimonizm karakterli olan, genel itibariyle bireysel hazları öngören ahlaki öğretileri, Yeniçağ'ın ahlaki disiplinlerini özellikle de toplum mutluluğunu öngörmeyi hedefleyen faydacılık öğretisini etkilemiştir.<sup>1</sup> Yeniçağ'ın faydacılık öğretisi,

---

\* Bu çalışma Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN danışmanlığında hazırladığım "John Stuart Mill Düşüncesinde Birey-Toplum İlişkisi" (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2019) adlı doktora tezimin "John Stuart Mill Düşüncesinde Etik, Siyaset ve Din" başlıklı bölümünden türetilmiştir.

<sup>1</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015), 96.

normatif bir etik anlayışına karşılık gelmekle beraber epistemolojik açıdan, İlkçağ'ın etik yaklaşımlarında olduğu gibi rasyonaliteyi temele almaktadır.<sup>2</sup> Hareket noktası olarak toplumsal mutluluğu amaç edinen faydacılık, eylemlerin sonuçlarının ahlaki bakımdan istenilebilir olması veya bunun dışında bir dayanak bulmak için eylemlerin sonuçlarını denetlemede onaya başvuran çıkarımsal bir kuramdır. Yalın biçimde insan doğasının basit bir kuralı olan hazza yönelme ve acıdan kaçma prensibine dayandırılan faydacılık, daha çok ahlakiliği toplumsal açıdan ele alan bir öğretiyi olarak bilinmektedir.<sup>3</sup> Bu nedenle faydacılığın amacı refahı ya da faydayı ayırım gözetmeden toplumdaki herkese sağlamak olduğu kabul edilir.<sup>4</sup>

John Stuart Mill (1806-1873), etiğe dair düşüncelerini bir bütün olarak 1861 yılında yayımladığı *Utilitarianism* (Faydacılık) adlı eserinde bir araya getirmiştir. Diğer ahlak filozofları gibi Mill de kişi için haz, mutluluk gibi kavramların hangi türden anlamalara karşılık geldiğinin araştırmasını yapmaktadır. Fayda ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalan filozof özellikle hazza dair değerlendirmelerinde bencilliği tetikleyen unsurlardan kaçınarak toplumsal mutluluğu sağlayan ahlaki ilkelerin sınırlarını belirler. O, insanda egoist eğilimlerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte kişinin aynı şekilde başkalarıyla bir arada yaşama hissine sahip olmasından ötürü de söz konusu olan egoizmin insanları antisosyal eylemlere sevk etmediğine inanır.<sup>5</sup> Bu nedenle faydacı ahlak anlayışı ile esasında diğer ahlak teorilerinin de temelde iki prensibi olan egoizm ve diğerkâmlığı sosyal bir altyapı ile uzlaştırmaya çalışır.<sup>6</sup> Yanı sıra insan doğasının ahlaki eylemler üzerinde ne türden etkilerinin olduğunu temellendirmeye çalışan Mill, mutluluğun daha yüksek değerler ile elde edilebileceğini kabul eder. Kendisinden önceki filozofların özellikle de Jeremy Bentham'ın görüşlerini referans alan filozofun ahlak sistemini temellendirmek için öncelikle faydacılığın ne türden bir ahlak sistemini öngördüğünü ve kavramsal olarak neye karşılık geldiğini ortaya koymak gerekmektedir.

## 1. Faydacılığın Temelleri ve Jeremy Bentham

Bir toplumsal yarar etiği olarak faydacılık öğretisi, insanın doğası hakkındaki görüşleri itibariyle Hobbes (1588-1679) ve Locke'un (1632-1704) ileri sürdükleri ilkelerine benzeyen anlayışa dayanmaktadır. Hobbes ve Locke doğal durumdaki insanın rasyonelliği üzerinden

<sup>2</sup> Osman Elmalı, *George Edward Moore'da Etik*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2007), 13.

<sup>3</sup> Iain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, çev. Kollektif, (İstanbul: Say Yayınları, 2004), 438.

<sup>4</sup> Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 14.

<sup>5</sup> Adnan Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, (Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1961), 135.

<sup>6</sup> Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 73.

hareket etmekle birlikte asıl motive edici unsurun kişisel çıkar ve bencillik olduğunu iddia etmektedirler. Faydacı öğreti ise kendini gerçekleştirme arayışında bencilliği kullanmaya çalışan bu tür bireyleri referans alır.<sup>7</sup> İnsanın doğal durumundan hareket etmekle daha çok siyasal bir çözümlemeyi amaç edinen her iki filozof, benzer şekilde ahlak fenomenini de insan doğası tasavvuru içinde ele almaktadırlar. Locke ve Hobbes'un doğal durumdan toplumsal duruma geçişinin rasyonel bir sonucu, bireylerin bir arada ve karşılıklı yarar ilkesi üzerine yaşaması gerektiği şeklinde değerlendirilir.<sup>8</sup> Öte taraftan faydacı düşünürler genel hatlarıyla Hobbes'ın iddia ettiği türden bir egoizmin olduğunu kabul ederler. Ancak insanın doğası yönüyle salt bencil bir varlık olduğu görüşünü de eleştirmişlerdir. Hobbes'ın etik egoizminin insan ilişkileri açısından doğuracağı birçok soruna yönelen ve esas itibarıyla insan doğasının önemli bir parçası olan diğerkâmlığı kabul eden bu görüşler, faydacılığın ilk örnekleri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla faydacılık bencillik ile diğerkâmlığı uzlaştıran ancak insanın sosyal ilişkilerine ve başkasına yönelik eylemlerinde asıl unsuru diğerkâmlık kabul eden bir ahlaki öğretiyi karakterize edilebilir.

Dönemin sosyal ve ekonomik ilişkilerinin bencilliği tetiklediğine, mevcut ahlak yasalarının ise söz konusu olan bencilliği gidermek yerine onu pekiştirdiğine inanan ve İngiliz geleneğinde Locke'la başlayan empirizmin yolunu takip eden İskoçyalı filozof Francis Hutcheson (1694-1746), bozulmuş olan bireysel ve toplumsal ilişkileri düzenleyecek yeni bir ahlak anlayışına ihtiyaç olduğunu düşünmüştür.<sup>9</sup> Bu nedenle ahlak öğretisi kurgularken işe bütün egoizm temelli ahlak anlayışlarının reddiyesiyle başlamış olan Hutcheson, insanın altruist duygularından hareket ederek bireyin başkasını düşünmeye ve onun çıkarını gözetmeye yönelik yeni bir sosyal ahlak anlayışı geliştirmeyi hedeflemiştir. İnsanda doğal olarak var olduğuna inandığı ahlak duygusunu, aynı biçimde insanlığın ahlaki bir kabiliyeti olarak tanımlayan Hutcheson insanın başka insanların mutluluğunu kendi iyilik ve mutlulukları için sadece bir araç olarak değil bunu esasında bir amaç olarak istediklerini öne sürer.<sup>10</sup> Öte taraftan o, Hobbes'ın etik egoizmini sosyal bir boyutta işleyerek bunu bir fayda etiğine dönüştürmeye çalışmaktadır. Doğal olarak hedonizm ve egoizme karşı çıkan ve bu iki argümanı geliştireceği yeni ahlak öğretisinin ana karakteri olan özgeciliği temellendirmek için kullanmış olan Hutcheson, esasında bireyin mutluluğunu başkalarının bağlı olmasını sağlamayı hedefleyen bir

---

<sup>7</sup> Donald G. Tannenbaum & David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi, Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 288.

<sup>8</sup> Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 72.

<sup>9</sup> Kemal Bakır, *Francis Hutcheson ve Ahlak Duyusu Teorisi*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 30.

<sup>10</sup> Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 130-131.

kamu duyusunun olduğunu ortaya koymaya çalışarak, genel mutluluğun bireysel mutluluktan daha önemli olduğunu vurgulamak istemektedir.<sup>11</sup> Bu nedenle faydacı ahlak öğretisinin temel doktrini olan ‘en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu’ önermesini ileri süren ilk düşünür olma özelliğine sahip olduğu kabul edilen Hutcheson, etiğe dair ileri sürmüş olduğu düşünceleriyle de aslında faydacılık anlayışının ilk filozofu olma özelliğini taşımaktadır.<sup>12</sup>

Faydacılığın isim babası olarak kabul edilen Jeremy Bentham’ın (1748-1832), bu ismi David Hume’un (1711-1776) *Enquiry Concerning The Principles Of Morals* adlı kitabına atfen kullandığı ifade edilir.<sup>13</sup> Bununla beraber faydacı ahlak anlayışının iki önemli ismi olan Bentham ve Mill’in etiğe dair düşünceleri genel itibariyle Hume’un temellendirmiş olduğu insanlar arasında var olduğuna dair ileri sürdüğü duygudaşlık düşüncesi üzerinden şekillenmiştir. Çünkü etiği insan zihninin ve davranışlarının bilimsel bir yöntem ile araştırılmasına indirgeyen Hume, insanda var olan dolaylı ve doğrudan tüm duyguların haz ve acı üzerine kurulduğunu kabul eder.<sup>14</sup> Bu nedenle Hume, ahlakın kaynağının doğrudan akıl olduğu tezini reddeder. Ona göre ahlakın alanı ve kaynağı insanların duygularıyla ilgilidir. Dolayısıyla Hume, ahlakın temellendirilmesi konusunda insan doğasına ve onun psikolojisine vurgu yapar. Onun etik anlayışında ön plana çıkan en önemli husus ise duygudaşlık düşüncesidir. Buna göre doğa, insanlar arasında mükemmel bir benzerlik meydana getirmiştir. Bu benzerlik şekilsel olmaktan öte insanların duyguları ve düşünceleri ile ilgilidir. Söz konusu olan benzerlik ise kendini en iyi şekilde insanların karşılıklı olarak ortaya koydukları birbirini anlama ve onaylamada yani duygudaşlıkta göstermektedir. Bu nedenle başkalarının tutku ve hislerini duygudaşlık yoluyla anlamak, onları onaylamak veya onlara karşı farklı bir tavır ortaya koymak mümkündür.<sup>15</sup>

Bütün bunlarla birlikte sistematik anlamda faydacı etik teorinin önemli ilk temsilcisi, etik alanında olduğu kadar hukuk ve siyaset konularında da hatırı sayılır bir saygınlık kazanmış olan Jeremy Bentham’dır. Faydacılık konusunda sistemli bir biçimde görüş belirten ve etikte yöntemin gözlem olması gerektiğini kabul eden<sup>16</sup> Bentham, ‘Yasamanın İlkeleri’ adlı eserinin daha ilk sayfalarında faydacı etik teorisini insan doğası ve psikolojisinin çeşitli yansımaları

---

<sup>11</sup> Bakır, *Francis Hutcheson ve Ahlak Duyusu Teorisi*, 81.

<sup>12</sup> Geoffrey Scarre, *Utilitarianism*, (London and New York: Routledge, 1996), 53.

<sup>13</sup> Scarre, *Utilitarianism*, 3.

<sup>14</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2009), 209.

<sup>15</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 218-219.

<sup>16</sup> M.Hanifi Macit, “Teleolojik Etik Anlayışın Deontolojik Eleştirisi”, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/13, (2009), 85.



üzerine kurgulamaya çalışır. Ahlakı, olası en büyük toplamda mutluluk ile fayda üretme biçimi şeklinde ve onu insan eylemlerini yönetme sanatı<sup>17</sup> olarak tanımlayan Bentham'a göre doğa, tıpkı Hume'da olduğu gibi, insanı haz ve acı gibi iki duygunun etkisi altına yerleştirmiştir. İnsanın tüm düşünceleri, yargıları ve eylemleri bu iki duyguya bağlıdır. İnsanın hazdan vazgeçmesinin ve acıdan kaçıp kurtulmasının şansı yoktur çünkü acıdan kaçınma ve hazzı arama insanın biricik nesnesidir. Aynı şekilde fayda ilkesi de tümüyle bu iki ilke üzerine şekillenir. Ona göre bu karşı konulmaz ve ebedi duygular ahlakçının ve yasa koyucunun en büyük çalışma alanıdır.<sup>18</sup> Öte taraftan fayda denilen şey esasında bir kötülükten korunmak veya bir iyilik sağlamak yolundaki eğilimi gösteren soyut bir kavramdır. Kötülük acı ve ıstırabın sebebi olduğu gibi iyilik de haz ve mutluluğun nedenidir. Dolayısıyla bir bireyin faydasına uygun olan asıl şey toplamdaki kişilerin kendi refahını arttırmaya yönelik olan şeydir. Aynı kural Bentham açısından toplum için de geçerlidir.<sup>19</sup>

Önemli olan olabildiğince acıdan kaçmak ve hazzı yönelebilmektir. Bu kural, toplumun organik bir parçası olan her birey için geçerlidir. Bundan dolayı Bentham, haz ve acı gibi temel iki duyguya farklı bir anlam vermeden bunları en yalın şekliyle ele almayı tercih eder. İnsanın biricik nesnesi olan haz ve acı her kişinin, sıradan bir vatandaşın, bir köylünün, bir kral veya prensin, bir filozofun hatta cahil birinin hissettiği şekildedir.<sup>20</sup> Bentham böylelikle haz ve acı gibi insan doğasının iki önemli unsuru olan duyguyu fayda öğretisinin temel bileşenleri şeklinde tanımlar.

Bentham açısından hazlar ölçülebilir niteliktedir. Tüm hazlar aynı değere sahip olmamakla beraber kişi onları azlık ve çoklukları, kişiye sağladığı memnuniyet ve mutluluk oranında sınıflandırabilir. Fakat bu sınıflandırma hazların nitelikleri bağlamında değil bir hazzın başka bir hazzı oranla değerinin saptanmasını amaçlayan ve matematiksel hesaplama yöntemi ile yapılan sınıflandırmadır. Bu açıdan kişiyle alakalı olarak düşünüldüğünde kişi açısından hazzın değerini sırasıyla o hazzın yoğunluğu, süresi, kesin olup olmadığı, yakınlık ve uzaklığı türünden dört ayrı koşula bağlayan Bentham, bir acının değerini de aynı koşullara bağlar.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, çev. Barkın Asal, (İstanbul: Oniki Levha Yayınları, 2017), 75.

<sup>18</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 2.

<sup>19</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 2.

<sup>20</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 3.

<sup>21</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 39.

Bentham, fayda ilkesini yasa koyucunun çalışma alanı olarak görüp kamunun mutluluğunu siyasal ve hukuksal açıdan ele almaya çalışmaktadır. O, fayda ilkesini böylelikle hem etiğin ve hem de siyaset ve hukukun ortak bir çalışma alanı kabul etmektedir. Çünkü Bentham, özellikle ahlak ve siyaset arasındaki farklılığın tümünün yapılış şekillerinden kaynaklandığını vurgular. Biri hükümet veya devletin işi iken, diğeri doğrudan doğruya bireylerin tutumlarından kaynaklanmaktadır. Fakat ikisi de mutluluğa hizmet etmek bakımından aynı görevleri üstlenmişlerdir.<sup>22</sup> Şu halde siyasi açıdan iyi ve doğru olan bir şey ahlakı açıdan kötü olamaz. Bu söylemleriyle Bentham, bireyin ahlaki eylemlerinin sonuçları ile ilgili çıkarları genelin çıkarları ile birleştirmeyi hedeflediğini söyleyebiliriz.

## 2. Mill'de Etik Temellendirme ve Fayda İlkesi

Etik alanda Mill, Benthamcı yaklaşımdan ciddi şekilde etkilenmiştir. Filozof, Bentham'ın faydacı ahlak öğretisinin çeşitli yönlerini eksik ya da hatalı bulduğundan dolayı zaman zaman eleştirmekle beraber geri kalan tüm kısımları kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Mill'e göre Bentham, etik teorisi ile daha önceki tüm ahlakçıları geride bırakmış, özellikle etik alanda ve düşünce dünyasında yeni bir dönem başlatmıştır. Bentham'ın faydacılığını Mill şu cümlelerle özetlemektedir: *"Bentham'ın fayda ilkesi, bilgi ve inançlarının dağınık olan parçalarını birleştiren bir kilit taşı gibi yerli yerine oturtmuştu. Dünya görüşüme bir bütünlük kazandırmıştı. Bir hayatın görünürdeki başlıca amacı yapılabilecek olan şeylerin öğretilip beyne kazanması. Beşeri konuların bu öğretiyi aracılığıyla yönlendirilebileceğine inancım vardı. Onun açtığı ilerleme yolu, hayatımı aydınlatabilecek ve özlemlerime karşılık verecek kadar büyük ve parlaktı."*<sup>23</sup>

Mill diğer birçok filozof gibi etiğin ve ahlaki eylemlerin kaynağının neler olduğunu ortaya koyarak işe başlar. Filozofa göre ahlaki bir eylemi gerçekleştirmek için insanı sevk eden içsel ve dışsal olmak üzere iki faktör bulunmaktadır. Buna göre başkasını ya da Tanrı'yı memnun etme isteği veya onları gücendirme korkusu kişiyi başkalarının ya da Tanrı'nın istediği davranışları yapmaya doğru yönlendirir.<sup>24</sup> Bu ve buna benzeyen yönlendirmeler, kişiyi ahlaki bir eyleme sevk eden dışsal faktörlerdir. Öte taraftan dinin kesinlikle bir ahlaki veya siyasi sistem oluşturamayacağını, kötülüğün büyük bir bölümünü kilise tarihine ve kötü anlaşılması

<sup>22</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 20-21.

<sup>23</sup> John Stuart Mill, *Autobiography*, (London: Longmans, Green, Reader And Dayer, 1874), 66.

<sup>24</sup> John Stuart Mill, *Utilitarizm*, (Canada: Batache Books Kitchener, 2001), 28.

dini söylemlerin sonucuna bağlayan<sup>25</sup> Bentham'ın aksine Mill, din ve ahlak konusunda ise kısmen uzlaşılı yolunu denemeye çalışmaktadır.

Ona göre insanların çoğu Tanrı'nın iyiliğine inanır ve genelin mutluluğuna olanak sağlayanın bu iyinin özü olduğunu düşünenler aynı zamanda genelin mutluluğunun Tanrı tarafından istenen bir şey olduğuna inanmak zorundadırlar. Herkes bir şekilde genelin faydasına hizmet eden bir eylemin iyi olduğunu düşünür, toplum zararına olan bir davranışın ise kötü olduğunu kabul eder. İnsanın Tanrı hakkındaki tasavvuru da Tanrı'nın doğası itibariyle iyiliği isteyen bir varlık olması itibariyle bu düşünce ile çatışmaz. Dolayısıyla Mill, ister Tanrı'dan isterse de başka insanlardan gelsin, tüm dışsal ödül ve cezaları faydacı ahlaka uyarlamamanın mümkün olduğunu kabul eder.<sup>26</sup>

Yine de Mill tümüyle din temelli bir ahlak yasasının varlığını kabul etmez. Çünkü ahlak yasasını doğaüstü bir güce dayandırmanın ahlakı kalıplaştıracağına, kabul gören ahlak ilkelerinin bütününe kutsamanın onları eleştiriye ve tartışmaya kapatmak gibi kötü bir sonucu doğurduğuna<sup>27</sup> inanan Mill bununla birlikte dinlerin, özellikle de Hıristiyanlığın ahlaki temellendirmede kusursuz olup olmadığının ise esas itibariyle tartışmalı bir konu olduğunu düşünmektedir. *“Kusurlu bir öğreti ya en baştan hatalıdır ya yeterince sınırlama ve niteleme yapılmadan ifade edilmiştir ya da bir zamanlar kusursuz iken zamanla insan ilişkilerinde ortaya çıkan değişimlere aykırı düşmeye başlamıştır. Kesin inancım odur ki Hıristiyan ahlakı olarak adlandırılan öğreti, bu tüm örneklerin hepsini içerir.”*<sup>28</sup>

Başta din olmak üzere insanın eylemlerine yön veren tüm dışsal unsurların ahlaki temellendirmede karşılıklı bulmadığına inanan Mill, doğal olarak etik temellendirmede içsel faktörlere yönelir. O, insanın ahlaki eylemlerine yön veren çeşitli duyguların var olduğuna inanmaktadır. Ancak bu duygular gerçek anlamda insan doğasının bir parçası değildir. Bu duygular insandaki diğer yetiler gibi insan doğasının bir parçası değilse de aslında onun doğal bir sonucudur. Ahlaki eylemlerimize yön veren duygular kendiliğinden türeyebilir, insani özellikleri şekillendirip ortaya çıkarabilir. Ayrıca bu duygular bir tür terbiye olarak adlandırılacak olan eğitim ile yüksek derecede gelişim sağlayabilir.<sup>29</sup> Ancak Tanrı'nın bu duygular ile birlikte insanın doğasına ahlaki bazı özellikler yerleştirmiş olduğu savı da gerçeği

<sup>25</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 25.

<sup>26</sup> John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Selin Aktuyun, (İstanbul: Alfa Klasik Yayınları, 2017), 102.

<sup>27</sup> John Stuart Mill, “Essays On Ethics, Religion, and Society”, *Collected Works Of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson and others, Vol. X, (Toronto and London: University of Toronto Press, 1962), 417.

<sup>28</sup> Mill, *Essays On Ethics, Religion, and Society*, 417.

<sup>29</sup> Mill, *Utilitarianism*, 31-32.

yansıtmayan bir kabuldür. Bu bağlamda Mill, etik temellendirme konusunda inneizmi reddeder: “Kabul ediyorum, ya da daha doğrusu filozofların kolayca, hatta birçok konuda şimdi bile daha iyi bir şeyler bulabileceğini kuvvetle iddia ediyorum; etiğin kabul edilmiş kodları Tanrı tarafından verilmiş değildir ve insanlığın çok çeşitli eylemlerinin genel mutluluk üzerindeki etkisi hakkında öğrenecekleri daha çok şey vardır.”<sup>30</sup>

Etiği temellendirirken her şeyden önce fayda kavramına sahip çıkmakla işe başlayan Mill, ahlak felsefesinin tamamını da fayda ilkesi üzerine temellendirir. Fakat fayda kavramı Mill’e göre dönemin olumsuz şartları altında olması gerekenden çok farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Faydacı öğretiyeye acımasızca saldırıp ona cephe alan bazı filozoflar ve halkın bir bölümü fayda ilkesini yanlış bir anlamda kullanarak onu salt hazlara eşit görmek koşuluyla aslında büyük bir yanılgıya düştüklerini kabul eden Mill, bu düşüncenin aksine fayda ilkesinin mutlak biçimde ahlakın temeli olarak kabul edilmesi gerektiğini ısrarla savunur. Çünkü insan ilişkilerini düzenleyebilecek sonuçları itibariyle toplumun genel menfaatine hizmet edebilecek ve etiğin ortaya koyduğu problemlere pratik cevaplar verebilecek yegâne unsur ancak fayda ilkesinin doğru anlaşılıp işletilmesi ile mümkün hale gelebilir.<sup>31</sup> Bu nedenle genel kabulün aksine Mill açısından ‘fayda’, bütün etik sorunlarda başvurulacak en yüksek ölçüttür. Ancak söz konusu ölçütün doğası gereği yenilikçi bir varlık olan insanın süregelen menfaatlerine dayanan, geniş anlamda ve toplumun bütününe ilgilendiren bir ‘fayda’ olarak yeniden ortaya konulması gerekmektedir.<sup>32</sup>

Mill, Hobbes’un etik egoizmini kısmen kabul etmekle birlikte insanın mutlak bencil bir varlık olabileceği düşüncesini reddeder. Doğal olarak insanda bencillik vardır ancak Mill, tıpkı bunun gibi insanın altruist duygularının da olabileceğini onaylamaktadır. Esasında fayda ilkesinin sadece Hobbes’un iddia ettiği bencilliğin bir yansıması olarak kabul edilmesinin fayda ilkesine yanlış bir anlam verilmesine neden olduğunu kabul eden filozof, bu nedenle diğer selefleri Hutcheson ve Hume’dan duygudaşlığı miras alarak fayda ilkesinin buna göre açıklanması halinde doğru anlaşılabilceğini varsaymaktadır. O duygudaşlığı, Bentham’ın bireye yararı dokunan şeye muhabbet duymayı ve zararlı olandan ise nefret etmeyi insan kalbinin evrensel bir yasası olarak gören ve dolayısıyla bütün insanlığın sahip olduğu iyi

---

<sup>30</sup> Mill, *Faydacılık*, 94.

<sup>31</sup> Mill, *Utilitarianism*, 10.

<sup>32</sup> Mill, *Utilitarianism*, 14.

gerçekleştirilmiş ve zararlı fiiller için ortak onama veya tasvip etmeme hislerinin bulunduğu şeklindeki görüşleriyle<sup>33</sup> birleştirerek faydayı geliştirilmiş bir ilke olarak yeniden tanımlar.

Bu nedenle Mill'de fayda ilkesinin genel itibariyle iyi niyetle tasarlanmış etiğin temel ilkesi ve etikte 'doğru' kavramına karşılık geldiğini söylemek mümkündür.<sup>34</sup> Doğru olanın iyi olduğu ve bunun da mutluluk sağladığı düşünüldüğünde fayda ilkesi aslında mutluluk için temel ölçüte denk düşmektedir. Bir eylemin mutluluğun gelişmesine katkı sağladığı oranda doğru, mutsuzluğu arttırdığı ve hazdan çok acı verdiği zaman da yanlış olduğunu kabul eden Mill, aynı şekilde mutluluğu tek tek bireylerin değil, fayda ilkesinin bir gereği olarak en çok sayıda insanın mutluluğu şeklinde yeniden karakterize eder. Böylelikle o, fayda ilkesi ile ahlaki eylemin nihai sonucu arasında bir bağ kurar ve bireysel mutluluğu toplum mutluluğu ile birleştirmeye çalışır. Dolayısıyla Mill fayda ilkesinin nihai amacını bireysel, toplumsal ve sonuçta evrensel mutluluğu artırma şeklinde belirlemektedir.<sup>35</sup>

Anlaşılacağı üzere fayda ilkesi evrensel bir olguya işaret etmektedir. Çünkü Mill, kişinin kendisi ve başkası ile ilgili ödevleri arasındaki ilişki biçimini düzenleyen ve doğal olan aynı şekilde evrensel bir adalet yasasına karşılık gelen vicdan duygusunun, fayda ilkesi ile doğrudan bir bağlantısı bulunduğunu kabul eder. Gerçekte ödev duygusundan bağımsız bir biçimde düşünilemeyen vicdan,<sup>36</sup> bizim neden başkalarının yararına yönelik davranışlar geliştirmemiz konusunda bizlere içsel yönelimlerle gerekçeler sunmaktadır. Esasında inanç nasıl bir olgun insanın parçası ise bunun gibi istek ve dürtülerin de olgun insanın doğal yönüne işaret ettiğini kabul eden Mill, insanın istek ve dürtülerinin güçlü olmasının onların hata yapacağı anlamını taşımadığını kabul eder. Aksine insanların istekleri güçlü olduğunda değil ancak vicdan duyguları zayıfladığında veya tamamen ortadan kalktığında başkasına yönelik ödevlerini yerine getirirken ahlaki kötülüğe yöneldiklerini belirleyen Mill, vicdan duygusunun ise insanda içkin bir biçimde var olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla gerçekte kişinin ontolojik boyutta görüşü ne olursa olsun kişiyi bir ahlaki davranışa yönlendiren gücün öznel duygular olduğunu ve bunun da içsel faktöre karşılık geldiğini kabul eden Mill, bu duyguların en önemli olanını vicdan duygusu olarak belirler.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 11.

<sup>34</sup> John Sporupski, *Why Read Mill Today?*, (London: Routledge, 2006), 25.

<sup>35</sup> Mill, *Utilitarianism*, 10.

<sup>36</sup> Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, 136.

<sup>37</sup> Mill, *Utilitarianism*, 30.

Yukarıda değinildiği üzere fayda ilkesi esasında Kant'ın evrensel ahlak yasasında olduğu gibi evrenselleştirilebilir bir ilkedir. Mill öte taraftan faydacılığı tanımlarken doğru olanın yarar açısından tanımlanması gerektiğini savunur ve yine bu durum genellenebilir bir ilkedir. Bununla birlikte Kant'ın evrensel ahlak yasasının temel ilkesi olan bir bireyin eyleminin ahlaki açıdan doğruluğunun diğer tüm rasyonel varlıklar için genel geçer bir kural olması gerektiği şeklindeki önermesini Mill, tüm insanların onların kolektif menfaatleri yararına olarak benimseyecekleri bir kurala göre davranışlarını şekillendirmeleri gerektiği biçiminde yorumlamaktadır. Bu kural ise ortak ve tüm rasyonel varlıkların iyiliği için tasarlanmış olmalıdır. Mill söz konusu olan bu evrensel kuralı fayda ilkesinde bulmaktadır.<sup>38</sup>

Sonuç olarak dışsal faktörler bir tarafa bırakıldığında Mill açısından tüm ahlaki yaptırımlar insanın öznel duygularından kaynaklanır. Bundan dolayı Mill insanların yalnız eylemleri ile değil o eylemleri gerçekleştirenlerin ne tür insanlar olduklarıyla da ilgilenir. Birey hayatı boyunca birçok eser meydana getirir. Tarih boyunca da birey veya toplumlar ihtişamlı şehirler, devasa ve sağlam yapılar, mükemmel sanat eserleri meydana getirmiştir. Bu durum hayatın mükemmelleşmesi ve güzelleşmesi için bir gereksinimdir. Ancak Mill'e göre bir bireyin hayatı boyunca ortaya koyduğu en değerli eser, kuşkusuz bireyin kendisidir. Bu eser ise bireyin yapıp ettikleri ile ilgili olan ahlakiliğin bir ürünüdür. Bireyin meydana getirdiği bu eserin her parçasında onun öz iradesi ve seçimi vardır. Bundan dolayı birey, kendi davranışlarının muhakemesi ve özeleştirisini yapabilme cesaretini gösterebilmelidir. İnsan akıl ve duyguları sayesinde iyi olanı kötüden ayırabilir. İyi olana yönelerek meydana getireceği eseri mükemmel bir şekle sokabilir. Dolayısıyla Mill, insanoğlunun yetileri sayesinde doğru yola girip sakıncalı yollardan kendisini koruyabileceğini vurgulamak koşuluyla ahlakiliğin nihai kaynağını insan doğasının zengin ve geliştirilebilir özelliklerine bağlar.<sup>39</sup>

### 3. İnsanın Doğası Sorunu

Filozofa göre tikel bir nesnenin, herhangi bir canlının veya insanın doğası denildiğinde o varlığın sahip olduğu tüm güç ve yetilerin toplamı kastedilmiş olur. Mill, bu gücün karşılıklı olarak varlıkların birbirlerini etkileme itkisi biçiminde olduklarını kabul eder. Dolayısıyla bunların hepsi yani kendini gösterme kapasitesinin tamamı bir şeyin, nesnenin ya da insanın doğası anlamına gelir. Öte taraftan herhangi bir şeyin doğası onun güç ve özelliklerinin toplamı olduğuna göre soyut olarak doğa fikri var olan her şeyin güç ve özellikleri anlamını aynı

---

<sup>38</sup> Mill, *Utilitarianism*, 51.

<sup>39</sup> Mill, *Utilitarianism*, 73.

biçimde taşımaktadır. Doğası itibariyle bir varlık, onları üreten nedenlerle birlikte bütün fenomenlerin toplamı anlamına gelir ve buna sadece vuku bulan şeyler değil vaki olma kabiliyetine sahip olan şeyleri de katmak gerekir. Ona göre tüm varlıklarda bu yeti vardır ancak insan doğası itibariyle daha zengin bir güce sahiptir ve bu özellik insanı diğer tüm canlı türlerinden farklı kılmaktadır. Çünkü diğer canlılardan farklı olarak insanda duyumsama ve bilinçli olma kapasitesi vardır.<sup>40</sup>

Anlaşılacağı üzere nedenleri gösteren kabiliyetler kadar kullanılmayan kabiliyetler de doğa fikrinin bir parçasıdır ve esasında bu durum doğanın kendisine uygun şekilde işlediği yasaya karşılık gelmektedir. Mill insan için de aynı doğa yasasının geçerli olduğunu kabul eder. Çünkü insanın kendi doğasına dair görevi diğer şeylerin doğalarına ilişkin görevleriyle benzerdir. Bu nedenle insan doğasında kullanılan kabiliyetler kadar kullanılmayı bekleyen çok farklı güçlerin varlığına da vurgu yapan Mill, doğal olarak tüm bu güçleri insan fiillerinin etkin nedenleri olarak belirler. Dolayısıyla ahlaki eylemleri ortaya çıkaran şey her ne ise bir duygu, tutum veya eğilim, insanın doğasında fail olarak bulunur. İnsanın asıl görevi ise bu doğal eğilimleri takip etmek değil onları ıslah ve terbiye etmektir.<sup>41</sup>

Esasında Mill, Aydınlanma felsefesinin insana dair ilerlemeci ve gelişimsel yaklaşımını etik alana uyarlamaya çalışmaktadır. Çünkü o, insan doğasını dinamik, gelişime açık ve bireysel bir şey olarak düşünür. *On Liberty*'sinde Kalvenizmin insanın doğası ve öz iradesi hakkındaki kadenci ve teslimiyetçi yaklaşımını eleştirdikten sonra gerçekte olması gereken insan doğası ve insani özelliklerin neler olduğundan bahseder. İlk olarak Mill, Hıristiyanlığın genel anlamda üzerinde ısrar ettiği insanın doğası sorununun yanlıgı ve çelişkilerle dolu olduğuna dikkati çeker. Buna göre özellikle Hıristiyanlığın insan varlığı ve değeri hakkındaki kabullerinin bütünü eksik ve hatalıdır. Çünkü Tanrı tarafından insana verilen özellikler sökülüp yok olsunlar diye değil geliştirilip ideal bir insan formuna ulaştırılabilirler diye verilmiştir. Aynı şekilde Tanrı iradesi karşısında da mutlak bir itaatten söz etmek anlamsızdır. İnsan toplumdan soyutlanmış biçimde münzevi yaşamak için de yaratılmamıştır. O toplumun aktif bir üyesi olarak kendi varlığının farkında olan bilinç sahibi bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu nedenle Mill, aradığı insan tiplerini Antik Yunan'ın özellikle de Platon'un insanın kendi kendisini yönetebilen insan tasavvurunda bulmaktadır.<sup>42</sup> Gray'in da ifade ettiği üzere, esasında Mill için

---

<sup>40</sup> Mill, *Essays On Ethics, Religion, and Society*, 374.

<sup>41</sup> Mill, *Essays On Ethics, Religion, and Society*, 397.

<sup>42</sup> Mill, *Utilitarianism*, 58.

her bir insanın keşfedilmeyi bekleyen ve dinamik olan bir özü ve doğası vardır.<sup>43</sup> Dolayısıyla yukarıda değinilmiş olan türden bir insan doğası tasavvuru kabul edildiğinde ancak insan belli bir ilerleme formu içinde gelişir, şekillenir ve zihinsel gelişim olarak ilerleyerek ahlaki bir varlık olmak için kendisini inşa edebilir.

Mill, insanın doğal durumuna uygun yaşaması halinde bireyselliğinin gelişebileceğine, duygularını eğittiği zaman da ahlaki yönden kendisini inşa edebileceğine inanmaktadır. Tüm baskıcı ve otoriter unsurların insanın hem özgürlüğü ve hem de ahlaki gelişimi önünde engel olduğunu kabul eden Mill, doğal olarak insanın kendisini inşa etme sürecinin ancak bireysel özgürlük ilkesi ile mümkün olabileceğine vurgu yapar. Bu durum, ahlaki edimleri gerçekleştirmek için ilk kurala karşılık gelmektedir. Bununla beraber çeşitli sosyal kurumlar da insanın etik açıdan özgürce gelişmesine olanak tanıyabilir. Mill, söz konusu sosyal kurumlar arasında en önemlisi insanın her yönüyle gelişimine hizmet edebilecek olan eğitim kurumunu görmektedir.<sup>44</sup> Çünkü Mill insanın doğal durumunda duygularıyla sabit bir şey olmadığını duyguların gelişebilir bir forma sahip olduğunu düşünmektedir.

Mill, tüm doğal dürtüler ve içgüdü olarak kabul edilen evrensel ve yeterince kendiliğinden olan bütün eğilimlerin insan doğasında belli bir amaca ulaşmak için bulduklarını kabul eder. Canlı türünün sahip olduğu bütün dürtü ve eğilimler, türün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli ve faydalı olana yönelerek bu amacı yerine getirmektedir. İyi içgüdü ve dürtülerimiz olduğu gibi kişiyi kötülük yapmaya sevk eden kötü içgüdü, eğilim ve dürtülerimiz de vardır. Bu kötü içgüdü ve dürtüler kullanılmayarak söndürülebilir ki Mill'e göre bu ancak eğitimin yapabileceği bir şeydir.<sup>45</sup>

Mill 'insanın doğası' ile örneğin Hobbes veya Locke'un insanın doğal durumu hakkında söylediklerini kastetmez. Çünkü Mill, onlar gibi devlet kurumunu sosyal bir sözleşmeden türetmez.<sup>46</sup> O, genel anlamda insan doğasında potansiyel olarak var olan bazı yetilerin, düşünüp yargılama yapabilen insan varlığını değerli kıldığına inanır. Çünkü insan doğası belli bir program ve modele göre yapılmış ve kendisine emredilen her işi harfiyen yerine getiren bir makine değildir. İnsan doğası özü itibarıyla canlı, çeşitli ve değişkenlik gösterebilir. Bundan dolayı Berlin, Mill'in insan doğası ile ilgili görüşünü özdeş bir modelin tekrarı ve durağanlığı

---

<sup>43</sup> John Gray, "Mill's Conception of Happiness and The Theory of Individuality", *J.S. Mill On Liberty In Focus*, edited by John Gray & G.W. Smith, Taylor & Francis e-Library, (2003), 191.

<sup>44</sup> Mill, *Utilitarianism*, 28.

<sup>45</sup> Mill, *Essays On Ethics, Religion, and Society*, 398.

<sup>46</sup> Mill, *On Liberty*, 93.



değil sürekli olarak gelişmeye müsait ve daima kendini dönüştürmeye ve yeniliğe açık olan zengin bir doğa tasavvuru olarak kabul eder. Esas itibariyle Mill'in insan doğasına dair görüşünün günümüzde de halen dikkat çekici bir özelliğe sahip olması bundan kaynaklanır.<sup>47</sup>

Mill'e göre onu canlı kılan içtepilerin eğilimlerinden dolayı insan doğası dört bir yandan gelişmek ve büyümek isteyen bir ağaca benzemektedir. İnsan doğası iyilik ve kötülük, bencillik ve sempati gibi birçok farklı duyguyu belli ölçülerde içinde barındırır. Aynı şekilde cesaret, nefse hâkimiyet, dürüstlük, adalet, nezafet gibi erdemlerin tohumları, insan doğasında mevcuttur. Bu nedenle Mill, insanların zevk unsuru, estetik, sanat, yaşam tarzını seçme gibi konularda çeşitlilik göstermelerini doğal karşılamaktadır. Başka bir ifadeyle Mill için bireysel farklılık olgusu olağan ve doğal bir duruma karşılık gelir ki esasında insan doğası da çeşitliliği ve bireysel farklılığı gerekli kılmaktadır. Buna göre bir kimsenin duygu ve arzularının bir başka kişinin duygu ve arzularından daha güçlü veya çeşitli olması demek yalnızca o kişide insan doğasının hammaddesinin daha fazla miktarda bulunmasının sonucu olarak bir miktar kötülüğe, fakat muhakkak daha fazla iyiliğe yakın olması demektir.<sup>48</sup>

#### 4. Fedakârlık

Mill faydacı etik teorisini temellendirirken referans olarak kabul ettiği önemli bir husus fedakârlıktır. Bir kişinin başkasının yararına olacak biçimde kendi faydasına olan şeyden bilinçli şekilde vazgeçmeye karşılık gelen fedakârlık insanın bencil tarafının sınırlandırılması için iyi bir nedendir ve aynı biçimde insan doğasının toplumsal yanının da gelişimine yardımcı olan önemli bir duyguyu ifade eder.<sup>49</sup>

Fedakârlık söz konusu olduğunda bir kişi gerçekten de kendi mutluluğundan başka bir kişi ya da toplumun mutluluğu ve menfaati için vazgeçebilir mi? Başka bir ifadeyle kişi hayatı dahi söz konusu olduğunda başkaları için kendisini feda edebilir mi? Mill bu sorulara net bir şekilde evet diyerek cevaplar. Ona göre kişinin kendi mutluluğundan hatta başkalarının mutluluğu için hayatından bile vazgeçmesi asil bir davranıştır. Öte taraftan Mill, fedakârlığı önemli bir husus olarak kabul ederek aslında bireysel çıkarlar ile toplumsal yararın örtüşürülebileceğini varsaymaktadır. Ancak o, birey ile toplumun çıkarlarının çatışması durumunda toplumsal çıkarların hangi gerekçelerle bireysel çıkarların önüne geçirilmesi gerektiğini açıklamaz. Dolayısıyla Mill, gerçekte bizim başkaları için neden fedakârlık

---

<sup>47</sup> Isaiah Berlin, "John Stuart Mill and Ends Of Life", J.S. *Mill On Liberty In Focus*, edited By John Gray & G.W. Smith, (London And New York: Routledge, 2003), 146.

<sup>48</sup> Mill, *Utilitarianism*, 73-74.

<sup>49</sup> Mill, *On Liberty*, 78.

yapmamız gerektiği konusuna da tatmin edici bir cevap vermez.<sup>50</sup> Konuyu sadece fedakârlık yapanları neden takdir etmemiz gerektiğini açıklamakla sınırlandırır: “*Ne var ki dünya kusurlu bir durumdayken, birinin diğerinin mutluluğuna hizmet edebilmesi için en iyi ihtimal, kendi mutluluğunun mutlak fedakârlığı yoluyla olabilir; böyle bir fedakârlık yapmaya hazır olmanın bir insanda bulunabilecek en yüksek erdem olduğunu tamamen kabul ediyorum.*”<sup>51</sup>

Mill fedakârlığın sadece kendinde iyi bir şey olduğu düşüncesini reddeder. Ona göre birey sırf fedakârlık olsun diye aslında bu davranışta bulunmaz. Mill, fedakârlığın mutluluktan daha değerli bir şey olan erdem için de yapılamayacağını savunur. Çünkü hiç kimse sırf fedakârlık yapmak için fedakârlık yapmaz. Fedakârlık için kişinin bir amacı olmalıdır. Genel anlamda bu amaç toplumun mutluluğunu arttırmaya yönelik olmalıdır.<sup>52</sup>

Mill fedakârlığı erdem ile ilişkilendirirken sadece erdemli insanların fedakârlıkta bulunabileceği savını kabul etmez. Bu konuda erdemi, kendisinden türeyen hazlar nedeniyle sadece bir iyilik ve erdemsizliği ise onu takip eden acılar sebebi ile sadece bir kötülük olarak gören Bentham’ın görüşlerine dayandırır.<sup>53</sup> Bundan dolayı onun bahsettiği erdem, Sokrates’in veya Stoacıların erdem anlayışından farklıdır. Mill, onlar gibi sadece erdemliliği ve dolayısıyla da bilgeliği, ahlaklılık ya da mutluluk için bir ölçüt olarak kabul etmez. Faydacı öğretinin erdemli insanlar üzerinde bu şekilde bir iddiada bulunması da zaten anlamsız olur.

Mill’in genel ölçütü, belirli bir kişinin iyiliği ve mutluluğu yerine neden toplumun iyilik ve mutluluğu olarak belirlemesinin iki önemli sebepten kaynaklanmış olabileceğini söyleyebiliriz: Birincisi Mill’in felsefi yöntemi ile ilgilidir. Çünkü Mill, tıpkı Hume’da olduğu gibi duygular ve fikirlerin insan zihninde belirli bir çağrışım yasasına göre hareket ettiklerini kabul eder. İnsanın doğası hem bencilliği hem de sempatiyi barındırır. Buna göre sempati duygusu bireylerin başkalarını da düşünme dürtüsünü harekete geçirir. Düşünre göre bu dürtü belli bir zamandan sonra alışkanlık halini alarak zihnin çağrışım yasalarına göre işlemeye başlamaktadır. Böylelikle kişi çağrışım yasasının ilkelerine göre kendi faydasına olandan başkasının yararına doğru olana zihinsel anlamda yönelerek bunu zaman içinde belli bir ahlak ilkesi olarak benimsemeye başlamaktadır.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, 205.

<sup>51</sup> Mill, *Faydacılık*, 80.

<sup>52</sup> Mill, *Utilitarianism*, 19.

<sup>53</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 3.

<sup>54</sup> John Stuart Mill, “*A System of Logic Ratiocinative and Inductive*”, *Collected Works Of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson and others Vol. VIII, (Toronto and London: University of Toronto Press, 1962), 852.

İkinci neden daha çok politiktir. Mill, Sanayi Devrimi'nin meydana getirdiği koşullar altında sosyal ve siyasal açıdan daha aşağıda bulunun halk kitlelerinin yani büyük sınıfın çıkarlarını, zengin sınıflara ve devlet otoritesine karşı korumayı hedefler. Öte taraftan tek tek bireylerin fedakârlık etmek koşuluyla başkasını düşünmesinin kamusal alana yansıyan izdüşümü, esasında sınıflar arasında meydana gelen sosyal statü farkını minimize etmek noktasında oldukça önemlidir ve Mill, bu önemi açık bir biçimde fark ederek fedakârlığın toplumsal çıkarlara ve sosyal adalete yapacağı katkıyı özellikle vurgulamıştır.

Bergson, alışkanlık ile sürekli hale gelen bir fikirler çağrışımı sayesinde Mill'in özel menfaatin temsilini fedakârlık yoluyla genel menfaate bağladığını söyler. Çünkü her birey, toplumsal bir varlık olduğu ve dolayısıyla da kendi duygularının ve amacının hemcinsleriyle uyum halinde olması gerektiği inancına sahiptir. Bundan dolayı Mill, fikirler çağrışımını esasında insanlarda ortak şekilde bulunan güçlü duygular üzerine temellendirmektedir. Bergson, Mill'in bu güçlü duygular arasında kabul ettiği en önemli duygunun başkasının duygularını da anlamayı sağlayan duygudaşlık olduğunu belirtir.<sup>55</sup>

Hazların niteliğini ele alırken Mill, esasında Bentham ve öncesi olarak kabul edebileceğimiz klasik faydacılık üzerinde çeşitli düzenlemeler yapar. Yine de her iki düşünürün haz kavramından birbirinden farklı sonuçlar elde ettikleri görünmektedir. Mill hazzın değeri ve ulaşılabilirliği açısından sınırlı olsa bile onun nitelikleri itibariyle insani değerlerle uyumlu olması gerektiğini düşünür. Bu şekildeki bir çıkarım Bentham'da söz konusu değildir. Çoğunlukla Bentham'ın haz temellendirmesinin psikolojik bir veriye işaret ettiği kabul edilmektedir. Mill için ise haz daha çok insan değeri açısından idealize edilmiş bir anlam taşımaktadır.<sup>56</sup> Çünkü insan doğasının basit bir formu olan acıdan kaçma ve hazza yönelme ile faydacı öğretinin genel çerçevesini belirleyen Bentham'ın aksine Mill, fayda ilkesinin gereği olarak eylemlerin mutluluğu arttırdığı oranda doğru olması gerektiğini kabul ederek eylemin sonucundaki hazzın niceliği kadar niteliğine verilmesi gereken önemin de ortaya koyulması gerektiğini düşünmektedir. Mill, insan ile hayvanlar arasında yaratılışları ve dolayısıyla doğaları gereği belirgin bir iştah ve duygu farkının olduğunu kabul eder. İnsan yetileri sayesinde biriciktir, kendi varlığının farkındadır ve insan bu yetilerinin farkına vardığı andan itibaren memnuniyet içermeyen hiçbir durumu da kabul etmemektedir. Mill'e göre diğer canlı türlerinde bulunmayan bu yetinin, insana bahşedilen zihinsel kabiliyet ile de doğrudan ilişkisi vardır. Söz

---

<sup>55</sup> Henry Bergson, *Etik ve Politika Dersleri*, çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 28-29.

<sup>56</sup> Berlin, *John Stuart Mill And Ends Of Life*, 134.

konusu olan insani nitelikler ve zihinsel kabiliyet sayesinde kişi için yüksek nitelikli hazların ortaya çıkışı, nitelikleri itibariyle birbirinden farklı olan hazlar arasında kalan bireyin iradeli bir tercih yapması sonucunu doğurmaktadır.<sup>57</sup> Bu nedenle Mill hazlar arasındaki ayrımı niteliksel/zihinsel ve niceliksel/bedensel hazlar üzerinden yapar. Buna göre gelip geçici olan bedensel hazlara karşılık zihinsel hazlar daha kalıcı, güvenli ve az maliyeti olan hazlardır. Mill, zihinsel hazların diğer tür hazlardan daha değerli olduğu fikrinin ise fayda öğretisi ile uyumlu olduğunu kabul eder.<sup>58</sup>

Bireysel farklılık ilkesi gereğince Mill nitelik ve nicelik bakımından hazlara sahip olan insanlar arasında doğal olarak bir farkın bulunması gerektiğini öngörmektedir. Belli şartlar altında birçok insan her iki hazdan birini tercih edebilir.<sup>59</sup> Ancak zihinsel hazları tanıma yetkinliğine erişmiş birinin yüksek yetilerle donatılmış bir yaşam biçimini seçmesi Mill açısından tartışılmaz bir gerçektir. Kendisine hayvani hazları temsil eden bedensel hazların tümü verilse de doğası gereği insan, gerçekte düşük bir hayvan olmayı, akıllı bir insan ise aptal olmayı, nihayet aydın bir insan da cahil olmayı kabul etmeyecektir.<sup>60</sup> Bu durum Mill açısından insanlarda potansiyel olarak değerli ve yüksek yetilerin var olduğunun açık bir göstergesidir.

Öte taraftan Mill, niteliksel hazlara sahip olanların bunu gönüllü olarak tercih etmediklerini olumsuz ekonomik ve sosyal koşulların özellikle gençleri niteliksel hazlara ulaşmada yetersiz hale getirdiğini savunur. Çünkü insanlar farklı kaygı ve nedenlerle entelektüel beğenilerini kaybedince yüksek tutkularını da kaybederler. Bu insanların daha düşük hazları tercih etmekten başka şansları yoktur.<sup>61</sup> Anlaşıldığı üzere Mill, döneminin sosyal ve ekonomik koşullarının insanlar üzerindeki olumsuz etkilerini örtülü bir biçimde eleştirmektedir. Aslında Mill'in tespiti günümüz toplumları için de örnek teşkil etmektedir. Çağımızda geri kalmış toplumlarda yaşayan insanların büyük bir kesimi ekonomik kaygılar veya yanlış eğitim politikalarından dolayı entelektüel kapasitelerini kullanamamaktadırlar.

Bununla birlikte zihinsel hazlara sahip olanlar için bedensel hazların cezbedici etkilerine kapılarak bayağı bir yaşam biçimini tercih edebilme riski de söz konusudur. Mill'e göre bu risk, bir tür karakter bozukluğu ve irade zayıflığının göstergesidir.<sup>62</sup> Kişinin zayıf iradesinin

---

<sup>57</sup> Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, 446.

<sup>58</sup> Mill, *Utilitarianism*, 11.

<sup>59</sup> Laura Rae Kelly, *William Thompson and Anna Wheeler: Equality and Utilitarianism In The 19. Century*, (Canada: Queen's University, Kingston, Ontario, 2015), 109.

<sup>60</sup> Mill, *Utilitarianism*, 12.

<sup>61</sup> Mill, *Utilitarianism*, 13.

<sup>62</sup> Mill, *Utilitarianism*, 13.

başkasıyla olan sosyal ve duygusal ilişkilerindeki tutarsızlığın esasında nitelikli bir hazza ulaşmak için engel olduğunu kabul eden Mill, kişilik ve karakterin zenginleştirilmesi için bireylerin haysiyet duygularının kuvvetli olması gerektiğinin önemini vurgulamaktadır.

Bu nedenle Mill tüm insanların sahip oldukları bir haysiyet duygusunun (*sense of dignity*) bulunduğunu ve bu duygu olmadan nicelik bakımından hazza ulaşmanın ve dolayısıyla gerçek anlamda mutlu olmanın mümkün olmadığını kabul eder. Bireyin iradeli eylemlerine yön veren ve yüksek düzeyde bulunan entelektüel yetilerini harekete geçiren haysiyet duygusu, buna göre kişiyi onurlu ve sağlam karakterli yapmakla kalmaz aynı zamanda onun mutluluğu için zorunlu ve kaçınılmaz kriterlerin oluşması için de zemin hazırlar.<sup>63</sup> Dolayısıyla filozof, haysiyet duygusu ile düşük ve yüksek düzeydeki hazlar arasındaki ayrımın görülmesi için gerekli olduğunu ve insana bahşedilen diğer yüksek yetiler ile de doğrudan ilişkili olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Mill'in faydacılığının doğuracağı niteliksel hazlar, Bentham'ın hedonizminden farklı olarak bireyin ahlaki karakterini geliştirerek ulaşabileceği bir üst değer biçimi şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>64</sup>

Öte taraftan Mill, iyimser bir insan doğasından hareket etmekle birlikte belirli bir kültürlenme ve güçlü bir kişilikle bir bireyin zihinsel hazlarla bedensel hazlar arasında ayrıma varabileceğini öngörür. Bu şekilde Bentham'ın psikolojik hedonizmini reddeden Mill şöyle der: “*Halinden memnun bir domuz olmaktansa memnuniyetsiz bir insan olmak, mutlu bir aptal olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmak daha iyidir.*”<sup>65</sup>

Mill, değer ve kalıcılığı açısından üstün gördüğü niteliksel hazların insana gerçek bir mutluluk verebilmesinin temel bir koşulu olarak bireyin doğuştan sahip olduğu haysiyet duygusunu görmektedir. Ancak haysiyet duygusu tek başına yeterli değildir. Kişideki ahlaki ve entelektüel potansiyelin toplumsal koşullar vasıtasıyla, özellikle de etkili bir eğitim ile geliştirilmesi gerektiğini vurgulayan Mill, buna karşın dönemin eğitim anlayışının bozuk olduğunu ve sefil bir toplum meydana getirdiği için de niteliksel hazlara ulaşılabilirliğin önündeki tek gerçek engel olduğunu düşünmektedir.<sup>66</sup> Anlaşıldığı üzere Mill, etik temellendirmede nitelikli hazların varlığını içsel faktörlere bağlar ve devamında söz konusu olan içsel faktörlerin eğitim ile daha yüksek bir dereceye ulaştırılabileceğine inanmaktadır.

---

<sup>63</sup> Mill, *Utilitarianism*, 12.

<sup>64</sup> Daniel Jacobsan, *J.S. Mill and The Diversity Of Utilitarianism*, *Philosophers' Imprint*, <[www.philosophersimprint.org/003002/](http://www.philosophersimprint.org/003002/)> Volume 3 No: 2, June (2003), 5

<sup>65</sup> Mill, *Utilitarianism*, 13.

<sup>66</sup> Mill, *Utilitarianism*, 16.

## 5. Mutluluk Öğretisi

Felsefi düşünmenin doğuşundan beri ‘*summum bonum*’ yani en yüksek iyi Mill’e göre spekülâtif düşüncenin ana problemi olarak kabul edilmiş, yapılan birçok tartışmaya rağmen halen bir sonuca ulaşamamıştır.<sup>67</sup> Diğer birçok ahlak düşünürü gibi Mill de ahlaki öğretisinde gerçekte insan eylemlerinin amacının ne olduğunu sorgular. Ona göre insan, ahlaki eylemleriyle belli bir hazza ulaşmak ister. Bu haz ise ancak mutlulukla mümkün olabilir. Çünkü herkes bir şekilde mutluluğu, kendisinin ihtiyacı olduğu bir nesneye ulaşmak gibi elde etmek istemektedir: “*Bir nesnenin veya bir sesin gerçekte var olduğuna dair en açık kanıt, onların görülüp işitilebildiğine dair kanıttır. Aynen bunun gibi, arzulanır olan bir şeye, örneğin mutluluğa verilebilecek olan kanıt da, insanlar tarafından onun gerçekte arzulandığı şeklindedir.*”<sup>68</sup>

Mill’in faydacılığını, insanın yararına olan şeyleri ortaya koymaya yönelik bir anlayış olarak belirleyebiliriz. Bu nedenle Mill, daha önce de değinildiği üzere faydalı olanı mutluluk veren şeyle özdeşleştirir. Öte taraftan mutluluk haz biçiminde yaşamakla birlikte bu hazlar nitelikleri ve nicelikleri bakımından yüksek ve alçak hazlar ya da mutluluklar şeklinde farklılık göstermektedir. İfade edildiği üzere bu yaklaşım Benthamcı fikirlerle örtüşmez. Bununla birlikte Mill, bireyleri eyleme sevk eden şey mutluluk olsa da asıl amaç edilen şeyin kesinlikle bireysel mutluluk olmadığını kabul eder. Yani doğru davranışın faydacı ölçütünü biçimlendiren mutluluğun kendisi etkin neden değil esasında mutluluk, ilgili olduğu şeylerin doğal bir sonucuna işaret etmelidir. Öte taraftan asıl amaç edilen şey bireysel mutluluk olmamakla birlikte eylemin yöneldiği nihai amaç bireysel mutluluklarla birlikte kolektif bir mutluluğa ulaşabilmek şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>69</sup>

Mutluluğun nihai olmamakla birlikte ahlakın ereği ve amacı olduğu<sup>70</sup> önermesinden yola çıkan Mill, insanların ulaşabileceği gerçek bir mutluluk yoksa o ahlaki eylemin veya akılcı davranışın bir değerinin olmadığına inanmaktadır. Bu nedenle Mill’in faydacı ahlak anlayışında mutluluk esas itibarıyla kilit taşı görevi üstlenir.<sup>71</sup> Haz ise amaç değil ancak mutluluğun bir ögesi onun varlığının bir sonucudur. Arzu edilen diğer şeyler ise sadece mutluluğa ulaşmak için araç olduklarında arzulanırlar.<sup>72</sup> Fakat Mill, ahlakın bir standardı olarak mutluluğu ifade

<sup>67</sup> Mill, *Utilitarianism*, 5.

<sup>68</sup> Mill, *Faydacılık*, 116.

<sup>69</sup> Sporupski, *Why Read Mill Today?* 275.

<sup>70</sup> Mill, *Utilitarianism*, 26.

<sup>71</sup> Metin Aydın, “*John Stuart Mill’in Faydacı Ahlakı*”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/28, (2013), 166.

<sup>72</sup> Mill, *Utilitarianism*, 35.

ederken bir parantez açar ve ölçüt olarak herkesin en yüksek mutluluğunu kabul eder.<sup>73</sup> Buna göre hiçbir kimsenin mutluluğu başkasının mutluluğundan daha önemli değildir. Bu durum Mill'in kastettiği en uç mutluluk ilkesidir.<sup>74</sup> Bu bağlamda Mill'in fayda öğretisinin diğer ahlak teorilerinde olduğu gibi haz, mutluluk gibi birçok ilkeyi içinde barındırdığını söylemekte bir sakınca görünmemektedir. Bu haliyle faydacı öğretisi nihai anlamda genelin mutluluğuna odaklanmış olan teleolojik bir ahlak teorisidir. Çünkü gerçekte insan mutlu olmak istiyorsa doğası gereği başkalarının mutluluğu için kendi mutluluğundan vazgeçebilme erdemini göstermesi gerekir.<sup>75</sup> Mill'e göre bunu sağlamanın en etkili yolu ise fedakârlıkla mümkün olabilir.

Şu halde Mill'de mutluluk istendik bir şeydir. Fakat bu durumun teorik ve pratikte bir amaç olduğunun ve nihai standardının da genel mutluluk olarak bilinmesi gerekir. Bu nedenle Mill mutluluğu sosyal bir mesele olarak ele alır. Ulaşılabilir olduğu sürece her bireyin kendi mutluluğunu istediği bir realitedir ve burada bir sorun gözükmemektedir. Asıl sorun genelin mutluluğunun herkes tarafından bir amaç olarak görülüp görülmediğidir. Bu nedenle Mill, mutluluğu tıpkı bir nesne gibi görülüp hissedilen bir şey olarak kabul eder ve esas itibariyle de o evrensel bir olguya işaret eder. Dolayısıyla mutlu olma düşüncesi gerçekte tek tek bireylerin bir talebi olarak anlaşılıyor olsa da aslında tek tek talepler sonuç itibariyle tüm insanlığın mutluluğunu arttırmaya yönelik bir anlayışta birleşmektedir: *“Mutluluk somut bir gerçeklik olarak iyidir ve kimse bunun gerçekliğini inkâr edemez, her bir kişinin de mutluluğu o kişi için iyidir ve buna bağlı olarak genelin mutluluğu tüm insanların mutluluğu için iyidir.”*<sup>76</sup>

Mill mutluluğun belli başlı bazı duyguların, çeşitli bireysel öz tepilerle ve bunların içten uyarılması ile ortaya çıktığını kabul eder. Çünkü gerçekte insanı mutlu olmaya sevk eden saikler öncelikle kişiyi belli bir eylem, olay veya olguya karşı yönlendiren bir duygu ile belirlemeye başlamaktadır. İlk dürtüyü uyandıran duyguyu Mill heyecan duygusu olarak kabul eder. Öte taraftan kişinin mutluluğu elde ettikten sonra da bir ruh dinginliği ve rahatlama hissine dolayısıyla da tatmine ulaşması gerekir. Başka bir ifadeyle bedensel ve özellikle zihinsel olarak mutlu olan kişinin ruhsal olarak da 'iyi olma' haline erişmesi gerekir. Mill söz konusu olan ikinci duygunun ise huzura karşılık geldiğini belirtir. Buna göre bireyi tatmin edebilen ve yaşanmaya değer bir mutluluk, heyecan ve huzur gibi insanın duygu dünyası ve psikolojisine

---

<sup>73</sup> Mill, *Utilitarianism*, 15.

<sup>74</sup> Sporupski, *Why Read Mill Today?*, 15.

<sup>75</sup> Mill, *Utilitarianism*, 18.

<sup>76</sup> Mill, *Utilitarianism*, 34-35.

ait olan iki önemli öğeyi içinde barındırır.<sup>77</sup> O, heyecan ve huzur gibi iki öğeyi birbiriyle müttelik iki duygu şeklinde kabul eder. Dolayısıyla insanda beliren heyecan ve huzur gibi iki duygu, Mill açısından ahlaki eylem için motive edici bir güce sahiptir ve eylemin sonucuna ulaşmada itici bir görev üstlenir.

Mill'e göre mutluluk kişilere öğretilir. Dolayısıyla mutluluk eğitimin bir nesnesi olarak da kabul edilmelidir. Yeniliğe ve gelişmeye müsait olan bireyin ilgisi eğitim yoluyla ona mutluluk verecek her türlü nedene doğru yönlendirildiği sürece kişinin mutluluğa ulaşabileceğini savunan Mill, bu nedenle kişinin zihinsel ve entelektüel yetilerinin bir tür terbiyeye tabi tutulması gerektiğine vurgu yapar. Buna göre medeni denilecek her ülkede doğanların bilim, sanat, şiir, tarih gibi zihinsel kültür mirasına ilgi duymamaları için hiçbir neden bulunmamaktadır. Zihinsel gelişim için bireyin dışarıdan desteklenmesi gerektiğini vurgulayan Mill, doğru yetiştirilmiş her bireyin mutlu olabileceğini ayrıca toplumun mutluluk ve menfaati için katkı sunabileceğini düşünür. Bu durum ise ancak içeriği iyi düzenlenmiş formal ve informal bir eğitim ile mümkün hale gelebilir. Şu halde iyi eğitilmiş bir birey çevresini kuşatan her şeyden tarihten, sanattan, müzikten vb. entelektüel ihtiyacına cevap verebilecek ilgi kaynaklarını bularak kendisini mutlu edebilir.<sup>78</sup>

Mill insanlığın mutluluğu için aslında sürekli devam eden bir savaşın ve mücadelenin var olduğuna inanır. İnsanlığın ıstırap ve mutsuzluğuna neden olan tüm nedenlerin insanlığın öz varlığı ve çabasıyla ortadan kaldırılabileceği yönünde iyi niyet sahibi olan Mill, yine de insanoğlunun gerçekte mutlu olmak istiyorsa yoksulluk, hastalık ve bilgisizlikle olan savaşını kazanmak zorunda olduğunun altını çizer. Sonuçta insanlığın galip geleceği umudunu taşıyan Mill, insanlığın bu savaşta galip gelebilmesi için de elindeki en iyi olanağın bilim olduğunu düşünmektedir.<sup>79</sup>

Mill'in fayda öğretisinin sadece mutluluğu arayan bir araç değil aynı zamanda mutsuzluğun engellenmesi ya da azaltılmasını da içeren bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle o, sürekli ve kesintisiz bir mutluluğun olabileceği fikrine karşı çıkar. Çünkü mutluluğu daima yüksek hazların heyecanıyla devam eden kesintisiz bir süreç olarak kabul etmek imkânsızdır. Mill daha akılcı bir yaklaşımla acının, ıstırapın ve mutsuzluğun da tıpkı mutluluk gibi hayatın doğal akışı içinde var olduğunun altını çizmektedir.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> Mill, *Utilitarianism*, 16.

<sup>78</sup> Mill, *Utilitarianism*, 17.

<sup>79</sup> Mill, *Utilitarianism*, 17.

<sup>80</sup> Mill, *Utilitarianism*, 15.



## 6. Etik Temellendirmede İnsan-Doğa İlişkisi

İnsanın doğa denilen fenomen ile olan ilişkisi, felsefi düşünme biçiminin ortaya çıktığı andan itibaren felsefe tarihini meşgul eden bir konu olmuş ve söz konusu olan ilişki genelde ahlak temelli olarak tartışılmıştır. Doğayı rasyonel bir amaca göre düzenlenmiş sistem olarak kabul eden birçok İlkçağ filozofu, insanı doğanın bir parçası ya da onun küçük bir örneği olarak kabul etmişlerdir. Bunun en iyi örneğini Kynikler ve Stoa düşüncesinde görmekteyiz. Özellikle Stoacılar, doğa denilen bütünün bir parçası olarak kabul ettikleri insanın tüm ahlaki iyilik ve bilgeliklerini bütünün amacına uygun biçimde davranmaya yani doğayı takip etme düşüncesine bağlamışlardır.<sup>81</sup>

İlkçağ felsefesinin doğa ve insan arasında varsayılan benzerlik ve insanın doğayı takip edip ona uygun biçimde yaşaması gerektiği düşüncesi, Aydınlanma felsefesi ile tekrar tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle insan-doğa ilişkisi Aydınlanma döneminde olgu-değer veya ‘olan-olması gereken’ paralelizminde tekrar gündeme getirilir. Bu tartışmanın odak noktasında David Hume’un olduğundan şüphe yoktur. Hume’un bilimsel temelli etik teorisi, her şeyden önce yukarıda belirtilen İlkçağ’ın insan-doğa ilişkisinin reddiyesiyle başlamaktadır. Öte taraftan Hume’a göre doğa ‘olan’a işaret eder ve ahlak ise ‘olması gereken’ şeydir. Dolayısıyla Hume, olması gerekenin yani değer, olandan (olgu)/ doğadan hiçbir şekilde türetilmeyeceğine vurgu yapmaktadır.<sup>82</sup>

Mill de Doğa (*Nature*) adlı denemesinde genel itibariyle selefi Hume’un insan-doğa ilişkisine dair ayrımlarını benzer bir biçimde tartışmaktadır. Ona göre düşünce tarihi boyunca tartışmalara konu olmuş olan doğa terimi birbirinden farklı iki anlamda kullanılmaktadır: Bunlardan ilki evren olarak belirtebileceğimiz ve var olan her şeyin ve onların özelliklerinin toplamını kapsayan tüm sistem olarak anlaşılmaktadır. İkincisi ise insan müdahalesinden bağımsız olarak meydana gelen hareketlerin tümünün anlamını taşır.<sup>83</sup>

Mill’e göre doğa teriminin her iki anlamında da insanın doğayı takip etmesi gerektiği düşüncesi mantık ve ahlak dışıdır. Mantık dışıdır, çünkü hangi durumda olursa olsun herhangi bir insan eylemi doğaya yapılan bir müdahale olduğundan doğanın kendiliğinden olan seyrini değiştirmektedir. Ayrıca yapılan eylem faydalı bir eylem ise doğayı geliştirip güzelleştirir. Aynı şekilde doğayı takip etme düşüncesi ahlak dışıdır çünkü Mill, doğanın kendiliğinden olan akışı

<sup>81</sup> Osman Elmalı ve H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2015), 181.

<sup>82</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (Ankara: Say Yayınları, 2015), 367.

<sup>83</sup> Mill, *Essays On Ethics, Religion, and Society*, 403.

ile insanların eylemleri arasında doğrudan bir benzerlik bulunmadığını kabul eder. Doğada var olan her şey kendi yasaları içinde bir mükemmellik barındırıyor olabilir ve bir süreklilik durumu da söz konusu olabilir. Ancak doğanın doğal seyri içinde öyle kötü durumlar vardır ki bu durumlar insanlar tarafından takip edilip işlendiğinde birçok tiksinti uyandıracak şeyleri meydana getirebilir. Bu nedenle eylemlerinde doğal şeyleri taklit etmek için çaba sarf eden bir kimsenin evrensel olarak kınanması ve rezil bir duruma düşmesi söz konusu olabilir. Şu halde bir bütün olarak doğa denilen düzenin amacı insanın veya diğer canlı varlıkların iyiliğini gözetmek olamaz. Bu nedenle Mill, doğanın insana sağladığı iyilik gibi algılanan şeyin aslında insanın kendi çabalarının bir sonucu olduğunu kabul eder.<sup>84</sup>

Anlaşıldığı üzere insanın doğayı takip etme düşüncesi Mill'e göre ahlak ve mantık açısından çelişkili bir duruma işaret etmektedir. Öte taraftan doğanın kendi içinde insanlığa sunacağı bir amacı yoksa bile doğa insan hayatını iyileştirmek için insana birçok fırsatlar sunmaktadır. Başka bir ifadeyle Mill, doğanın insanın faydası için düzenlenebilecek bir yapıda olduğunu kabul etmektedir. Bazen doğanın kendisi insan faydası için doğrudan koşulları meydana getirirken bazen de Mill, doğadan alınacakların ve insanın faydasına hizmet edecek olanların insanın doğaya bilinçli bir müdahalesi ile elde edilebileceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla insan yaşamını zenginleştiren asıl şey doğayı takip etmek değil ona müdahale etmek ve değiştirmektir. Bu nedenle Hume'da olduğu gibi Mill de insanın eylemlerinin ahlakiliği ile doğa arasında herhangi bir bağlantının olmadığına dikkati çeker. Çünkü doğaya uymanın ahlaki doğru veya yanlışlıkla hiçbir alakası yoktur.<sup>85</sup>

Öte taraftan Mill, Bacon gibi doğanın bilgisine ulaşarak onu daha yaşanabilir bir hale getirmemiz gerekliliğini düşünür: *“Koşullarımızın her değişimi, az ya da çok, davranışlarımızın tabii olduğu doğa yasalarını da değiştirir ve araç veya amaçlara dair yaptığımız her tercih ile kendimizi bir başkası yerine belirli bir doğa yasasına, daha az veya fazla ölçüde tabii kılmış oluruz. Dolayısıyla hiçbir faydası olmayan doğayı takip etme kuralı yerine doğayı inceleme ve muhatap olmamız gereken şeylerin özelliklerini -bu özellikler herhangi bir amaca hizmet edecek veya engelleyebilecek nitelikte olduğunda- bilme ve önemseme kuralını koyarsak, bütün akıllı eylemlerin birincil ilkesine veya hatta eylemin tanımına ulaşmış oluruz.”*<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Mill, *Essays On Ethics, Religion, and Society*, 403.

<sup>85</sup> Mill, *Essays On Ethics, Religion, and Society*, 399.

<sup>86</sup> Mill, *Essays On Ethics, Religion, and Society*, 379.

Dolayısıyla Mill, insanın bilimin ilkelerini kullanmak koşuluyla doğanın yasalarına vakıf olması gerektiğine vurgu yapar. Doğanın ve dünyanın insanın egemenliğine ve bütün yönleriyle insanın faydasına sunulmasını öngören bu yaklaşım esas itibariyle ‘araçsal aklın’<sup>87</sup> bir genişlemesi yani bilim ve teknolojinin insanlar tarafından düzenlenen ilkelerinin doğa dünyasına hâkim olmak için uygulanması olarak anlaşılmaktadır.<sup>88</sup> Bununla birlikte Mill doğanın gücü olan sellerin, yıldırımların, bataklıkların vb. çoğu kere insanın hasmı olduklarını kabul eder. İnsanın akıl, kuvvet ve maharetini kullanarak doğadan kendi fayda ve kullanımı için alacağı her şey onun lehine olmuş olur. Bu itibarla Mill, insan ile doğa arasında var olan bir mücadelenin olduğuna işaret eder. Ancak bu mücadele doğayı tahrip etmek için değil onu insan yaşamı açısından daha zengin ve yaşanılabilir hale getirmek için verilmelidir.

## SONUÇ

Sonuç olarak faydacılığı yeniden yorumlayıp söz konusu kavramı ahlak felsefesinin temel hareket noktası olarak kabul eden John Stuart Mill, ahlak felsefesinin ana hatlarını belirlerken insan doğasının rasyonel bir araştırmasını yapar ve faydacılığın ilkelerini bu araştırma ışığında ortaya koymaya çalışır. İnsanın egoist duyguları olmakla birlikte onun başkasını düşünmeye sevk eden altruist duyguları da vardır ve bu türden duygular ahlaki eylemleri sevk ve idare eden içsel motivasyonlara karşılık gelmektedir. Doğa bilimlerinin yöntemini kullanarak faydanın evrensel bir ilke olduğunu kabul eden Mill, gerçek ve geneli kapsayan bir mutluluğun fayda ilkesinin genel fayda olarak tasarlandığı zaman ortaya çıkabileceğini sonucuna varmaktadır. Buna göre bir eylemin ahlaki olup olmadığına karar verilirken söz konusu eylemin mutluluk sağladığı toplam insan sayısına bakılır. Bireysel mutluluktan öte toplumsal mutluluğun olması gerektiğini kabul eden filozof için çok sayıda insanın faydasına olan bir davranış aslında iyi ve

---

<sup>87</sup> Frankfurt Okulu kurucularından olan Max Horkheimer(1895-1973) *Akıl Tutulması* adlı eserinde Aydınlanma düşüncesini ve modernlik eleştirisini nesnel, öznel ve araçsal akıl arasında yaptığı ayırım üzerinden yapar. Horkheimer, Batı felsefesinin son birkaç yüzyıl boyunca nesnel akıldan öznel akla doğru ilerleyip, sonuçta öznel akılla aralarında yakın bir ilişki bulunan araçsal akla geçtiğini düşünmektedir. Bu varsayım, esas itibariyle eleştirel teorinin ana karakterlerinden birini oluşturur. Nitekim Horkheimer, Adorno ile birlikte yazdığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserde araçsal aklın, modernizmin bir ürünü olduğunu ve Aydınlanma düşüncesiyle araçsal akıl arasında yakın bir ilişki bulunduğunu iddia eder. Araçsal aklın varlık alanını işlerken temel aldığı ilke ‘her şeyin birbirinin yerine kullanılabilmesi’ ilkesidir. Bu ilke varlığın niteliksel özelliklerini ortadan kaldırır. Araçsal aklın belki de en önemli ve bir o kadar yıkıcı olan etkisi ise doğayı tahakküm altına alma düşüncesinde yatmaktadır. Doğanın kendinden bir varlık olduğu düşüncesi yok sayılarak, doğayı insan amaçlarının nesnesi şekline indirgemek ve onu düşüncesizce denetim altına almaya çalışarak, doğayı sadece bir araç konumuna getirmekle esasında onun hakikatinden uzaklaşmış olunur. Araçsal akıl böylelikle sadece doğa ile insanlar arasındaki ilişkileri değil, insanlar arasındaki ilişkileri de şeyleştirilmektedir. Dolayısıyla Horkheimer’in vurguladığı şey, insan doğayı denetim altına almaya çalışırken esas itibariyle kendisinin de bir deşer olarak kaybolmaya başladığı şeklindedir. (Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 637-638)

<sup>88</sup> Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik, Genç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 185.

ahlaki bir davranıştır. Mill, başta Bentham olmak üzere diğer seleflerinden farklı olarak hazzın niceliğine verilen önem kadar niteliğinin de öneminden bahsetmektedir. Bireyin bilinç içeriğinin değiştirilmesi ve belirli bir kültürlenme ile nitelikli bir hazzın ortaya çıkabileceğini kabul eden Mill, bu nedenle eğitim yoluyla mutluluğun bireylere öğretilebileceğini düşünür. Dolayısıyla o bilim, sanat, edebiyat tarih gibi kültürel öğelerin bireysel mutluluğa katkı sunacağını böylelikle toplumun değer ve kalitesinin yükselebileceğini öngörmektedir.

## KAYNAKÇA

Aydın, Metin. “John Stuart Mill’in Faydacı Ahlakı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/28, (2013), 143-167.

Bakır, Kemal. *Francis Hutcheson ve Ahlak Duyusu Teorisi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.

Bentham, Jeremy. *Yasamanın İlkeleri*, çev. Barkın Asal, İstanbul: Oniki Levha Yayınları, 2017.

Bergson, Henry. *Etik ve Politika Dersleri*, çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Berlin, Isaiah. “John Stuart Mill and Ends Of Life”, *J.S. Mill On Liberty In Focus*, edited By John Gray & G.W. Smith, London And New York: Routledge, (2003), 131-161.

Capaldi, Nicholas, *John Stuart Mill* çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Cevizci, Ahmet. *Etığe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

Cevizci, Ahmet, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Ankara: Say Yayınları, 2015.

Donald G. Tannenbaum & David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi, Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları, 2013.

Elmalı, Osman ve Özden, H. Ömer. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2015.

Elmalı, Osman. *George Edward Moore 'da Etik*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2007.

Giddens, Anthony, *Modernite ve Bireysel Kimlik, Genç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Gray, John. "Mill's Conception of Happiness And The Theory of Individuality", *J.S. Mill On Liberty In Focus*, Edited By John Gray & G.W. Smith, Taylor & Francis e-Library, 2003. 190-212.

Güriz, Adnan. *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1961.

Scarre, Geoffrey. *Utilitarianism*, London And New York: Routledge, 1996.

Hampsher-Monk, Iain. *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, çev. Kolleki, İstanbul: Say Yayınları, 2004.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2009.

Kelly, Laura Rae. *William Thompson And Anna Wheeler: Equality And Utilitarianism In The 19. Century*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Queen's University, Kingston, Ontario, Canada, 2015.

Kymlicka, Will. *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Macit, M.Hanifi. "Teleolojik Etik Anlayışın Deontolojik Eleştirisi", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 13, (2009), 84-91.

Mill, John Stuart. "A System of Logic Ratiocinative and Inductive", *Collected Works Of John Stuart Mill*, Ed. J.M. Robson and others, Vol. VIII, Toronto and London: University of Toronto Press, (1962), 795-902.

Mill, John Stuart. *Autobiography*, London: Longmans, Green, Reader And Dayer, 1874.

Mill, John Stuart. *Utilitarizm*, Canada: Batache Books Kitchener, 2001.

Mill, John Stuart, "Essays On Ethics, Religion, and Society", *Collected Works Of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson and others, Toronto and London: University of Toronto Press, (1962), 369-451.

Mill, Stuart John. *Faydacılık*, çev. Selin Aktuyun, İstanbul: Alfa Klasik Yayınları, 2017.

Özlem, Doğan. *Etik-Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015.

Sporupski, John. *Why Read Mill Today?* London: Routledge, 2006.

---

# DİN VE DİNDARLIK BAĞLAMINDA ÖĞRETMEN DİNDARLIĞI VE DİNDAR ÖĞRETMEN TİPOLOJİLERİ

## TEACHER RELIGIOSITY AND RELIGIOUS TEACHER TYPOLOGIES IN THE CONTEXT OF RELIGION AND RELIGIOSITY

**Dr. Şaban YAVUZ**

Milli Eğitim Bakanlığı

Baş Öğretmen

sabanyavuz@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1780-8933

Atıf Gösterme: YAVUZ, Şaban, "Din ve Dindarlık Bağlamında Öğretmen Dindarlığı ve Dindar Öğretmen Tipolojileri. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2023, (13) s. 252-278

---

Geliş Tarihi:	<b>Özet:</b> Din ve dindarlık bağlamında öğretmen dindarlığı ve dindar öğretmen tipolojilerini incelemek olan çalışmada, dini yaşayışın çok boyutlu olduğu düşüncesinden hareketle, dini yaşayış farklı boyutlarda ele alınmıştır. Sosyal yaşamda her daim var olan dinin, meslek gruplarının sosyal değişim üzerindeki işlevlerini büyük oranda etkilemekte olduğu, meslek gruplarının da dindarlık üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Çağımızda meslekler, uzmanlaşma ekseninde önemi her geçen gün artan bir yapı şeklindedir. Ülkemiz gibi çağdaşlaşma evresi içerisinde olan devletler ya da ülkelerde meslektaşının öneminin net biçimde arttığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte bazı meslek grupları da bilhassa toplumu yönlendirici taraflarından dolayı daha ön plana çıkmaktadır. Öğretmenler kanun ve yönetmeliklere bağımlı, kanun ve yönetmeliklerin dışına taşamaz iseler de söküp atamayacakları bir dini inançları, bu dini inançlarına bağlı olarak dini yaşayışları ve dindarlıkları söz konusudur. Dindarlıkları zaman içerisinde değişim ve dönüşüme uğramıştır. Bu amaçla, Konya'nın Selçuklu, Meram ile Karatay ilçelerde bulunan devlet ilköğretim okullarında (ilkokul, ortaokul ve imam-hatip ortaokulu düzeyi) çalışan öğretmenlerden 8336 kişiden örnekleme yöntemine göre seçilen 1000 kişiden geçerli kabul edilen 816 öğretmenin, hazırlanan anketle dini yaşayışları, yaş, medeni durum mezun olunan lise, branş gibi farklı parametreler doğrultusunda karşılaştırmalı şekilde ele alınarak araştırılmıştır. Verilerin analizinde ve hipotezlerin test edilmesinde nicel desen üzerine kurgulanmış betimsel araştırma yöntemlerinden tarama modeli kullanılmıştır.
25 Kasım 2023	
Kabul Tarihi:	
22 Aralık 2023	

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Anahtar Kelimeler:** *Din Sosyolojisi, Dindar, Öğretmen.*

**Abstract:** In this study, which aims to examine teacher religiosity and religious teacher typologies in the context of religion and religiosity, religious life has been handled in different dimensions based on the idea that religious life is multidimensional. It is seen that religion, which is always present in social life, greatly affects the functions of professional groups on social change, and professional groups are also effective on religiosity. In our age, professions are in the form of a structure whose importance is increasing day by day on the axis of specialization. It is possible to say that the importance of professionalization has clearly increased in states or countries that are in the modernization phase, such as our country. However, some professional groups come to the forefront, especially due to their guiding aspects of society. Teachers are dependent on laws and regulations, and although they cannot go beyond laws and regulations, they have religious beliefs that they cannot remove, and they have a religious life and religiosity based on these religious beliefs. Their religiosity has undergone change and transformation over time, For this purpose, the religious lives of 816 teachers, who were accepted as valid from 1000 people selected from 8336 people working in public primary schools (primary, secondary and imam-hatip secondary school level) in Selçuklu, Meram and Karatay districts of Konya, were investigated comparatively in line with different parameters such as age, marital status, graduated high school and branch. The survey model, one of the descriptive research methods based on quantitative design, was used to analyze the data and test the hypotheses.

**Keywords:** *Sociology Religion, Religious, Teacher.*

## GİRİŞ

Din, insanın hayatına varlığını ilk andan itibaren kabul ettirmiş bir olgudur. İnsanlar, insanlık tarihi boyunca yaşadıkları grup ve toplum içerisinde bir dini yaşayış benimsemişler ve birtakım olağanüstü varlıkları veya varlığı kabul etmişlerdir.<sup>1</sup> Bu sebeple din, toplumsal yaşamın her yönünü -eğitimden siyasete, ekonomiden sosyal hayata kadar- etkileyen ve aynı zamanda bu alanlardan etkilenen bir unsurdur. Bu yüzden toplum hayatında daima varlığını sürdürmüştür. Günümüzde meslekler, uzmanlık düzeyinde artan bir değere sahip bir yapı olarak kendini göstermektedir. Modernleşme sürecini deneyimleyen Türkiye gibi ülkelerde meslek gruplarının sahip olduğu önemin belirgin biçimde arttığını ifade edebiliriz. Bu bağlamda bazı meslek grupları, bilhassa toplumu etkileme konumundaki rolleri nedeniyle öne çıkmaktadır. Öğretmen, bir ulusun ruhunu ve karakterini şekillendiren, üreten bir bireydir. Öğretmen, toplumun her sektöründe görevler ve sorumluluklar yüklenmiş bir konuma sahip olup zaman içerisinde, itibarı değişikliğe uğramıştır.<sup>2</sup> Öğretmenlerin toplumsal değişimdeki etkileri ve rolleri son derece önemlidir. Politik iktidarların ve yönetimlerin, öğretmenlere ilgi göstermeleri ve onları kendi felsefeleri ve ideolojileri doğrultusunda görevler üstlenme ve bu doğrultuda hizmet etmelerini istemeleri de bir gerçektir.<sup>3</sup>

### 1. Kavramsal Çerçeve: Din ve Dindarlık

Din, açıklanması güç olan kavramlardan biridir. Zira kutsala vurgu yapan neredeyse bütün yaklaşımların kendine has bir din açıklaması olmuştur. İlgili açıklamalardan bazıları dinin ontolojik yönüne, bazıları psikolojik yönüne, bazıları ise sosyolojik yönüne ağırlık vermişlerdir. Bu sebepten dinin tam bir tanımı konusunda uzlaşmaya varılamamıştır.<sup>4</sup> İslam Kelamcıları, dini, “*vahiy yoluyla Allah tarafından ilan edilen ve peygamberler aracılığıyla insanlara sunulan, inanç ve amelleri içeren bir kurum*” olarak tanımlamaktadır.<sup>5</sup> Bu geleneksel tanımı ayrıntılı bir şekilde açıklarsak, “*İslam’da bir dinin din adını alabilmesi için bazı şartlar vardır. İlahi bir kitaba bağlı ve dinin konusunun Yüce Allah tarafından vazedilmiş olması, insanların maddi ve manevi hayatında iyi yolu gösterecek, tekamülüne hizmet ederek insanlığın saadetini ve aralarında kardeşlik kuracak hükümleri taşıması ve hürriyet, adalet, eşitlik gibi faktörler*

<sup>1</sup> Hans Freyer, Çev. Turgut Kalpsüz, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 32.

<sup>2</sup> Savaş Büyükkaragöz, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş* (Konya: Mikro Yayınevi, 1998), 1.

<sup>3</sup> Yahya Akyüz, *Türkiye’de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri* (Ankara: Doğan Basımevi, 1978), 314.

<sup>4</sup> İzzet Er, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 3-4.

<sup>5</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *İslam* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1943), 54.

*sahip olması gerekmektedir.*<sup>6</sup> Bu tanımda, bir ilahi yaratıcıdan, bu yaratıcının görevlendirdiği bir peygamberden ve insanların ölümünden sonraki yaşam olan ahiretten bahsedilmektedir. Ancak, bu özellikler bütün dinler için geçerli değildir. Demek ki farklı dinleri benimsemiş kişilerin kabul edebileceği ortak tanım vermek oldukça zordur. Din kavramı herkes için farklı anlamlar ifade edebilir; çünkü “*bir Budist ile bir Yahudi, aynı kelimeyi kullansa bile farklı inançları temsil edebilirler. Benzer bir şekilde, din terimi bir Müslüman ile bir Hristiyan için de değişik anlamlar taşıyabilir. Müslüman bir insanın herhangi bir boşluk bırakmayacak biçimde tüm yaşamını saran bir din algısı bulunurken, Hristiyan bir insanda bu durum tümüyle bambaşka olabilir.*”<sup>7</sup> Sosyologlar tarafından da üzerinde ittifak edilmiş bir din tarifi görülmemektedir. Farklı tariflerin olmasına dinin özü, tarif eden bireyin karakteri, tarifin yapıldığı devrin genel özellikleri ve o dönemde baskın olan genel eğilimler ve durumlar etkili olmaktadır.<sup>8</sup> Bu nedenle, din sosyolojisinde dinin birçok farklı tanımı mevcuttur. Ancak, tüm bu çeşitli tanım denemelerine rağmen, sosyologların din konusunda bir ortak tanım üzerinde anlaşmaya vardıklarını söylemek zordur. R. Otto’ya göre din, “*kutsalın tecrübesidir.*”<sup>9</sup> R. Otto’nun kısa tanımını benimseyen Freyer’e göre Otto, tüm dinleri kapsayacak şekilde dinin mahiyetini tanımlama girişiminde bulunmuştur. Freyer, ilk görünüşte oldukça soyut ve ayrıca anlaşılması zor bir tanım gibi görünen bu tanımın, bireyin kutsalı deneyimleme yeteneğinin ve hatta bu deneyimin bireyin varlığının bir parçası olduğunu ifade etmektedir.<sup>10</sup> Fakat bahsi geçen açıklama, Kehrer tarafından “*bir bilinmeyeni başka bir bilinmeyen ile tanımladığından*”<sup>11</sup> yetersiz görülmektedir. Bütün bu ve benzeri eleştirilere karşın, Otto’nun açıklaması; Mensching, Wach ile Freyer gibi “*yorumlayıcı*” yaklaşımın önderleri tarafından kabul edilen bir tanım olarak kabul edilmektedir. Wach’a göre din ile alakalı yürütülen farklı tanımlar arasında, hala en basit ve en kapsamlı olanı, “*din, kutsalın tecrübesidir*” biçimindeki tariftir. Bunlara başka tanımlar da ilave etmek mümkün olabilir. Ancak tüm bu tanımlar eleştirilere karşı savunmasız olacaktır. Çünkü din kavramı, kendine özgü bir genişlikte gibi görünerek her türlü tanımı dışlayacak şekilde çok kapsamlı bir nitelik taşıyor gibi görülmektedir. Hatta ilgili hususta, dini açıklayan ne kadar insan bulunursa, o kadar da din açıklamasının olduğu ifade

<sup>6</sup> Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 25-35.

<sup>7</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İİFV Yayınları, 2001), 5-6.

<sup>8</sup> Recep Yapar, “Dinin Tanımı Mümkün müdür?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 403-417.

<sup>9</sup> Freyer, 32.

<sup>10</sup> Freyer, 32.

<sup>11</sup> Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Semahat Yüksel Kubbealtı neşriyat, İstanbul, 1992), 9-10



edilmiştir.<sup>12</sup> Nihayetinde, din, farklı tanımlara rağmen tüm toplumlarda ibadet, iman ve cemaat gibi ortak nitelikleriyle kendini göstermektedir. Dinin tanımı konusundaki anlaşmazlık, dindarlığın tanımında da kendini gösterir. Bu nedenle sosyal bilimciler, sosyal hususları incelerlerken dindarlığa ayrı bir ehemmiyet verirler. Ancak dindarlık kavramının ne şekilde tanımlanacağı ve nasıl kullanılacağı konusunda görüş birliği bulmakta zorlanırlar.

Türkçe sözlükte dindar kavramı” Dinin *emirlerini gerçekleştiren, yasakladıklarından uzak duran kişi, mütedeyyin*” olarak açıklanmıştır. “Lık” eki yardımı ile türetilmiş olan dindarlık kavramı ise; “*Dinin yapılmasını emrettiği şeyleri yapma, yasaklarından uzak durma durumu*” olduğu görülmektedir.<sup>13</sup> Bir dinî sistemin tüm emirlerini güçlü biçimde gerçekleştiren kişiler dindar olarak adlandırılmıştır. Ronald L. Johnstone ise dindarlık tanımı, din tanımı ile bağlantılı gerçekleştirilebileceğini ifade etmiştir. Dini, “*bir dine mensup kişilerce paylaşılan kutsala yönelme ve kutsal inanç kapsamında gerçekleştirilen belli pratikler ile inançlar*” biçiminde tanımlar. Buna göre dindar, belirli bir dinî grup üyesi olan, belirli kutsal şeylere inanan ve bu inançların emrettiği pratikleri yerine getiren herkes dindar olarak nitelendirilir.<sup>14</sup> Sonuç olarak Otto’dan esinlenip dini kutsalın deneyimi ya da yaşanması biçiminde açıklayan Wach da bizlere dindarlığın da tanımını, “*yaşanan din*” olarak tarif etmektedir. Glock ve Stark’ın dindarlık üzerine yaptıkları çalışmalar, bir bireyin dindarlık yolunu çok çeşitli yollarla ifade edebileceğini ve bu yolun farklı sosyo-kültürel bağlamlarda da geçerli olabileceğini vurgular. Özellikle Türkiye gibi çeşitli sosyo-kültürel yapıya sahip Müslüman toplumlarda, dinin pratikteki yansımaları ve bireylerin dini anlayışları oldukça çeşitlidir. Kimi insanlar ibadetlerini geleneksel yollarla yerine getirirken, bazıları daha modern veya yenilikçi yolları tercih edebilir. Dinî inançların yaşam tarzlarına, kültürel uygulamalara ve toplumsal etkileşimlere farklı şekillerde yansıdığı görülebilir. Bu boyutlar: *inanç, bilgi (entelektüel), ibadet, tecrübe ve etki* boyutlarıdır.<sup>15</sup>

## 2. Batı da ve Ülkemizde Yapılan Dindarlık Tipleştirmeleri

Dindarlığın tespitinde hangi ölçütlerin kullanılacağı konusu mühim bir tartışma konusu haline gelmiştir.<sup>16</sup> Çünkü toplumda dindarlık insandan insana, dönemden döneme hatta aynı

<sup>12</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 191-212.

<sup>13</sup> D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), “Büyük Türkçe Sözlük”, 262.

<sup>14</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 1998, 122.

<sup>15</sup> Muhammed Kızılgeçit, “Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/4 (2016), 1147.

<sup>16</sup> M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993); Kemalettin Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 176-178; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004).

dinin mensupları arasında değişiklik gösterebilmektedir. Dindarlık, kişinin amel temelinde gözler önüne serdiği dini tutum, tecrübe ve davranış şeklini yani bir başka deyişle dini yaşantıyı ya da dindarca yaşamı, inanılan dinin yasak ya da emirleri ışığında yaşamayı anlatan; bilgi, inanç, ibadet, tecrübe ve etki gibi boyutları bulunan olgu<sup>17</sup> şeklinde anlaşılabilir. Dindarlık çerçevesinde, dindarlığın tipolojisine de değinmek gerekmektedir. Bu durum, dini inançlar ve uygulamalar açısından farklı yorumlara ve anlaşmazlıklara yol açabilecek şekilde farklılık gösterebilmektedir. Bu tür koşullar, din sosyologlarını dindarlığı sınıflandırmaya ve çeşitli dindarlık türleri ile tipleştirerek tanımlamaya yönlendirmiştir. Batı dünyasındaki din sosyolojisi araştırmaların da tipoloji geliştirme araştırmaları yaygın durumdadır. Bu kapsamda, Max Weber tarafından ortaya atılan “*hegemonyatik/toplumun sınıfsal*” yapısı içerisindeki mali iniş ve çıkışların doğurduğu bir ilişkisellik içerisinde kavuşmuş olduğu dindar tipolojisi dışında “*şövalye dindarlığı*” ile “*feodal beyler dindarlığı*”, “*çiftçi dindarlığı*”, “*bürokrasi*”, “*burjuva*”, “*zanaat ile esnaf dindarlığı*”, “*büyüsel dindarlık*”, “*derviş dindarlığı*”, “*şehir dindarlığı*” ile “*kır dindarlığı*” gibi benzeri sınıflara değinilmektedir.<sup>18</sup>

J. Wach’ın dini sınıflar, din ya da devlet ilişkileriyle alakalı tipolojilerini açık bir şekilde görmekteyiz. Gustav Mensching’se dindarlığı “*asalet*”, “*göçebe*”, “*burjuva*” ve “*köylü dindarlığı*”<sup>19</sup> ile tipolojilendirmektedir. Joseph Fichter, “*şekilci*”, “*gerçek*”, “*kenardan*” ile “*kapalı*” dindarlıktan<sup>20</sup> bahsetmiştir. Gabriel Le Bras tarafından ise, “*dini pratikleri belli bir düzen içerisinde gerçekleştirenler*”, “*koyu dindarlık*”, “*evlenme, doğum ya da ölüm benzeri yaşamın önemli zamanlarındaki geçiş ayinlerine katılım gösterenler*” ile “*dine kayıtsız olanlar*”<sup>21</sup> biçiminde bir tipoloji tercih etmektedir. Michael Argyle, çevresel etkiler ile bağımlı bir parametre olan dindarlık kavramını, bağımsız bir parametre şeklinde değerlendirerek “*tutucu*”, “*seküler*” “*Protestan*” ve son olarak “*liberal dindarlık*”<sup>22</sup> şeklinde dört kategoriye bölmüştür. Allport ise, bu kavramı “*dıştan*” ve “*içtenlikli dindarlık*” olarak tipolojilendirmiştir.

Türkiye’de yürütülen çalışmalar kapsamında Taplamacıoğlu, dini yaşamın yoğunluğunu baz alıp bir tipoloji geliştirmiş, “*idare-i maslahatçı*,” “*gayr-i amel*,” “*dini bütün kişi*,” “*sofu*” ile “*yobaz*” Müslümanlar olarak kategorileştirirken, “*radikal-ılımlı*,” “*aktif ya da pasif*,” “*katı ya*

<sup>17</sup> Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, 52-67.

<sup>18</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Günay Ünver (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995), 78.

<sup>19</sup> Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Tekin Kitabevi, 1994), 253.

<sup>20</sup> Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 87.

<sup>21</sup> Ünver Günay, “Modern Sanayi Toplumunda Din I”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 58.

<sup>22</sup> Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, 22.

da yumuşak “biçiminde de tipleştirmiştir.<sup>23</sup> Günay tarafından ise, şiddetinin çokluk ile azlığına göre ve şekil açısından tiplere bölmüştür. Azlık ile çokluk uyarınca dini yaşam tarzlarını da” alaca *dindarlar*,” “*ateşli dindarlar*,” “*beynamaz*”lar, “*mevsime göre dindarlar*” ile “*ilgisizler*” şeklinde tipolojilendirmiştir. Biçim açınsındansa “*geleneksel halk dindarlığı*”, “*laik dindarlık*”, “*seçkinlerin dindarlığı*” ile “*tranzisyonel dindarlık*”<sup>24</sup> şeklinde gruplandırmıştır. Yapıcı tarafından ise bu konu,” muhafazakâr *dindarlar*”, “*liberal dindarlar*,” fanatik *dindarlar*” ve” dogmatik *dindarlar*”<sup>25</sup> biçiminde dörütlü tiplemeyle açıklanmıştır. Bunun dışında Yapıcı akılcı ve bilime dayalı unsurların baskın olarak görüldüğü ‘*medrese dindarlığı*’, mistik yaşamın ön planda olduğı ‘*tekke dindarlığı*’ ile verilen iki dindarlık arasında sıkışan, bunun ile beraber dinî, sihrî ile mistik unsurların kendisini önemli oranda hissettirmiş olduğı ‘*geleneksel-halk dindarlığı*’<sup>26</sup> biçiminde bir tipolojiden söz etmektedir. Okumuş ise “*gösterişçi*” ile “*ihlaslı*” dindarlık<sup>27</sup> biçimindeki bir tipolojiye değinmektedir. Çelik ise, kentlilik deneyimlerinde ayrışan dindarlıklardan “*kentsel dindarlık*”<sup>28</sup> şeklinde, bir tipolojiden söz etmektedir. Taş, üç farklı tipoloji saptamıştır: “*Geleneksel ve İlmihalci*”, “*Modernist ve İnsancıl*,” Hurafeci ve *Popüler dindarlık*”<sup>29</sup> Arslan ise, en geniş manadaki dindarlıkta bulunan ancak bazı yapısal etmenler bakımından ayrışan “*popüler dindarlık*”<sup>30</sup> kavramının kullanımını tavsiye etmektedir. Coştu ise dindarlık kavramını “*normatif*” ile “*popüler*” olarak iki dindarlık tipolojisi çerçevesinde değerlendirmiştir.<sup>31</sup> Normatiften anlatılmak istenen ilgili dinin ana itikâdî, amelî ile ahlaki öğretilerinden meydana gelmesidir. Tekin ise, “*genç dindarlığa*” değinmektedir. Gençleri geleneksel manada ibadet ile itikatları üzerinden değil , genel manada ülkemizin değışiklik gösteren konjonktürüne ve ilgili konjonktürde birtakım etmenler üzerinden gençliğin dindarlığına ilişkin çözümlenelerde bulunmuştur.<sup>32</sup> Dindarlık, bu bahsedilenler haricinde, “*pasif*” ya da “*aktif dindarlık*” ya da “*radikal dindarlık*”, “*katı veya ılımlı dindarlık*” ve

<sup>23</sup> Mehmet Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir anket Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 145.

<sup>24</sup> Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999), 259-264.

<sup>25</sup> Asım Yapıcı, “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-117.

<sup>26</sup> Yapıcı, “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”.

<sup>27</sup> Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 41.

<sup>28</sup> Celaleddin Çelik, “Dindarlık Tipolojileri”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 81-109.

<sup>29</sup> Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”.

<sup>30</sup> Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, (Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul,2004),133-156

<sup>31</sup> Coştu, Yakup, “*Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi*”, (Hitit Üniversitesi İ.F. Dergisi, C.8, sayı 15, Ankara,2009), 125-126

<sup>32</sup> “T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı [Bilgi Yönetim Sistemi]” (Erişim 31 Aralık 2023).

“yumuşak dindarlık” biçiminde tiplere bölünebileceği gibi “tutucu” ya da “serbest dindarlık” şeklinde de ayrımlanabilir.<sup>33</sup> Dinin ve dindarlığın tanımında farklılaşmanın olduğundan bahsetmiştik. Şüphesiz bunun pek çok nedeni vardır. Araştırmacıların olaylara ve olgulara bakış açıları, yetiştikleri çevre, kültürel geçmişleri, araştırmanın yapıldığı zaman, mekân kültürel ve demografik özelliklerin bunda rolü vardır. Bu nedenle mesleki ve ekonomik etkenlerle dini yaşayış veya dindarlık arasındaki ilişkiler önemlidir.<sup>34</sup> Sosyal yaşamda her daim varlığını koruyan dinin meslekler ile meslek gruplarının sosyal değişim üzerinde bulunan işlevlerini de büyük oranda etkilemekte olduğu ayrıca meslek gruplarının da dindarlık konusunda etkili olduğu görülmektedir.<sup>35</sup> Çağımızda meslekler, uzmanlık kazanma bağlamında ehemmiyeti her geçen gün fazlalaşan bir yapı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ülkemiz gibi modernleşme süreci içerisindeki ülkelerde de bahsedilen grupların ehemmiyetinin belirgin biçimde arttığını söylemek mümkündür. Bütün bunlardan hareketle Konya merkez üç ilçede, ilköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin dini yaşayışları baz alınarak “öğretmen dindarlığı” ve dindar öğretmen tipolojileri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### 3. Yöntem

Araştırma, Konya merkez üç ilçede görev yapan ilköğretim, ortaokul, ile imam-hatip ortaokulları bünyesinde görev yapan öğretmenlerin bazı değişkenlere göre dini inanç, tutum ve davranışlarına yönelik yapılan bir çalışmadır. Öğretmenlerin dini inanç ve tutumları, davranışları üzerinde herhangi bir etkiye sahip midir? Bu ve buna benzer sorulara ışık tutmak amacı ile yaptığımız çalışmamızın asıl hedefi, toplumun geleceğinde söz sahibi olacak öğrencileri yetiştirmesi nedeni ile öğretmenlerin tutum ve davranışlarını ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmamızda Konya merkez üç ilçede görev yapan öğretmenlerin dini inançları ile tutumları ve yaşayışları arasında bir ilişki var mıdır? sorusuna cevap aranmaya çalışılacaktır. Buradan hareketle dindar öğretmen tipolojileri tespitine çalışılmıştır. Bu problem cümlesi doğrultusunda araştırmanın hipotezleri belirlenmiştir.

#### 3.1 Araştırmanın Hipotezleri

1) Türkiye’de ortaya çıkmış olan bazı sosyo-politik ile sosyo-kültürel değişme ve gelişmelere rağmen öğretmenlerin sosyal davranışlarını şekillendirmede dini inanç ve tutumları önemini koruyan bir faktördür.

<sup>33</sup> Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, 41.

<sup>34</sup> Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, 266.

<sup>35</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, 276-311.

2) Öğretmenlerin dini inanç, tutum ve yaşantılarında, yaş, cinsiyet, mezun olunan lise türü ve branşı gibi değişkenlere bağlı olarak farklılık bulunmaktadır.

3) Öğretmenlerin Allaha inançları hususunda büyük bir netlik olmakla birlikte diğer inanç esaslarında farklılık görülmektedir.

4) Öğretmenlerin sosyal, ekonomik ve politik alanlara ilişkin tutum ve davranışlarında dini inanç ve tutumlar etkili olmaya devam etmektedir.

5) Öğretmenler yüksek dini inanç ve tutuma sahip olmakla birlikte, bunun uygulamada ve dini pratiklerde o denli yüksek oranlarda etkileri görülmemektedir.

6) İslamiyet büyü, fal ya da ruh çağırma benzeri şeyler ile uğraşmayı ya da bu gibi şeylere inanmayı yasaklamıştır. Bu şekilde olmasına karşın Müslümanlar içerisinde bu gibi uygulamalar yaygın hale gelmiştir. Öğretmenlerde de bu ve benzeri inançlara inanma görülmektedir.

### **3.2 Evren ve Örneklem:**

Yapılan bu araştırma pek çok unsurdan meydana gelen bir evren içerisinde, evren ile alakalı yaygın bir kaniya varabilmek için, evrenin tamamı veya ondan alınacak olan bir örnek, grup veya örneklem üzerinde gerçekleştirilen düzenlemelerden oluşan genel tarama modelinde yapılmıştır.<sup>36</sup> Araştırmanın evreni, Konya merkez üç ilçedeki ilköğretim okulu olarak kabul edilen ilkokul, ortaokul ve imam- hatip ortaokulunda görev yapan öğretmenlerdir. Çalışmada 2017-2018 Eğitim Öğretim yılında görev yapan 8336 öğretmenden örneklem yöntemiyle seçilen 1000 kişiden geçerli kabul edilen 816 öğretmen anketinden yararlanılmıştır.

### **3.3 Kapsam ve Sınırlılıklar**

Araştırma, 2017-2018 eğitim ve öğretim yılı ile ve evren olarak da Konya merkez üç ilçede (Karatay, Meram, Selçuklu) bulunan ilköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerle sınırlıdır. Ayrıca çalışmamız dini inanç, tutum ve davranışları belirlemek için kullanılan ifadelerle sınırlıdır. Bu çalışmada elde edilen veriler, aldığımız cevapların samimi olduğu varsayımına dayanmaktadır. Araştırmamız ayrıca gerçekleştirildiği zaman dilimi ile de sınırlıdır. Bu nedenle deneklerin tutum ve davranışları zaman içinde değişebilir.

---

<sup>36</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 70-85.

### 3.4 Veri Toplama Araçları

Araştırmada veriler, veri toplama araçlarından biri olan anket yöntemi kullanılarak toplanmıştır. Anket hazırlanırken öncelikle bu alandaki tez çalışmaları ile öteki kaynaklar incelenmiştir. Soruların hazırlanması ile derlenmesi sırasında uzman öğretim üyelerine danışılmıştır. Soruların hazırlanması ile derlenmesi sırasında öğretmenlerle belirlenen konularda görüşmeler yapılmıştır. Bu alanda yapılan Bayyığit<sup>37</sup> ve Köktaş'ın<sup>38</sup> çalışmalarındaki sorulardan yararlanılmıştır. Araştırma soruları bir dilekçe ile okul müdürlüğüne sunulmuş, okul müdürlüğü yazıyı il milli eğitim müdürlüğüne göndermiş ve gerekli onay ve izinler alınmıştır (EK-1). Pilot uygulama olarak sorular yazılı olarak uygulanmıştır. Yanlış anlaşılabilir veya anlaşılmayan sorular yeniden düzenlenerek ankete son şekli verilmiştir. İl milli eğitim müdürlüğünden okulların ve eğitim bölgelerinin isim listeleri temin edilmiştir. Anketlerin dağıtılmasında MEB Eğitim. Bölgeleri Yönergesi kapsamında Konya İl Milli Eğitim Müdürlüğü tarafından oluşturulmuş olan eğitim bölgelerine ulaşılmıştır. Bahsi geçen yönerge kapsamında “öğrencilerin ilgileri, arzuları ve kabiliyetleri ışığında benzeri kriterler göz önünde bulundurularak eğitim bölgesi oluşturma komisyonu tarafından hükümlere uygun olarak birden fazla eğitim bölgesi oluşturulmuş”<sup>39</sup> olması sebebiyle Konya'daki merkez üç ilçeye eşit biçimde erişilmeye çalışılmıştır. Örneklem yöntemlerinden olasılığa dayalı olmayan kolayda örneklem yöntemine<sup>40</sup> başvurulmuş 1000 anket bizzat tarafımızca uygulanmıştır. Ankete katılım isteğe bağlı olduğu hatırlatılarak katılıp katılmama serbest bırakılmış ve hiç kimse zorlanmamıştır. Anketin amacı ile neden gerçekleştirildiğinin anlatılmasının ardından kimliklerinin açığa çıkmaması için kendilerini belli edecek bir bilgi yazmamaları hususunda ikaz edilmiş ve sağlıklı, doğru bilgi alınmaya çalışılmıştır. Anketlerden 184 tanesinde eksiklikler olması veya geri dönüş olmaması nedeniyle bazı anketler değerlendirmeye alınmamıştır.

### 3.5 Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada anket formları dağıtılmadan önce gerekli açıklamalar yapılmış ve uygulama bizzat tarafımızca gerçekleştirilmiştir. Anketlerden ulaşılan tüm veriler bilgisayara aktarılmış ve ulaşılan verilerin çözümlenmesinde SPSS istatistik programına başvurulmuştur. Tüm veriler

---

<sup>37</sup> Mehmet Bayyığit, *Üniversite gençliğinin dini inanç tutum ve davranışları üzerine bir anket uygulaması* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1989).

<sup>38</sup> Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*,

<sup>39</sup> Şaban Yavuz, *İlköğretim Okullarındaki Öğretmenlerin Dini Yaşayışları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Konya Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019), 8.

<sup>40</sup> Remzi Altunışık, “Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı”, ts.

SPSS programı ile istatistiksel işlemlere tabi tutulmuş ve tablolaştırılmıştır. Ulaşılan yorum ve değerlendirmeler, bulgular bölümde sunulmuştur.

#### 4. Araştırmanın Bulguları ve Yorum

##### 4.1. Demografik Özellikler

Araştırma, Konya merkeze bağlı üç ilçede bulunan ilköğretim okullarındaki (ilkokul, ortaokul ve imam-hatip ortaokulları) öğretmenlerin dini hayatlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda 2017- 2018 eğitim-öğretim yılı içerisinde Konya il merkezine bağlı üç ilçe olan Meram, Selçuklu ve Karatay'daki devlete ait ilköğretim okulları bünyesinde (ortaokul, ilkokul ile imam hatip ortaokulu) çalışan eğitimciler arasından 8336 kişiden örnekleme yöntemine göre seçilen 1000 kişi içerisinden geçerli kabul edilen 816 öğretmenin dini hayatları farklı parametreler doğrultusunda karşılaştırmalı şekilde ele alınmıştır. Araştırmaya katılım gösteren öğretmenlerin yaklaşık % 51,3'lük kısmı kadın, % 48,7'lik kısmı ise erkektir. Yaş değişkeni açısından bakıldığında, öğretmenlerin 25 yaş altı % 3,7, 26-30 yaş % 8,2, 31-35 yaş % 14,3, 36-40 yaş % 21, 41-45 yaş % 21,6, 46-50 yaş % 16,50, 51-55 yaş % 9,2, 56 yaş ve üzeri % 6,5 yer almaktadır. Yukarıdaki verilere baktığımızda öğretmenlerin % 50'sinden fazlası 31 ile 50 yaş arası eğitimcilerden oluşmaktadır. Bu oranın en önemli sebebi araştırmamızın uygulama sahasının Konya merkezde bulunan okullardan oluşmasıdır. Çünkü merkezde görev yapabilmek için belirli bir öğretmenlik tecrübesine sahip olunması lazımdır. 25 yaş ve 25 yaşından küçük öğretmenlerin örneklemin yaklaşık %3,7' lik kısmını oluşturmasının en önemli sebebi ise genç yaşlardaki öğretmenlerin merkezde çalışmalarına öğretmenlik kıdemlerinin yetmiyor olmasıdır. Sayılar benzer araştırmalarla paralellik arz etmektedir.<sup>41</sup> Satılmış ÖZ, “*Din, Dindarlık İlişkisi Çerçevesinde Öğretmenlerin Dini Anlayış ve Yaşayışları*”, (Yozgat, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.3, S.3,2013), 61-77

Medeni durum değişkenine göre öğretmenlerin durumları ise şöyledir: % 7,2 bekar, % 89 evli, %0,7 eşinden ayrı, % 2,7 boşanmış, %0,4 eşi ölmüştür. Örneklemindeki öğretmenlerin % 46,8' inin bitirdiği lise türü genel lise iken % 10,7' si mesleki ve teknik lise, % 21,9'luk kısmı imam-hatip ile Anadolu imam-hatip lisesi, % 10,9 Anadolu lisesi %,9'u Anadolu öğretmen lisesi ve % 0,7'si diğer liseleri bitirmiştir. Örnekleminizin % 50'sinden fazlası eğitim fakültesini bitiren öğretmenlerden meydana gelmektedir. Katılımcıların % 56,3'lik kısmı eğitim fakültesi, % 14'lük kısmı ilahiyat fakültesi, %11'lik kısmı fen edebiyat

<sup>41</sup> Satılmış ÖZ, “*Din, Dindarlık İlişkisi Çerçevesinde Öğretmenlerin Dini Anlayış ve Yaşayışları*”, *Yozgat, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2013), 61-77; Şahin Doğan, *İlköğretim Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Dini Tutumları* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2007), 83.

fakültesi, % 7,5 eğitim enstitüsü/ eğitim yüksek okulu, %2,6 mesleki teknik eğitim fakültesi mezunudur. % 8,6 “diğer” bölüm de olan öğretmenler bulunmaktadır. İlahiyat Fakültesi’ni bitirenlerin ikinci sırada olması bu eğitimcilerin bahsedilen okul türlerinden üçünde de çalışmalarından ve ayrıca imam-hatip ortaokullarında ilgili eğitimcilerin sayıca fazla olmasından ileri gelmektedir. Çalışmanın “diğer” bölümündeki öğretmenlerin sayısının daha çok olması, farklı zaman dilimlerinde gerçekleştirilmiş olan öğretmen atamalarında üniversiteyi bitiren diğer fakülte mezunlarının da öğretmen olarak atamasının yapılması neticesinde sistem içerisinde öğretmenlik mesleğini icra eden farklı fakülteleri bitiren kişilerin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu fakülteler arasında iktisat, hukuk, veterinerlik, mühendislik, arkeoloji, ziraat ve jeoloji gibi bölümler yer almaktadır. Öğretim süresi 2 ve 3 sene olan “Eğitim Enstitüsü ile Eğitim Yüksek Okulunu” bitirenlerin hala sistemde aktif şekilde öğretmenlik yapanların yüzdesi % 7,5’dir. İlgili eğitimcilerin büyük kısmı lisans bitirenler olsa da lisans tamamlamayıp çalışanlar da bulunmaktadır. Siyasi kimliğin dindarlıkla ilişkisinin olup olmadığı ya da hangi siyasi kimliğe mensubiyetin dinî anlayış ve yaşayışları üzerindeki etkisinin ne düzeylerde olduğu, bunlardan da bir dindarlık tipolojisinin çıkarılıp çıkarılmayacağı ayrı araştırma konusu olmakla birlikte, araştırmamıza katılanların kendilerini tanımladıkları siyasi kimlik şu şekildedir. % 4,8’i liberal, % 46,8’i ise muhafazakâr, % 8,2’si sosyal demokrat, % 27,7’si milliyetçi, % 12,5’i diğer olarak belirtmişlerdir. Kendilerini siyasi kimlik olarak “diğer” diye tanımlayanların “*insan,*” “*Müslüman,*” “*Müslüman muhafazakâr,*” “*milliyetçi Müslüman,*” “*hümanist,*” “*dindar,*” “*ülküci*” biçiminde ifade ettikleri de görülmüştür.

#### 4.2. Dinin İnanç Boyutu

Her din bir dizi inançtan oluşur. En ilkelinden en yükseğine kadar tüm dinlerin, doğru ya da yanlış, inanç ilkeleri vardır. Esasen her din, dini tecrübe, sezgi, ilham veya vahye dayanan ve en azından teorik ifadeler içeren bir dizi inanç, tasavvur ve fikre dayanır. İlgili inanç ile düşüncelerin aynı dini inançlara sahip kişiler içerisinde birleştirici bir etkisi bulunmaktadır. Bu daha ilkel dinlerde dahi görülebilen bir durumdur.<sup>42</sup> Dinin bahsi geçen bütünleştirici yanı, inananlar içerisinde kuvvetli bir birlik ruhu oluşturur. Örnekleme öğretmenlerin büyük kısmının Allah’a inanç beslediği, (% 98,9) bunun ile beraber az sayıda olsa da Allah’a inanmayanların bulunduğu görülmektedir. (% 1,1) Öğretmenlerden Hz. Muhammed’i (s.a.v) son peygamber olarak kabul edenler % 98,9 iken diğer farklı seçenekler ise % 1,1 dir. Örneklemin büyük kısmı,

<sup>42</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 22.



“ahiret yaşamının olduğuna,” “kaza ile kadere ve hayır ile şerrin Allah’tan geldiğine” ve ayrıca “meleklerin var olduğuna inanmaktadır.” Araştırmaya katılım gösteren örneklemin öteki inanç esaslarındaki gibi Kur’an’ın Allah kelamı olduğuna, tümünün gerçek olduğuna, herhangi bir değişikliğe uğramadan bugüne dek geldiğine, Kuran’da anlatılanların tamamının doğru ve gerçek olduğuna büyük çoğunlukta (% 97,3) inandıkları kaydedilmiştir. % 2,2’ si şüphelerim var derken %0,5’i ise kesinlikle inanmıyorum demiştir. İnanç esaslarıyla alakalı veriler ele alındığı zaman, örneklemin hemen hemen tümünün inanç esaslarına çoğunlukla inandığı görülmektedir. Allah’a (c.c.) iman etmeme konusunda elde edilen veriler, öteki inanç kriterlerine nazaran çok daha düşük orandadır. Allah’a olan inanç ve öteki inanç kriterleri olmak üzere insanların dini inançlarının meydana gelmesinde bireyin eğitim seviyesi, okuduğu kitapları, ailesi, basın veya yetiştiği çevre gibi etmenler etkili olmaktadır. Bilindiği üzere, İslamiyet falcılık, büyücülük ve ruh çağırma benzeri şeylere inanmayı ve bunları uygulamayı yasaklamıştır. Buna rağmen bu ve buna benzer olan uygulamalar Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Bugün insanların kimi zaman sorunları ve çözemedikleri konular için bu tür inançlara yöneldiğini görüyoruz. Öğretmen tipolojilerinde önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz bu uygulamalara baktığımızda, öğretmenler bu inançların bazılarını çok yüksek oranda inanmadıklarını belirtse de öğretmenlerin bu inançların bazılarını yaygın olarak inandıkları görülüyor. Öğretmenler arasında en yaygın inanç şekli, pek çok, çok, orta ve az olarak farklı oranlarda % 83,3’lük oran ile nazar değmesidir. Nazar değmesini % 62,1’lik oranla muska takip etmektedir. Yine bu durum öteki inançlarda da varken öğretmenlerin minimum seviyede inandıkları inanç çeşidi ise % 7,8’lik oranla faldır.

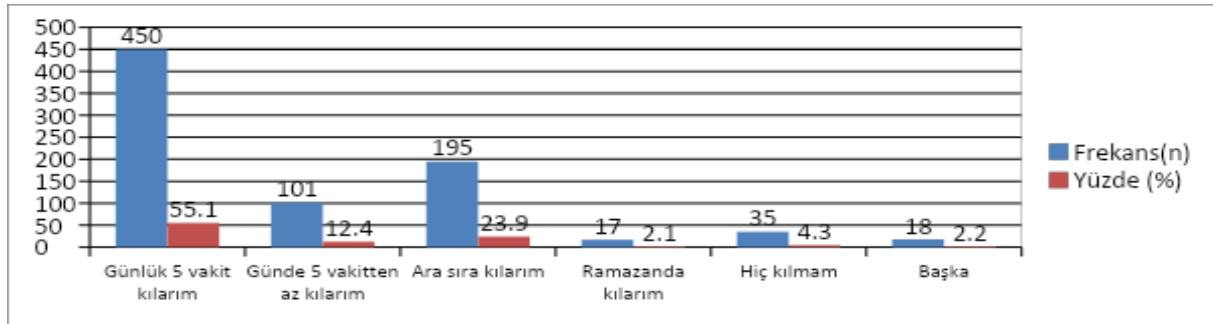
### 4.3. Dinin Pratikler (Practice) Boyutu

Dinlerin inancın ardından önem verdiği dindarlık boyutlarından biri de dini pratiklere verilen önemdir. Dini hayatın tezahürlerinden biri de ibadettir. Her bir dinde çeşitli biçimlerde olsa da ibadet bulunmaktadır. İslamiyette ibadet genel olarak "*imanın süsü*" şeklinde nitelendirilir. Sosyologlar bir dinin ibadet olmadan, bir başka ifadeyle dinin pratik yanı, ameller olmadan yaşayabileceğine kuşkuyla bakarlar.<sup>43</sup> Wach da dini hayatın inanç, ibadet ve sosyolojik anlatımdan ibaret olduğunu belirtmektedir.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 1998, 226.

<sup>44</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*. 43-61.

**Grafik 1: Öğretmenlerin Namaz Kılma Durumları**



Yukarıda Grafik 1 de görüldüğü gibi, İslamiyet'te en fazla üzerinde durulan ibadet çeşidi niteliğindeki ve hatta “*dinin direği*” kabul edilen namaz ibadetini günlük 5 vakit aksatmadan kılma % 55,1 gibi büyük sayılabacak bir orandır. Buna karşın hiç kılmam diyenlerin oranı ise % 4,3 tür. Araştırmamıza katılım gösteren öğretmenlerin cinsiyetleri göz önüne alınarak gün içerisinde namaz kılma durumları ele alındığında düzenli olarak “*günlük beş vakit namaz kılan*” erkeklerin oranı % 60,2 iken kadın eğitimcilerin oranı %50,4’tür. Bu veri dışında ibadetlerini “*5 vakitten daha az olarak yerine getirenler,*” “*bazen kılanlar,*” “*yalnızca Ramazan ayında namaz kılanlar*” ve “*hiçbir şekilde kılmayanlar*” da yer almaktadır. Verilerden anlaşıldığı üzere erkek öğretmenlerin, kadınlardan daha fazla günlük namazlarını kıldıkları görülmektedir. Hiç namaz kılmayanların oranında ise kadınlar % 5,7’lik değer ile % 2,8 değere sahip erkeklerden daha fazla orana sahiptir. Bayyigit’in Selçuk Üniversitesi’nde eğitim almış 1556 öğrenci ile yapmış olduğu araştırmada da düzenli olarak namaz kıldığını ifade eden erkeklerin oranının kadınlardan çok daha yüksek olduğu görülmüştür. Kadınların genellikle ara sıra namaz kılmalarının nedeni olarak ise kadınların çevre ya da mekân bakımından uygun bir yer bulamamaları şeklinde ifade edilmiştir.<sup>45</sup> Öğretmenlerin büyük kısmı Ramazan ayı boyunca atlamadan oruç ibadetini yerine getirirken (% 87,8) % 9,7’lik kısım bazen oruç tutmaktadır. Öğretmenlerin % 2,5 lik kısmı ise hiç oruç tutmadığını ifade etmiştir. Verilen oranlar ele alındığı zaman öğretmenler arasında oruç ibadetinin yüksek oranda gerçekleştirildiği saptanmıştır. Muhafazakâr bilinen Konya’da öğretmenler arasında bu yüksek verilere ulaşılmasında son yıllarda Türkiye’de meydana gelen toplumsal ve dini değişimin etkili olduğu, kanaatine ulaşılmaktadır.

<sup>45</sup> Bayyigit, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum Ve Davranışları Üzerine Bir Anket Uygulaması*, 105.

#### 4.4. Bilgi Düzeyi

Bütün dinlerde dindar bireyin inancının ana öğeleri ya da kutsal olarak kabul edilen metinleri hakkındaki bilgisini ve bu bilgiye olan güvenini ifade eden bilgi düzeyine ilişkin verilere baktığımızda ise öğretmenlerin % 22,6'lık kısmının “*çok iyi*” düzeyde Kur'an-ı Kerim'i yüzüne bakarak okuyabildiği, % 32,1'nin “*iyi*” düzeyde, %32,4 ünün ise orta derece Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okumayı bildiği görülmektedir. % 12,9'unun ise “*hiç*” bilmediği görülmektedir. Öğretmenlerin % 19'unun her gün Kur'an- Kerim okuduğunun, %11,4'ünün ise cuma ve öteki mübarek gecelerde okuduğu, %53,4'ünün ise arasıra okuduğu, %5,4 ünün ramazan ayında, %1,2'sinin ise başına bir felaket geldiğinde okuduğunu görmekteyiz. % 9,6'sı ise hiç okumamaktadır. Kur'an-ı Kerim'i okumak ibadet olarak sayıldığından dinin pratikleri arasında sayıldığından dindarlık göstergesi olarak görülmektedir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin %93,7'si gibi büyük bir oranı dini konulara ilgi duyarken %6,3'ü dini konulara ilgi duymamaktadır. Örnekleme dini yaşamlarının oluşumu ile biçimlenmesinde etkili olan etmenlerin neler olduğu sorusu yöneltilmiş, birden fazla seçenek işaretleme yapabilecekleri belirtilmiştir. % 59,2 ile en yüksek aile olduğu belirtmiştir. Kadın öğretmenlerde dini yaşamlarının oluşumunda ve şekil almasında yakın akraba en az etkili olurken erkek örneklemedeyse televizyon ya da radyo programları minimum düzeyde etkili olduğu görülmüştür. Öğretmenlerin dini yaşamının oluşumu ve biçimlenmesinde aileden sonra etkili olan unsur kadın öğretmenlerde % 41,7 ve erkek öğretmenlerde %48,1 ile yine dini yayınlar olmuştur. Bu veriler ailenin çocukları üzerinde dini hayatın oluşumunda etkisini koruduğunu ve insanların dini hayatlarındaki yerinin devam ettiğini göstermektedir. Öğretmenlerin dini hayatlarının oluşmasında/şekillenmesinde aileden sonra dini yayınlara atıfta bulunmaları, öğretmenlerin bilgi kaynağı olarak temel kaynaklara verdikleri önemi göstermesi açısından önemlidir. Barınma ihtiyacı üniversite hayatındaki öğrenciler için bir gerçekliktir. Ülkemizde öğrencilerin önemli bir kısmı yükseköğrenim hayatları boyunca bu ihtiyacı cemaat, vakıf ve tarikatlar aracılığıyla karşılamaktadır. Bu nedenlerle araştırmamıza katılım gösteren öğretmenlerin, tam manasıyla bir dini yaşam sürebilmek adına bir dini grup ya da cemaate bağlı kalmanın gerekli olup olmadığına dair görüşleri saptanmaya çalışılmıştır. Öğretmenlerin yaklaşık % 83,9'luk gibi büyük bir orana sahip olan kısmı, tam anlamıyla bir dini yaşam sürebilmek adına bir dini grup ya da cemaate bağlı kalmanın gerekli olmadığını düşünmektedir. % 9,3'lük kısım ise dini yaşam sürmek için cemaat ya da bir gruba bağlı olmak gerekmektedir düşüncesindedir. % 6,8'lik kısım ise fikrim yok şeklinde belirtmiştir. Aynı eksenlerdeki bir başka

araştırmadan elde edilen veriler de araştırmamızın verileriyle benzerlik arz etmektedir.<sup>46</sup> İlgili cemaatlerden bir tanesinin 2016 senesinde devlete yönelik bir darbe kalkışması içerisinde girdiklerine de tanık olunmuştur. 15 Temmuz 2016 tarihinde yaşanan darbe kalkışmasının bunda herhangi bir etkisi olmuş mudur tam olarak bilinmez ancak, öğretmenler dini yaşam sürebilmek adına bir dini grup ya da cemaate bağlılık gerekmediği düşüncesindedir. Öğretmenlerin % 70,8’lik kısmının eş tercihinde dindarlığı “çok” ile “pek çok” önemseydiği, % 4,9’luk kısmının ise hiçbir şekilde önemseymediği görülmektedir. % 19,6’sının orta, %4,8’inin ise az önemseydiği görülmektedir. Yine öğretmenlerin % 63,4’ü arkadaşlarının dindar olmasına önem verirken, %26’sı önemli değil, demiş; %9,6’sı ise fikrim yok, şeklinde beyan etmiştir. Öğretmenlerin kendi dini hayatlarını nasıl tanımladıkları sorulmuş, % 42,4’lük kısmı kendisini “inançlarına fazlaca bağlı” ve % 41,9’luk kısmı “inançlı ancak ibadetlerini aksatıyor”, % 11,9’luk kısmı “inanıyor fakat ibadetleri fazla aksatıyor”, % 2,6 sı “inançlı fakat ibadetleri hiç yapmıyor”, % 1,2 “dinle ilgilenmiyor” şeklinde tanımlamışlardır. Öğretmenler ebeveynlerini, kendilerinden fazla dindar olarak görmekte ve ayrıca ibadetlerini daha düzenli şekilde gerçekleştirir, ibadetlere çok daha fazla bağlılık gösterir şekilde görmektedirler. Aynı eksenlerdeki bir başka çalışmada ise araştırmaya katılım gösteren kişilere, ebeveynlerinin dindar olma seviyeleri 0-10 aralığında cevap alacak biçimde sorulmuştur. Bireyler annelerinin dindar olma düzeylerini 7,7 olarak, babalarının dindarlık seviyelerini 7,5 ve son olarak kendilerinin dindar olma düzeylerini ise 6,9 şeklinde ifade etmektedir.<sup>47</sup> Öğretmenlerin nikah türlerinden hangisiyle evlendikleri durumuna bakıldığında ise % 88,6’lık kısmının evlenirken resmi ve dini nikahlardan her ikisini de kullandıkları, % 3,8’lik kısmın yalnızca resmi nikahı kullandıkları, % 0,2’lik kısmının da yalnızca dini nikahı tercih ettikleri ve % 7,4’lük kısmın ise evli olmadıkları görülmüştür. Bu husus öğretmenler tarafından nikah konusunda dini ritüelleri önemli gördüğü ve isteyerek veya toplumun etkisiyle gerçekleştirdiklerini görmekteyiz ki, ilgili hususun dini yaşamlarında da etkili olması mümkündür.

Dua; Allah’ın uluhiyeti ile azameti karşısında kulun aciz olduğunu itiraf etmesi, bunun yanında içten duygular ile, Allah’ın lütfunu ve yardımını istemesidir. Dua, dini hayatın subjektif tarafı olarak da ifade edilebilir. Örneklemimizin günlük hayatlarının hemen hemen her anında mevlit, cenaze ve sıkıntılı zamanların haricinde genellikle duanın kabul edildiği kabul ettikleri varsayılmaktadır. Öğretmenlerin büyük bir bölümünün, kendilerini ne şekilde açıkladığı ve büyüdüğü ortam ne olursa olsun duaya başvurdukları anlaşılmaktadır. Oldukça az bir yüzdenin

<sup>46</sup> Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, (DEM Yayınları, İstanbul, 2004), 145-160.

<sup>47</sup> Ali Çarkoğlu, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, (Tesev Yayınları, İstanbul, 2006), 38-39.

“hiç dua etmem” şeklinde kendini ifade etmesi, geri kalan kısmın ise farklı biçimlerde olsa da duaya başvurdukları anlamına gelmektedir. İlgili durumda eğitimcilerin duaya vermiş oldukları ehemmiyeti gözler önüne sermektedir. Öğretmenlerin % 80,8’lik kısmının sık bir şekilde dua ettiği, % 12,5’lik kısmının üzüntülü zamanlarda duaya başvurduğu, % 5,5’lik kısmının doğum ya da cenaze benzeri özel anlarda dua ettiği, son olarak ise % 1,2’lik kısmı ise dua etmediği tespit edilmiştir. İslam’ın falcılığı, büyücülüğü ve ruhçuluğu ve bunlara inanmayı yasakladığı iyi bilinmektedir. Buna rağmen bu ve bu gibi çeşitli uygulamalar Müslümanlar arasında yaygınlaşmıştır. Bugün insanların çözüme kavuşturamadıkları problem ile sorunlarının çözümünde zaman zaman bu tip inançlara yöneldiklerini görmekteyiz. Bu tip inançlara öğretmenlerin inanma ve yönelme dereceleri aşağıdaki gibidir;

**Tablo: 1 Fal, Ruh Çağırma, Büyü, Cin Çarpması, Nazar Değmesi, Şeytan, Karabasan, Muska ve Evliyaların Kerameti İnancı**

	Fal		Büyü		Ruh Çağırma		Nazar Değmesi		Cin Çarpması		Karabasan		Şeytan		Evliyaların Kerameti		Muska	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
Pek çok	6	0,7	55	6,7	12	1,5	231	28,3	28	3,4	28	3,4	197	24,1	113	13,9	57	6,9
Çok	3	0,4	63	7,7	10	1,2	191	23,4	30	3,6	85	10,3	56	6,9	84	10,2	28	3,4
Orta	16	2,0	94	11,5	22	2,7	139	17,0	138	17,0	56	6,9	56	6,9	113	13,9	113	13,9
Az	39	4,8	87	10,7	27	3,3	119	14,6	142	17,4	140	17,2	169	20,7	140	17,2	309	37,9
Hiç	752	92,2	517	63,4	745	91,3	136	16,7	478	58,6	507	62,2	338	41,4	366	44,8	309	37,9
Toplam	816	100	816	100	816	100	816	100	816	100	816	100	816	100	816	100	816	100

Yukarıda verilen Tablo 1’de de görüldüğü üzere, seçmiş olduğumuz örnekleme büyü, fal bakma, ruh çağırma, cin çarpması, nazar, şeytan, muska ve evliyaların kerameti gibi çeşitli inançlara ne oranda inanç besledikleri sorusu yöneltmiştir. Öğretmenlerin, verilen inançlardan bazılarına büyük oranda hiçbir şekilde inanmadıklarını ifade etmelerine karşılık, inançların bazılarında yaygın biçimde inandıkları görülmektedir. Çalışma cinsiyet parametresi bakımından ele alındığı zaman aynı eksenlerdeki araştırmalardaki gibi kadın eğitimciler erkeklerden daha üst oranda ilgili inanışlara karşı bir inanç beslemektedir.<sup>48</sup> Büyü ile fala inanma durumu kadın öğretmenlerde yaklaşık % 42,5’lik bir orana sahipken, erkeklerdeyse % 30,5 seviyesine inmektedir. Nazara inanma durumu kadın öğretmenler arasında 87,8’iken erkeklerde % 78,6’ dır.

<sup>48</sup> ONAY, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, 125-132.

**Tablo 2: Öğretmenlerin çok güç durumda olduğunda başvurduğu uygulamaların sıklığı**

	Kurşun Döktürmek		Muska Yazdırmak		Adak Adamak		Türbe ya da Yatır Ziyareti		Sadaka Vermek		Bildğim Duaları Okumak		Mevlit, Kur'an Okumak/ Okutmak	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
Her zaman	5	,6	8	1,0	29	3,6	31	3,8	291	35,7	484	59,3	232	28,4
Sıklıkla	11	1,3	10	1,2	68	8,3	55	6,7	276	33,8	201	24,6	200	24,5
Ara sıra	30	3,7	39	4,8	176	21,6	156	19,1	125	15,3	60	7,4	154	18,9
Nadiren	71	8,7	109	13,4	197	24,1	140	17,2	65	8,0	23	2,8	113	13,8
Hiç	699	85,6	650	79,7	346	42,4	434	53,2	59	7,2	48	5,9	117	14,3
Toplam	816	100	816	100	816	100	816	100	816	100	816	100	816	100

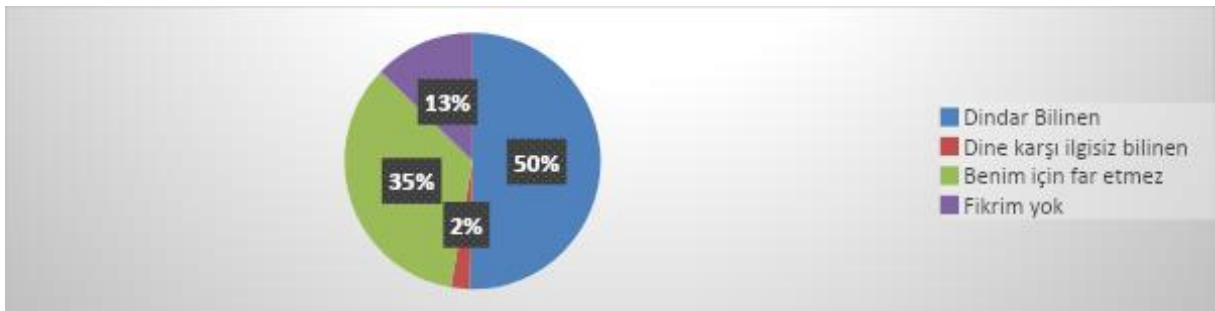
İslam kurşun dökmeyi, muska yazmayı, türbeleri ve yatırları ziyaret etmeyi yasaklamıştır. Ancak bu davranışlar farklı nedenlerle Müslümanlar arasında yaygınlaşmıştır. İnsanlar bazen çözüme kavuşturamadıkları bazı problemleri çözmek adına yukarıda değinilen yöntemlere yönelmişlerdir. Bizler de öğretmenler içerisinde ilgili davranışların hangi oranda benimsendiğini, saptamaya çalıştık. Yukarıda Tablo 2’de görüldüğü gibi, öğretmenlerin güç durumlarda % 85,6’lık bir oran ile kurşun döktürme ritüeline hiçbir koşulda inanmadıkları, muska, yazdırma olayına da % 79,7’lik bir oran ile hiçbir koşulda inanç beslemedikleri görülmektedir. Fakat eğitimciler % 94,1’lik oran ile çok güç haller içerisinde oldukları zaman bildikleri tüm duaları okumaya ve % 92,8’lik oranla eğitimcilerin sadaka vermeye yöneldikleri görülmektedir. Öğretmenlerin % 85,7’lik kısmı çok güç durumda oldukları zaman Kur’an ya da mevlit okutmak yoluna yöneldikleri görülmektedir. Ayrıca batıl inançlar kategorisinde kabul ettiğimiz kurşun dökme, muska yazma, türbe ya da yatır ziyareti en sık görülen uygulamalar olarak karşımıza çıkarken, öğretmenlerin yaklaşık yarısı türbe ya da yatır ziyaretinde bulunuyor. Halk arasında daha popüler olan bu uygulamalardan bazılarının öğretmenler tarafından kabul görmediğini görüyoruz. Kurşun dökme ve muska yazma bunlar arasında yer alıyor. Toplamda öğretmenlerin neredeyse yarısı farklı şekillerde de olsa türbeleri ziyaret etmektedir. Çeşitli hastalıkların tedavisi, çocuklarının sınavları kazanması, kendilerine veya çocuklarına eş bulmak, zengin olmak ve çocuk sahibi olmak gibi çeşitli sebepler ile türbeleri ziyaret etmektedirler.

**Tablo 3: Öğretmenlerin Seçimlerde Oy Kullanırken Oy Kullanılan Partinin Dine Önem Verip Vermediğine Bakma ve Cinsiyet İlişkisi**

	Kadın		Erkek	
	Frekans (F)	Yüzde (%)	Frekans (F)	Yüzde (%)
Evet	234	55,8	271	68,3
Hayır	129	30,8	94	23,7
Kararsızım	56	13,4	32	8,1
Toplam	419	100	397	100

Dindarlığın, seçim döneminde oy verilen partinin tespit edilmesinde etkisinin bulunup bulunmadığının anlaşılması bakımından bu soru yöneltilmiştir. Öğretmenlerin oy kullandıkları partinin dine hassasiyet gösterip göstermemesini cinsiyet bakımından ele aldığımızda, kadınların yarısından fazlasında seçimlerde oy kullanırken dine ayrı bir önem vermek önemliken, erkeklerde bu oran kadınlara göre çok daha yüksektir. Ayrıca kadın öğretmenlerin erkek öğretmenlere nazaran çok daha kararsız olduğu görülmektedir. Bu da erkek öğretmenlerin kadın öğretmenlere göre seçim zamanında oy kullandıkları partinin dine önem vermesine daha fazla önem verdiklerini göstermektedir. Öğretmenlerin cinsiyeti ve seçimlerde oy kullandığı partinin dine hassasiyet göstermesi arasında bir ilişkinin bulunduğu ve bu bağıntının istatistiksel açıdan anlamlı olduğu sonucuna varılmıştır.  $X^2=17,641$  df 4  $p<,001$  Seçimlerde olduğu gibi dindarlık alışverişlerde de etkisini göstermektedir.

**Grafik 2: Öğretmenlerin mahallesinde ya da semtinde genelde aynı fiyat ile satış yapan iki market ya da bakkal olduğu ve bu market veya bakkalların sahiplerinin bir tanesi dindar, diğeri ise dine karşı daha ilgisiz olduğu bilinmektedir. Hangi esnaftan alışveriş yapmayı seçme durumu**



Yukarıda verilen Grafik 2’de eğitimeilerin alışveriş esnasındaki tercihine dair veriler ele alındığında, % 50,4’lik kısmı dindar olan bilinen esnaftan alışveriş yapmayı tercih edeceğini ifade ederken, % 2,3’lük kısmı dine karşı bir ilgisiz olarak bilineni tercih edeceğini

belirtmektedir. Doğal olarak öğretmenlerin yarısı dindarlık durumunu tercih sebebi olarak görmezken yarısı için bu durum önemlidir. İlgili veriler diğer araştırmalardaki gibi<sup>49</sup> çalışmamızda da benzer sonuçlar sergilemektedir.

## 5. Öğretmen Dindarlığı ve Dindar Öğretmen Tipolojileri

Gerek Batı'da gerekse Türkiye'de yapılan yukarıda bahsedilen çalışmalarda araştırmacıların çeşitli dindarlık tipolojileri üzerinde durdukları görülmektedir. Bu tipolojiler içerisinde yer alan M. Weber'in meslekler ışığında bir dindarlık tipolojisini gözler önüne serdiği bilinmektedir. Öğretmenlere yönelik bir tipolojiden de söz etmek olasıdır. Bu kapsamda araştırmamıza konu olan eğitimcilerin inanç düzeyleri, ibadet ve dini hayata katılım oranları bakımından benzer araştırmaların ortalamaları ile paralellik gösterdiği, bazılarında ise kimi zaman ayrıştığı görülmektedir. Diğer pek çok meslek grubundaki gibi “*öğretmen dindarlığı*” da devrin ekonomik, toplumsal ve siyasi konjonktürünün etkisinde şekil alabilmektedir. Bu nedenle her devirde o devre has bir dindar eğitimci tipolojisi doğmaktadır. Öğretmen dindarlığı hiç şüphesiz kendi içerisinde hem dindarlığın farklı boyutlarını hem de genel dindarlık içerisindeki farklı dindarlık biçimlerini de ihtiva eder. Bu noktada öğretmenlerin inanç ve ibadetlerinin yanı sıra diğer faktörler de öğretmen dindarlığı ile ilişkili olarak analiz edilmiştir. Bu çerçevede öğretmen dindarlığı tipolojilerindeki değişim ve dönüşüm de ele alınmıştır.

Yıllar itibariyle kabaca ifade etmek gerekirse, ilk kavramsal değişim Cumhuriyet Dönemi ile gerçekleşmiştir. Cumhuriyet Dönemi yönetici kadroları Türk milletinin düşünce şeklini, değer sistemini ve hayat tarzını değiştirmede hem eğitime hem de öğretmene önem göstermişlerdir. Bu yöneticilere göre Türk halkının belleğindeki din merkezli fikirleri, klasik Osmanlı düşüncelerini ve hayat tarzını kökten değiştirmek ve tüm bunların yerine Batı dünyasının benimsediği çağdaş değerler sistemi ile hayat tarzını yerleştirmek adına hümanist ve laik bir eğitim düşüncesinin benimsenmesi büyük önem taşımaktaydı. Bahsedilen anlayış tabii olarak din karşısında mesafeli bir tutuma sebep olmuştur.<sup>50</sup> Bu değerleri öğrencilere aktaracak olan hiç şüphesiz öğretmenlerdir. Bu öğretmenler de dini kul ile Allah arasında bulunan bir ilişkiye indirgeyen, ona yalnızca vicdanlarda yaşama hakkı sunan “*laik dindar öğretmen tipidir.*” Yine çağdaşlaşma sürecinde din görevlisi olan imamdan veya hocadan bir devlet görevlisi olarak “*muallim*” halini alan ve kıyafetleriyle örnek olarak gösterilen “*çağdaş öğretmen*” tipolojisini görmekteyiz. Özellikle o devirde bilhassa öğretmenler arasında kabul

<sup>49</sup> Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat.*, 204.

<sup>50</sup> Zeynep Özcan, *Cumhuriyet Dönemi Dini Hayat (1938-1950)*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014), 274.



edilen tutumun sosyal hayattaki önceliği daha geriye atılan dini ve dini pratikleri toplumsal hayata etkisinden mahrum bir bağa dönüştürdüğü söylenebilir.

İkinci olarak köy enstitüleri zamanı, İnönü Devri ile Türk eğitim tarihinin bazılarına göre pozitif bazılarına göre ise negatif en mühim kilometre taşlarından bir tanesidir.<sup>51</sup>

En fazla eleştirilen hususu, köy enstitülerinin manevi ve ulusal değerler karşısında negatif tutumu idi. Cumhuriyet Dönemi içerisinde Köy Enstitüleri gibi ses getiren bir başka müessese de yoktur. Köy Enstitülerinde devam ettirilen hümanistleştirme stratejisi ve bunun beraberinde gelen sol kültür, daha muhafazakâr camianın devamlı olarak eleştirdiği bir konu olmuştur.<sup>52</sup> Bu sebepten dolayı köy enstitüleri zamanındaki eğitimciyi, öğretmen olmanın dışında köyün lideri konumuna gelmiş<sup>53</sup> fakat dinin yalnızca vicdanda yaşanabilecek bir olgu olduğunun altını çizen, kutsal ile olan bağları planlı biçimde gevşetilen, öğrencilere bilimsel bilginin dini bilgiyi olumsuzladığı, dolayısıyla dini bilgiyi referans almanın bir geri kalmışlık göstergesi olduğu düşüncesini benimsetmeye çalışan ve esasında dinin kamusal alanda olan gösterge ile etkilerini yok ederek onu daha hususi bir alana hapsedme uğraşını açık bir şekilde gözler önüne seren bir öğretmen tipolojisi olarak görüyoruz. Oysa ki Ayverdi'nin de ifade ettiği üzere *“köylüyü kaldırmak için idrakini uyandırmak, ama çok tedbirli ve ihtiyatlı davranarak gelenekleri, görenekleri ve inançlarıyla arasını açmadan yapmak lazımdır”*<sup>54</sup> demektedir. İlgili dönemdeki gençlerin örgün din eğitiminden yoksun olmasından dolayı tam bir ülkü boşluğu içinde yer aldığını iddia eden Başgil, eğitim kurumları olan okullarda maneviyat ile dine karşı telkinler ile yetişen kuşağın güven ile inanç bunalımı içinde olduğunu ifade ediyor.<sup>55</sup> Hiç şüphesiz ki bütün bu dönemler içerisinde öğretmen dindarlığının tüm öğretmenler için hep aynı tipolojide olmadığını ifade etmemiz gerekmektedir.

Üçüncü dönemde, 1940'ların sonu ve 1950'lerin başında, siyasi ve ekonomik hayattaki gelişmelerin yasaklayıcı bir din anlayışı yerine dini hayatı rahatlatan bir ortamın olduğunu görüyoruz. Bu sebepten dolayı devrin din politikalarının çeşitli dindarlık tiplerinin doğmasında etkisi büyüktür. İmam-hatip okullarının açılmasıyla birlikte değerlerini koruma ve gelecek nesillere aktarma yönünde bir tutum içinde olanlar çocuklarını bu okullara göndermeye başladı. Bunun sonucunda bu okullardan mezun olup üniversiteye gidenlerin sosyal yaşamda görünür

<sup>51</sup> Zafer Tangülü, “Cumhuriyetten Günümüze İlköğretime Öğretmen Yetiştirme” (Sempozyum, 2010).

<sup>52</sup> Engin Tonguç, *Devrim Açısından Köy Enstitüleri ve Tonguç* (İstanbul: Ant Yayınları, 1970), 270.

<sup>53</sup> Ali Ata Yiğit, *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1992), 77.

<sup>54</sup> Samiha Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2017), 53.

<sup>55</sup> Ali Fuat Başgil, *Demokrasi Yolunda* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2017), 107.

olduğu bir devir yaşandı. Bahsi geçen zaman diliminde öğretmenler arasından dine ilgisi olan ve din ile pozitif ilişkiler içine girenler yavaş yavaş görülmeye başlamıştır. Bulunduğu köyde abdest alıp namaz ibadetini yerine getiren eğitimciler için vatandaşlar; “*bunun gibi namaz kılan bir öğretmen daha önce hiç oldu mu?*”, “*Öğretmen dediğin hiç namaz kılar mı?*” vb. demeye başladılar. Eski dönemlerden kalan “*laik ve dindar eğitimci*” tipolojisi bulunduğundan abdest alan, ibadet yapan dindar öğretmenlerin de görülmesini halk olağan karşılamamaktadır. Bu ve bunun gibi durumların devrin romanlarına ya da filmlerine dahi konu edildiğini görmekteyiz.<sup>56</sup>

1980'lerden 2000'lerin başına kadar olan dördüncü dönem bu kategoride değerlendirilebilir. Türkiye'de 12 Eylül Darbesi ve yeni anayasanın kabulünün ardından din derslerinin zorunlu hale getirildiğini görüyoruz. Bu da 12 Eylül'ün resmî ideolojisinin görece daha muhafazakâr değerlere dayandığı algısını vermektedir. Bu noktada 1980'lerden sonra din eğitiminde bazı esnemeler olmuştur. Öğretmenlik mesleğinin dönüşümü, gelişimi ve dindarlaşması üzerinde 1980'lerden sonra yaşanan ekonomik ve siyasi gelişmelerin belirleyici bir etkisi bulunmaktadır. Bunun dışında, 12 Eylül 1980 tarihinde yaşanan askeri darbe ile 24 Ocak kararlarının neoliberal politikaları kamu eğitimi üzerinde etkili olmaya başlamıştır. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” öğretmenlerine duyulan ihtiyacın artması, buna paralel olarak ülke genelinde İlahiyat Fakültelerinin sayısının çoğalması, din eğitimi alan öğretmenlerin sayısında da gözle görülür bir artışa neden oldu. Bu duruma paralel şekilde imam-hatip liselerinin hızla artış göstermesi ve ilgili okulları bitiren öğrencilerin üniversitelerin çeşitli bölümlerinin dışında öğretmenlik eğitimi veren fakültelelere de kayıt olmaya başlaması, 1990'lı yılların ortalarına dek dindar öğretmen tipolojisinin değişmesine ve sayısının artmasına yol açmıştır. Bu dönem, öğretmenin olduğu köy, kasaba ya da çevrede ibadet yapan ya da dini pratiklere katılım gösteren bir öğretmen tipi şeklinde görülmeye başlandığı devirdir. Okulda rahatça namaz kılabilmek amacı ile uygun ortam arayanlar kendine daha yakın gördükleri öğretmenler ile okul dışında da buluşarak farklı *dini konular üzerinde konuşmaya başlamışlardır. Artık dini pratikleri daha iyi bir şekilde uygulamaya dönük çalışmalar yürüten bir dindar öğretmen tipolojisinden bahsetmek mümkündür. Fakat, yukarıda da bahsetmiştik, öteki mesleklerdeki gibi öğretmen dindarlığı da, devrin toplumsal, ekonomik ve politik konjonktürünün etkisinde şekillenebilmektedir. Bu konuya verilebilecek en güzel örnekse 28 Şubat tarihindeki post modern darbedir. Bahsi geçen darbe, pek çok alanda görüldüğü gibi eğitimde de kendine ait bir dindar öğretmen tipolojisini doğurmuştur. İlgili tipoloji, “daha gizli şekilde dindarlığını yaşamakta olan öğretmen, dini uygulamalarını saklayan eğitimci, namaz kılabilmek amacıyla okulun ya da eğitim kurumunun*

---

<sup>56</sup> Hüseyin Karatay, *Sürgün Öğretmen* (İstanbul: Nur yayınları, 1974).

*arşivlerinde, bodrumunda ya da kazan dairelerinde gizli bir şekilde ibadetini yapan, saçını açmak istemediği için başörtüsünün üzerine peruk takmak mecburiyetinde kalan, tüm bunların dışında herhangi bir doğruluğu bulunmayan şikayetlere konu olan, soruşturmalara ve dahası dindarlığından dolayı meslekten ihraçlara sebep olan bir dindar öğretmen tipolojisi görmekteyiz.. Öğretmenlerin programlarının Cuma namazına denk gelip gelmediğinin takip edildiği hatta zaman zaman okulların basıldığı ve dindar öğretmen avına çıkıldığı da görülmüştür. Tüm bu ve benzeri durumlar dönemi anlatan romanlara bile konu olmuştur.<sup>57</sup>*

Beşinci ve ayrıca son dönem olan dönemse 2002 yılı sonrası dönemdir. Cumhuriyet tarihi boyunca her iktidar kendi dünya görüşünü eğitim ve dolayısıyla öğretmenler aracılığıyla yeni nesle aktarma çabası içinde olmuştur. Bu döneme kadar sosyo-ekonomik yaşamda görülen olumsuz durumlar ile diğer alanlarda görülen negatifikler sonucunda 2002 senesinde gerçekleştirilen seçimler Ak Parti'nin tek parti olarak iktidara gelmesine yol açmış ve siyasi durum gereği yasakçı nitelikler taşıyan din anlayışı yerini dini hayatı rahatlatan özelliklerin bulunduğu bir dini anlayışa bırakmaya başlamıştır. Bu durum sonucunda bilhassa öğretmenlerin dini davranış ile tutumları konusunda bir artışın yaşandığı da görülmektedir. Özellikle temel inanç ve ibadetlerde önemli bir artış olmuş ve dini davranış ve tutumlarda görülen talepler doğal olarak yeni uygulama taleplerini de beraberinde getirmiştir. Kılık kıyafet özgürlüğü ve okullarda mescit en temel isteklerdir. Kılık kıyafetlerdeki özgürlüğü takiben,<sup>58</sup> eğitim kurumlarında abdesthane ile doğal aydınlatmalı kadın ile erkekler için farklı mescitler mecburi hale getirilmiştir.<sup>59</sup> Bahsi geçen değişiklikler ve genel konjonktürdeki pozitif gelişmelerle eğitimcilerin okul ortamında daha fazla dini taraflarının gözlendiği görülmüştür. Tüm bu süreçler öğretmen profilindeki değişimine zemin hazırlamıştır.

## SONUÇ

Din, insanın yaratılışıyla beraber onun hayatında var olagelmiş olgulardan biridir. Bu nedenle her dönemde değişik araştırmalara konu edilmiştir. Dini yaşamın araştırılması ve dindarlık tipolojileri de bunlardandır. Bu çalışmalarda dindarlık tipolojilerinin ortaya konulmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bu çalışmalar insanların dini yaşayışını kavrama konusunda çok yararlı olmuştur. Şüphesiz ki belirlenen bu tipolojiler tam anlamıyla yeterli ve tam değildir. Bu nedenle şimdiye kadar yapılan tüm tipoloji denemeleri ve çalışmalarına farklı denemelerin ve çalışmaların eklenmesi gerekmektedir. Türkiye'de yaşanan toplumsal

<sup>57</sup> Duran Çetin, *Bir Adım Ötesi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, ts.).

<sup>58</sup> 8 Ekim 2013 tarih ve 28789 sayılı Resmi Gazete de yayınlanan yönetmelik

<sup>59</sup> 24 Haziran 2017 tarih ve 30106 sayılı Resmi Gazete yayınlanan yönetmelik

değişimlere paralel olarak din hakkındaki görüş ve kanaatler ile dini yaşayış da değişmektedir. Değişimi anlamak için değişim süreçlerindeki dinamikleri anlamak gerekmektedir. Öğretmen dindarlığı tipolojilerinde görülen değişim ile dönüşümden bahsederken, amaç ilgili değişimi tarihsel olarak ortaya çıkarmak değil, gelinen noktayı tespite çalışmak sürecin nereden bugünlere geldiğini göstermek önemlidir. Sosyolojik açıdan ele alındığı zaman, öğretmenlerin dini yaşantılarında birçok şeyin etkisinin bulunduğu görülmektedir. Çalışmamızda branş, cinsiyet, yaş, tamamlanan lise ile siyasi kimlik gibi etmenlerin etkisine bakılmıştır. Araştırmamızda ilköğretim okullarında görevli öğretmenler incelendiğinden tüm öğretmenlere yönelik genellemeler yapmak güvenilir sonuçlar vermeyebilir. Araştırmanın yapıldığı çevrenin atmosferi ve siyasi konjonktür de genellemeler yapılırken göz önünde bulundurulmalıdır. Araştırmamızda ise öğretmenlerin dini inanç tutum ve davranışlarından hareketle şu sonuçlara ulaşılmıştır:

İnanç boyutu ile ilgili verilere bakıldığında öğretmenlerin neredeyse tamamına yakınının olumlu bir inanç ve tutuma sahip oldukları görülmüştür. Az da olsa inanmayan görülmüştür. Temel inançlardaki bu olumlu tutum ve davranışın aynı oran ile ibadetlere yansımadağı görülmüştür. Cinsiyet etmeninin, dini tutum ve yaşayışta farklılığa yol açtığı görülmüştür. Cinsiyet bakımından erkek öğretmenlerin kadınlardan çok daha yüksek dini inanç tutum ile yaşayışlarının olduğu tespit edilmiştir. Yaşın, dini yaşayışta etkisi tespit edilmiştir. Araştırma sonuçlarına baktığımız zaman dindarlığın neredeyse tüm boyutlarında yaşın artması ile dini yaşayışta bir artış söz konusudur. Medeni durum, dindarlığın tüm boyutlarıyla ele alındığı zaman, evli öğretmenlerin, temel inanç ilkelerinde, ibadetlerde ya da öteki uygulamalarda pozitif tutum ile davranışlarda genellikle daha önde oldukları görülmektedir. Eşi ile ayrı yaşayanlar ve bekar öğretmenler hem temel inançlarda hem de ibadetlerde en düşük tutum ve davranış sergilemişlerdir. Öğretmenlerin branşlarından bağımsız olarak lisede aldıkları eğitimler de dini tutum ve yaşayışlarda farklılık yaratmıştır. İmam-hatip lisesinde normal derslerden ayrı olarak dini içerikli derslerin de olması sebebi ile liseyi bu okullarda okuyan öğretmenler, dini yaşayışın bütün boyutlarında olumlu tutum ve davranışlarda diğer lise türlerinde okuyan öğretmenlerden önde gelmektedir. Öğretmenlerin branşları itibarı ile de dini inanç ve tutumlarında ve davranışlarında ayrışmaya neden olduğu görülmüştür. Öğretmenler bütün branşlar da rasyonel bir inanca sahipken, ibadetler hususunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri pozitif eksende ilk sırada bulunmaktadırlar. Görsel sanatlar ve müzik öğretmenleri ise son sırada yer almışlardır. Ülkemizde muhafazakar denilince yüksek oranlarda dini tutum ile davranışlar gösteren ve dini yaşam konusunda daha fazla hassasiyet besleyen

kişiler akla gelmektedir. Dine karşı mesafesini koruyan, dine çok daha fazla eleştirel bir tutum sergileyen kişiler ise sosyal demokrat olarak adlandırılmaktadır. Öğretmenlerin kendilerini tanımlamış oldukları siyasi kimlikler dikkate alındığında, beklendiği üzere kendini muhafazakâr kategori içerisinde gören eğitimcilerin dini inanç, tutum ve davranış bakımından dindarlığın bütün boyutlarında daha davrandıkları görülmüştür. Sosyal demokrat kimlik taşıdığını belirten öğretmenler arasında dini tutum ve davranışların daha düşük olduğu görülmüştür. Milliyetçi kimliği bulunan öğretmenlerin ise, muhafazakâr kesime göre daha düşük ancak sosyal demokrat öğretmenlere göre daha yüksek düzeyde dini tutum ve davranış sergiledikleri görülmüştür. Öğretmenlerin sosyo-ekonomik yaşamlarındaki dindarlık ile ilgili etmenler araştırıldığında, öğretmenlerin genellikle dindar bireylere ekonomik hayatta daha dürüst ve güvenilir olduğuna inandıkları gözlemlenmiştir. Ayrıca, alışverişlerinde dindar olarak bilinen bir marketi tercih etme eğiliminde ve bu tercihin yaşantıları üzerinde etkili olduklarını ifade etmişlerdir. İslamiyet büyü, fal ya da ruh çağırma benzeri şeyler ile uğraşmayı ve bu gibi şeylere inanmayı her koşulda yasaklamıştır. Eğitimcilerin ilgili inançlardan bazılarına büyük oranda hiçbir şekilde inanmadıklarını ifade etmelerine karşılık, öğretmenler içerisinde ilgili inançlardan bazılarına ilgi duydukları da görülmektedir.

Ulaşılan verilerden hareketle çeşitli araştırmacıların ifade ettikleri dindar tipolojilerinin neredeyse tamamını öğretmenlerde de görmekteyiz. Taplamacıoğlu tarafından bahsedilen, “*dini bütün ya da amel takımı*,” Günay tarafından bahsedilen, “*mevsimlik dindar*”, Yapıcı tarafından bahsedilen “*liberal dindar*”, Arslan tarafından bahsedilen “*popüler dindarlık*” ile Okumuş tarafından bahsedilen “*gösterişçi dindarlığın*” emsallerini genel olarak “*öğretmen dindarlığı*” şeklinde görmek mümkündür. Bunun dışında sosyal demokrat bir politik kimliğinin olduğunu ifade eden eğitimcilerin mescitlerde de ibadet yaptığını, Ramazan ayında oruç tuttuğunu ve bunun yanında arkadaşlarını iftara davet ettiğini, Kurban Bayram’ından önce kurban hissesi ile alakalı konuşmalara katıldıklarını kaydettiğimiz dindar öğretmenleri de görebilmek mümkündür. Öğretmenlerin dine bakışında siyasi ve toplumsal konjonktür her zaman pozitif değişime neden olmayabilmektedir. 2016 yılında FETÖ kalkışması sonucunda cemaat ve tarikatlara duyulan güvensizlik, öğretmenlerin daha ihtiyatlı davranmalarına neden olmuş ve dini yaşayışa zarar vermiştir. Öğretmenlerin toplumu yönlendirici etkileri bağlamında ve ahlaki değerleri gelecek nesillere aktarma misyonu düşünüldüğünde, devletin üst düzeylerinden dindar kuşak yetiştirme söylemlerinin konuşulduğu ortamda, dindar nesli yetiştirecek öğretmenlerin dindarlık düzeylerinin ve dini yaşayışlarının bilinmesi önem arz etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Akseki, Hamdi, *İslam*, İstanbul, 1966.
- Akyüz, Yahya, *Türkiye’de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri*, Doğan Basımevi, Ankara, 1978.
- Arslan, Mustafa, *Türk Popüler Dindarlığı*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2004
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İİFV Yay., İzmir, 2001.
- Ayverdi, Samiha, *Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız*, 5.Baskı, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Başgil, Ali Fuat, *Demokrasi Yolunda*, 5.Baskı, İstanbul, Yağmur Yayınları, 2017.
- Bayyığıt, Mehmet, “*Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*”, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1989.
- Büyükkaragöz, Savaş, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Mikro Yayınevi, Konya, 1998.
- Coştu, Yakup, “*Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi*”, Hitit Üniversitesi İ.F. Dergisi, C.8, sayı 15, Ankara, 2009.
- Çarkoğlu, Ali, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, Tesev Yayınları, İstanbul, 2006.
- Çelik, Celaleddin, “*Dindarlık Tipolojileri*”, Edit., Ünver Günay, Celaleddin Çelik, Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi, Karahan Kitabevi, Adana, 2006.
- Çetin, Duran, *Bir Adım Ötesi*, 5. Baskı, Beka Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 7.baskı, Rehber Yayınları, Ankara, 1990.
- Doğan, Şahin, “*İlköğretim Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Dini Tutumları*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2007.
- Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara, 1998.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, (Çev. Nilgün Çelebi), Anı Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi 1964.

Günay, Ünver, “*Modern Sanayi Toplumunda Din I*”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.3, Kayseri, 1986.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.

Günay, Ünver, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999.

Karatay, Hüseyin, *Sürgün Öğretmen*, Nur yayınları, 1974.

Kehrer, Günter, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Semahat Yüksel) Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1992.

Kızılgeçit, Muhammet, *Yalnızlık ve Umutsuzluk ve Dindarlık*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2021.

Köktaş, M. Emin, *Türkiye’de Dini Hayat*, İşaret yayınları, İstanbul, 1993.

Mehmetoğlu, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, Dem yayınları, İstanbul, 2004.

Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, (Çev. Mehmet Aydın), Tekin Kitabevi, Konya, 1994.

Okumuş, Ejder, *Gösterişçi Dindarlık*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002.

Onay, Ahmet, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, DEM Yay., İstanbul 2004

Oyman, Nihat, “*Sosyal Medya Dindarlığı*” Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 28, 2016.

Öz, Satılmış, “*Din, Dindarlık İlişkisi Çerçevesinde Öğretmenlerin Dini Anlayış ve Yaşayışları*”, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, C.3, S.3, 2013

Özcan, Zeynep, “*Cumhuriyet Dönemi Dini Hayat (1938-1950)*”, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Özlem, Doğan, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, 3. Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001.

Wach, Joachim, *Din sosyolojisi*, Çev., Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.

Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Pür, İlyas, “*Lisede Öğrenim Gören Öğrencilerde Yalnızlık ve Dindarlık Kavramlarının Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi (Mersin Örneği)*” The Journal of Academic Social Science Studies, Cilt: 14 Sayı: 85.

Tangülü, Zafer, vd. “Cumhuriyetten Günümüze İlköğretime Öğretmen Yetiştirme”, 9. Ulusal Sınıf öğretmenliği Eğitimi Sempozyumu (20- 22 Mayıs 2010), Elazığ, 2010.

Taş, Kemaleddin, “*Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma*”, (edit. Ünver Günay-Celaleddin Çelik), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana, 2006,

Tekin, Mustafa, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) <https://dibbys.diyaret.gov.tr/dyys/MakaleKurumDisi/MakaleKurumDisi.aspx> (20.10.2023 tarihli erişim)

Tonguç, Engin, *Devrim Açısından Köy Enstitüleri ve Tonguç*, Ant Yayınları, İstanbul, 1970 Yakut, Selahattin, “*Öğretmenlerde Psikolojik İyi Oluş ve İş Yerinde Dışlanma İlişkisi*” *Journal of Turkish Studies*, Cilt.13, Sayı.18, ss.1357-1376, 2018.

Yaparel, Recep, “*Dinin Tarifi Mümkün müdür?*”, D.E.Ü.İ.F.D., C.IV, İzmir, 1987.

Yapıcı, Asım, “*Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık*”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt.2, Sayı.2, Adana, 2002.

Yiğit, Ali Ata, *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası*, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1992.

24 Haziran 2017 tarih ve 30106 sayılı Resmi Gazete yayınlanan yönetmelik

8 Ekim 2013 tarih ve 28789 sayılı Resmi Gazete de yayınlanan yönetmelik



---

# HANEFİLERDE MÜFTÂBİH GÖRÜŞÜN KEYFİYETİ\*

## THE AFFORDABLE OPINION IN THE HANAFIS

Emel KAHRİMAN

emelkahrیمان3@gmail.com

ORCID ID: 0009-0003-5748-9791

**Atf Gösterme:** KAHRİMAN, Emel, “Hanefilerde Müftâbih Görüşün Keyfiyeti” *Ağrı İslami İlimler Dergisi* (AGİİD), Aralık 2023, (13) s. 279-303

---

Geliş Tarihi:

15 Ağustos 2023

Kabul Tarihi:

11 Kasım 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Gerek naslar gerek insan doğası ve sosyolojik koşullardaki çeşitlilik, icthad ehli fakihlerin hukukî birçok mevzuda görüş ayrılığına düşmelerine sebebiyet vermiştir. Söz konusu ayrılık yalnızca fıkıh mezhepleri dâhilinde olmayıp aynı mezhebe müntesip fukahâ içerisinde de vuku bulmuştur. Hanefilerde de Ebû Hanîfe ve ona tâbî olan imamların fikhî meselelerde, ekseriyetle görüş ayrılıklarına düştükleri aşikâr bir husustur. Fıkıh mezhepleri ve mezhep içerisinde meydana gelen bu görüş ayrılıkları, her ne kadar İslam âlimlerinin bazıları tarafından rahmet olarak değerlendirilse de İslam hukûkunda güvenlik ve istikrar açısından birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla fukahânın fetvâ verirken olması muhtemel veya karşılaşılan problemlerin çözümüne kaynaklık etmesi bakımından mezhep içi tercih yöntemine başvurması elzem bir durumdur. Bu bağlamda herhangi bir fikhî meselenin hükmüne ulaşabilmek ve mezhep içerisinde müftâbih görüşü saptamak adına muhtasar, şerh ve hâşiye türünden eserler kaleme alınmıştır. Bu çalışmada râcih (kendisiyle fetvâ verilecek) görüş belirlenirken dikkat edilmesi gereken birtakım usûl kâideleri, konu hakkında yazılan kitaplar, fakihlerin ittifak ve ihtilafları halinde mezhep içerisinde tercih edilen kavlin neye göre belirleneceği, Hanefî mezhebi özelinde irdelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hanefî Mezhebi, Müftâbih, Râcih, Fetvâ

**Abstract:** The diversity of scriptures, human nature and sociological conditions caused the jurists with icthad to differ on many legal issues. The separation in question was not only within the sects of fiqh, but also occurred within the fuqaha of the same sect. It is obvious that among the Hanafis, Abu Hanifa and the imams who followed him often disagreed on fiqh issues. Although these differences of opinion within the fiqh sects and sects are considered as mercy by some of the Islamic scholars, they bring along many problems in terms of security and stability in Islamic law. Therefore, it is essential for the fuqaha to resort to the method of preference within the sect in order to be a source for the solution of possible or encountered problems while issuing fatwas. In this context, works such as concise, commentary and annotation have been written in order to reach the verdict of any fiqh issue and to determine the muftabih view within the sect. In this study, some procedural rules that should be considered while determining the preferred opinion (with which a fatwa will be given), the books written on the subject, the way in which the preferred qawl in the sect will be determined in case of alliances and disputes among the jurists, has been tried to be examined in the Hanafi sect.

**Keywords:** *Fiqh, Hanafi Sect, Muftabih, preference, Fatwa*

---

\* Bu çalışma 2023-2024 öğretim yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde sunulmaya hazırlanan “İmâmeyn’in İbâdet ve Âile Hukuku Alanındaki Müftâbih Görüşleri (el-İhtiyâr Örneği)” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamıştır.

## GİRİŞ

Asırlardır Müslümanlara, İbâdet, muâmelât, ukûbat vb. hususlarda karşılaştıkları konularda hukûkî yönden çözümler sunan fakihler, naslardaki mânâ zenginliği ve insanın yapısındaki farklılık gereği, çoğu mevzûda görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Nitekim Ortak bir coğrafya ve zaman dilimi içerisinde benzer problemlerde aynı olmayan hükümlere ulaşmak, toplum içerisinde birtakım sorunlara yol açmaktadır. Ayrıca müctehid vasfına hâiz olmayan kadı ve müftülerin, hakkında fetvâ vereceği bir konuda, farklı kaviller arasından tercih yapması da büyük önem arz etmektedir.

Fıkıh mezheplerinin oluşmasıyla, fetvâ verme ve yargılama hususunda tek bir mezhebe göre hareket etmek, karşılaşılan meselelerin az da olsa üstesinden gelinmesine vesile olmuştur. Fakat aynı mezhep içerisindeki fukahânın, aynı meselede farklı görüşler zikretmesi, çoğu zaman denk gelinen bir husustur. Fıkıh mezheplerince müftâbih kavlin (mezhep içerisinde fetvâda tercih edilen) tespiti, bilhassa ibâdetle alâkalı mevzûlarda avâmın; kaos, çelişki ve nefsânî tutumla karşı karşıya gelmesi gibi birçok problemlerin önüne geçmektedir. Zira mezhep içi tercih usûlünün vukû bulmasının en mühim gerekçesi de taklid ehl-i müftülerin fetvâ vermek durumunda kalmalarıdır. İlk zamanlar müftî ile müctehid terimi birbirinin yerine kullanılırken, sonraki süreçlerde müftî kavramı, icihad yetkisini bulunmayanları da işaret etmiştir. Taklid ehl-i müftülerin herhangi bir meselesinin hükmünü açıklamaları, esas icihad değil, müntesip olduğu mezhebin re'yini aktarmak şeklinde kabul edilmiştir.

Mezhep içerisindeki ihtilafli görüşlere, diğer fıkıh mezheplerinde rastlamakla birlikte, bu durumun daha çok Hanefilerde olduğunu görmekteyiz. Hanefî mezhebindeki görüş farklılıkları ve buna bağlı olarak meydana gelen muhtelif re'yer, aynı coğrafyada bulunan müftülerin aynı konuda birbirine muhalif görüş zikretmelerine, bunun da birtakım menfi sonuçlar doğurmasına sebebiyet vermektedir. Bu noktada Hanefilerde mezhep içinde, müftâbih görüşün tetkik ve tespiti, mezhep içi tercih kâideleri, tarih boyunca fakihlerin ilâve ve destekleriyle ilerlemiş bilhassa icihad ehliyetine sahip olmayan taklid ehl-i fakihe yol göstermektedir. Yine Hanefî fakihlerin konuyla alâkalı olarak telif ettikleri muhtasar kitapların temel gayelerinden birisinin de müftînin, mezhep içerisinde fetvâda tercih edilen kavle ulaşmasında âdetâ bir köprü görevi gördüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca Hanefilerde mezhep içerisinde tercih edilen re'y için; sahih, esahh-ı akval, zâhirul mezhep, müftâbih, aleyhi'l-fetvâ, râcih gibi kavramlar sarf edilmektedir.

Araştırmamızda Hanefî mezhebi çerçevesinde, icihad/taklid ehl-i fakih ve avâmın râcih görüşün belirlenmesindeki rolünü ve bağlayıcılığını, İbn Âbidîn'in “*Şerhu'l-Manzûme*” adlı

eseriyle, mütakâmil bir seviyeye erişen mezhep içi tercih usûlünün içeriğine temas edilmeye gayret gösterilmiştir.

### 1. Fıkıh Mezhepleri Açısından Müftâbih Kavil Kavramı ve Çeşitleri

Tercih lügatte; herhangi bir şeyi diğerine yeğlemek, üstün tutmaktır.<sup>1</sup> Mecazî olarak herhangi bir şeyin baskın ve üstünlüğüne kanâat getirmek için de tercih tâbiri zikredilir.

Usûl ilminde ise deliller arası bir kavram olup bazı Hanefî usûlcüler, sözlük ve ıstılah ayırımı yapmaksızın, “Benzer iki şeyden birisindeki vasıf üstünlüğünü ortaya çıkarmak” şeklinde tanımlamıştır.<sup>2</sup> Dilciler ve usûlcülerin ortak olarak tanımlarından anlaşıldığı kadarıyla tercih; bir şeyi diğerine yeğlemektir.

Fıkıh müdevvenâtında mezhep içi tercih usûlünün konu edildiği kitaplarda, tercih kavramına örnekleriyle birlikte çokça rastlanıldığı hâlde, mezhep içi tercihin tanımı yapılmamaktadır.<sup>3</sup> Tespit edilebildiği kadarıyla mezhep içi tercihi ilk tanımlayanın Muhammed Ebû Zehre (öl. 1394/1974) olduğunu görmekteyiz. Ebû Zehre bu kavramı “Mezhebin imamlarına ait muhtelif kavil ve rivâyetlerinden râcih olanı açıklamak”<sup>4</sup> şeklinde ifâde ederken, Osman Şahin ise biraz daha geniş bir muhtevâ barındıran tanımı şu şekilde îzâh etmektedir:

“Bir mezhep içinde veya mezhepler arasında herhangi bir mesele hakkında bulunan muhtelif hükümler/ görüşler arasında daha uygun olanını seçme işlemidir.”<sup>5</sup> Mezûr tanımlar ve fıkıh kaynaklarındaki bahisler dikkate alındığında mezhep içi tercihi kısaca şöyle açıklayabiliriz:

“Muayyen bir meselenin hükmü ile ilgili mezhepteki muhtelif kavil veya rivâyetlerden daha ağır basanı, üstün olanı belirlemektir.”<sup>6</sup> Daha başka bir ifâdeyle “Fıkıh

<sup>1</sup> Ebû Nâsır İsmail b. Hammâd el- Farabî Cevherî, *es- Sıhâh*, thk. muhammed Tâhir, (Kâhire: Dâru'l Hadis, 1430/2009), 1/427; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Ahmed Fâris, (Beyrût: Dâr-u Sader, 1883/1300), 2/445-446; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfü'ş-Şulâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Refik el-Acem vd., (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1417/1996), 1/415.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûl*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed, (Beyrût: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/111-112, (Abdülaziz el-Buhârinin Keşfü'l-esrâr'ı ile birlikte); Eb'ü Bekr Muhammed b. Ahmed es- Serâhsî, *Usûlü's - Serâhsî*, thk. Ebû'l- Vefâ el-Efgânî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1414/1993), 2/ 249; Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *keşfü'l-esrâr'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Beyrût: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/111-112.

<sup>3</sup> Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: İfav, 2019), 36.

<sup>4</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: DİB yayınları, 2002), 473.

<sup>5</sup> Osman Şahin, *İslam Hukukunda Fetva Usûlü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 137.

<sup>6</sup> Şükrü Özen, “Tercih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 12 Temmuz 2022).

melekesine sahip bir fakihin, belli bir meselenin hükmü ile ilgili mezhep içerisindeki çeşitli kavil ve nakillerden (tercih kaidelerince) belirlemesidir.”<sup>7</sup>

Fıkıh tarihiyle ilgili klâsik eserlere ve günümüz çalışmalarına baktığımızda dirâyet ve rivâyet olmak üzere iki çeşit mezhep içi tercihe rastlamaktayız:

Rivâyeten tercihte; fukahâdan aktarılan görüşlerin farklılığı ve hükümlerin çelişmesi söz konusudur. Nitekim bu durum öğrencinin hocasını yanlış anlaması, aktarılan fikirlerin tenâkuz hâlinde olması ve fakihin kabul ettiği görüşün aksini benimsemesi vb. durumlardan kaynaklanmaktadır. Rivâyeten tercihte bu gibi sorunlarla karşılaşan mezhep âlimleri, nakledilen görüşler arasından tercihini; insanların maslahatı, görüşün mezhebin imamına âit olmasındaki güvenirliliği ve müctehidin nihaî kabul ettiği görüş olması gibi hususları göz önünde bulundurarak yapmaya çalışmışlardır.<sup>8</sup>

Dirâyeten tercih ise; mezhebin yöntemini, hüküm çıkarma yollarını, re’yelerin işâret ettiği delilleri ve bu deliller içerisinde karşılaştırma yaparak râcih görüşü belirlemektir. Delil ifâdesiyle kast edilen salt naslar değil; maslahât, fesâd-ı zaman, örf, ihtiyat ve görüşün mezhep birikimine elverişli olması da gereklidir. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda râcih görüşü belirlemek isteyen fakihin; mezhebin yöntemini, hüküm çıkarma yollarını, görüşlerin işâret ettiği delilleri ve bu delillerin içerisinde karşılaştırma yapacak donanıma sahip olması gerekir.<sup>9</sup>

## **2. Mezhep İçerisinde Müftâbih Kavle Göre Amel Etmenin Gerekliliği**

### **2.1. İctihâd Ehl-i Fakihin Tercihte Bulunması**

Burada müctehidin tercihi ile kast edilen, herhangi bir konuda başka müctehidlerin vermiş olduğu fetvâlar içerisinde değil; ictihâdî bir konuda birbirine zıt deliller arasında benimsediği usûl kurallarına göre tercih yapmasıdır. Fakat bazı usûlcüler, zarûret hâli olmaksızın da müctehidin görüşler arasında seçim yapabileceğini savunmuşlardır.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Farklı tanımlar için bk. Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 36.

<sup>8</sup> Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, (b.y.: Dârül-Fikri'l-Arabî, ts.), 348; Yûsuf el-Karadâvî, *el-İctihâd fi şerî'ati'l-İslâmiyye*, (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1417/1996), 115.

<sup>9</sup> Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî el-Hudârî, *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*, (Lübnan: Dâr'ul Ma'rife, 1370/1970), 331/332; Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 41-42.

<sup>10</sup> Görüşlerin birbirine eş değer olması konusunda üç tür yaklaşım bulunmaktadır: ilk yaklaşım, görüşlerden birinin diğerine tercih edilmesi ve o şekilde amel edilmesi. İkinci yaklaşıma göre, görüşler arası denkliğin mevcut olabileceği bu durumda, müctehidin görüşlerden biri daha ağır basana kadar beklemesi. Üçüncü yaklaşım ise, görüşler arası denklik olası bir durumdur ve müctehid tercihini beklemeden yapabilir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Kuveyt: Vizâretü'l Evkâf ve's-Şü'ûnü'l-İslâmiyye, 1415/1994), 4/347-348.

Hanefilerde mezhep içi tercihte; bazı konularda, müctehide muhayyerlik hususunda, izin verildiğini görmekteyiz. Örneğin; Ebû Hanîfe (öl. 140/757) ve İmâmeyn'in ortak görüşte olmadığı bir meselede eğer zaman farklılığı söz konusu değilse, müctehid ikisinden birisinin görüşünü almakta serbesttir. Lâkin bu muhayyerlik mutlak sûrette değil; daha sıhhatli olanına ictihad etmesi anlamındadır.<sup>11</sup> Başka bir ifadeyle; müctehid, Ebû Hanîfe'nin görüşünü alabileceği gibi İmâmeyn'in görüşünü de tercih edebilir.<sup>12</sup>

Diğer mezheplerin de Hanefilerle ortak bir bakış açısında olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin, İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) konuyla ilgili ifadesi şu şekildedir:

“Şâfiî mezhebine müntesip bir kimsenin hakkında iki kavil veya iki vecih bulunan bir meselede muhayyer olma, görüşlerden dilediğiyle amel etme ya da fetvâ verme yetkisi yoktur.”<sup>13</sup> Bil ki fetvâsının ya da amelinin, bir meseleyle ilgili farklı kavil veya vecihlerden birisine muvâfık olmasıyla yetinip tercihte bulunurken araştırma yapmaz ve kendini sınırlamadan kavil veya vecihlerden dilediğiyle amel eden kimse câhildir ve icmâyı delmiştir.”<sup>14</sup>

Ebü'l-Velid el-Bâcî (öl. 474/1081) de mevcut duruma eleştirel bir yaklaşım sergileyerek Mâlikî mezhebinde; aynı konuda iki farklı görüş olması hâlinde, bazı fakihlerin bu kaviller arasındaki tercihlerini, gerekli inceleme ve özeni göstermeden, keyfi yapmalarının doğru olmadığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Bâcî'ye göre müftî,<sup>15</sup> müstefînin memnuniyetini gözetmeksizin, hak olduğuna kanâat getirdiği görüşle fetvâ vermekle yükümlüdür. Zîrâ müftî şer'î hüküm konusunda Allah'tan haber veren kimse konumundadır. Allah'ın hükmü olduğuna inanmadığı bir şeyi sanki O'nun hükmüymüş gibi anlatması ihtimal dâhilinde değildir.<sup>16</sup> Bâcî'nin görüşlerini aktaran Ebû İshâk eş-Şâtîbî (öl. 790/1338) müctehidin ictihada dayanmadan sadece teşehhî ile görüşler arasında keyfi seçim yapmasının ve fetvâ vermesinin helâl olmadığını ifâde etmiştir.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş Şehîdî el-Fergânî el-Ûşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Büstevî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011), 602; Kâdîhân, *Fetâvâ*, 1/10.

<sup>12</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Şerhu'l-Manzûme el Müsemmat i ukûdi resmi'l-müftî*, (b.s.: y.y., 1396/1976), 26.

<sup>13</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, (b.s.: Mektebtü'l Ulûm ve'l-Hikem, 1406/1986), 123.

<sup>14</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî*, 125.

<sup>15</sup> İlk dönemlerde müftî ve müctehid tabirleri eş anlamlı olarak birbirlerinin yerine kullanılmakta ve ictihada ehil şahıslara müftî denmekteydi. Bk. Ebu'l-Huseyn Basrî, *el-Mu'temed*, 2/929.

<sup>16</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakâtü usûli's-Şer'i'a*, thk. Abdullah Dıraz, (b.s.: y.y., t.s.), 4/139-140.

<sup>17</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 142-143.

## 2.2. Taklit Ehl-i Fakihin Tercihle Bulunması

Burada ele alacağımız mesele; mukallid müftî veya fakihin karşılaştığı durumlarda neye göre fetvâ ve hüküm vereceği hususundadır. Bilindiği üzere mukallid fakihin tercihte bulunurken uyması gereken bazı kurallar vardır. İlk dönem Hanefî imamlar arasında bulunan ihtilafli bir meselede; öncelikle Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf (öl. 182/798), Hasen eş-Şeybânî (öl. 189/805), İmam Züfer (öl. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd'ın (öl. 204/819) görüşlerine başvurulur. Aynı konuda Ebû Hanîfe ve İmâmeyn farklı görüş beyan etmişlerse Sirâcüddîn el-Ûşî'ye (öl. 575/1179) göre mukallid fakih, Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih etmelidir, nitekim Ebû Hanîfe zamanının en bilgin ve otoriter kişisidir.<sup>18</sup>

Sadrü's-şehîd (öl. 536/1141) ise, müctehid konumunda bulunmayan mukallid fakihin sıradan biri gibi ehil olanlardan fetvâ istemesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>19</sup> Fakat Zâhiru'r Rivâye'de<sup>20</sup> bulunmayan bir konuda sonraki devrin müctehidleri görüş ayrılığında bulunmuşlarsa burada mukallid fakihe düşen, şahsî kanâatine göre en fakih olanın görüşüyle fetvâ verip, bu durumu o kişiye izâfe etmesidir. Hatta Kâdihân'ın (öl. 592/1196) ifadesiyle en fakih kişi farklı beldede olsa dahi, mukallid, mektup yoluyla görüşü hakkında kendisiyle iletişime geçmelidir.<sup>21</sup>

Konuyla ilgili bazı Hanefî fakihlerin görüşlerini inceledikten sonra benzer bakış açısını diğer mezheplerde de olduğunu söyleyebiliriz: Şâfiî mezhebinde İbnü's-Salâh ve İmam Nevevî'ye (öl. 676/1277) göre, fakih mezhepteki delilleri inceleyip görüş ve rivâyetlerden birini tercih edecek konumda değilse, kaviller ve vecihler arasında tercih yapamaz ancak tercih ehl-ine âit görüşü aktarabilir, lâkin tercih edilen görüşe ulaşamazsa bir süre tevakkufta bulunur. Eğer tercih ehl-i olmayan fakih, mezhepteki iki kavil veya vecihlerin seçiminde ihtilafa rastlarsa, ekseriyetin onayladığı, daha fazla ilim ve takvâ sahibi kimselerin uygun bulduğu fetvâyâ göre hareket eder. İlim ve takvâ ehli kimseler arasında ihtilaf mevcutsa, ilim sahibinin tercihi ön planda tutulur. Şâyet kavil ve vecihlerin hangisinin seçileceği konusunda ilim ve verâ

<sup>18</sup> Ûşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 602.

<sup>19</sup> Ebû Hafs Hüsâmüddîn es-Sadrü's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, (Bağdat: Matbaatü'l İrşâd, 1418/1977), 1/192; Konu hakkında ayrıca bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd., (Riyad: Dâru'l-Kütübi'l- İlmîyye, 1424/2003), 1/171-172.

<sup>20</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî tarafından kaleme alınan ve Hanefî mezhebinin kuruluş dönemi temel görüşlerini ihtivâ eden eserlerin ortak adı.

<sup>21</sup> Kâdihân, *Fetâvâ*, 1/9.

sahibi kimselerden herhangi bir beyan bulunmuyorsa, fakih, görüşleri nakledenlerin vasıflarına îtibar ederek tercihte bulunur.<sup>22</sup>

Emsal duruma Mâlikî mezhebinde de rastlamaktayız. Nakledilen rivâyet ve görüşlerde ihtilaf bulunması hâlinde, mukallid fakihin takip etmesi icap eden bazı kâideler, tercihte bulunurken keyfî davranılmayacağına işaret etmektedir.<sup>23</sup> Şâtıbî'ye göre, hâkim ve müftünün ihtilaf içeren konularda, kavillerden birini, diğerine keyfî tercihi, bir nev'i şeriatın kurallarını ihmâl etmektir.<sup>24</sup>

### 2.3. Avâmın Tercihde Bulunması

Klâsik fıkıh müdevvenâtına baktığımızda, avâm fikhî bir meselenin dînî hükmünü sormak istediğinde, birden fazla müftünün olması hâlinde bir tercihte bulunup bulunmayacağı konusu, “Fetvâ isteme ve efdal müctehid varken mefdûl olanı tercih etme” başlığında ele alındığını görmekteyiz.

Fetvâ verecek kişide ictihad ehliyeti ve adâlet gibi sıfatlar gereklidir aksi takdirde bu özellikleri taşımayan kişiye fetvâ sormanın câiz olamayacağı hususunda âlimler fikir birliği etmişlerdir. Fetvâ istenilen müftünün, adâlet vasfı bulunduğu hâlde müctehid oluşunda bilinmezlik varsa bu şahsa fetvâ sormak câiz değildir.<sup>25</sup> Fakat sonraki asırlarda müftüler gerçek anlamda müftî olmayıp sadece nakil gerçekleştirme statüsünde bulduklarından dolayı onlara ictihad ehliyeti şartı koşulmamıştır.<sup>26</sup>

Ebû Bekir el-Bâkılânî (öl. 403/1013), Ebû Hamîd el-Gazzâlî (öl. 505/1111), Seyfeddin el-Âmidî (öl. 631/1234), İbnü's-Salâh gibi fakihlerin ifâdesiyle ve Şâfîîlerin ekseriyetine göre, fetvâ isteyecek birden çok müftünün olması hâlinde, müsteftî istediğine fetvâ sormakta muhayyer olup hangisinin daha seçkin konumda bulunduğuna ictihad etmekle yükümlü değildir. Zîrâ bu bakış açısına sahip fakihler, birden çok müftî arasında seçim yapmayı bir nev'i ictihad olarak görüp âmmînin böyle bir sorumluluğunun olmadığını belirtirler.

<sup>22</sup> Detay için bk. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 123-127; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b.Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd., (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüp, 1424/2003), 8/97.

<sup>23</sup> Ebü'l-Vefâ (Ebü İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî, *Tebssiratü'l-hukkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003), 1/53-54.

<sup>24</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/141-143.

<sup>25</sup> Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et Taberistânî, *el-Mahsûl fi'ilmî usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, (Beyrut: müessesetü'r Risâle, ts.), 6/81; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b.Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî, (Riyad: el-Mektebetül-İslâmî, 1424/2003), 4/282-283; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Buhârî el-Mekkî, *Teysîru't-Tahrîr*, (b.s.: y.y., ts.), 4/28.

<sup>26</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/237-238; Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 4/251.

İsmi zikredilen fakihlerin açıklaması şu şekildedir: Sahâbenin fikhi birikimi ve ictihadda bulunma düzeyleri birbirinden farklıydı. Bazısı ictihad konusunda çok yetenekliken bazısının ictihad etme kabiliyeti daha alt düzeydeydi. O dönemde müsteftî hangi müftûnin en bilgin ve seçkin olduğunu araştırıp tercih yapma mecbûriyetinde olmadığı gibi ictihad ehliyeti bulunan istediği kişiye de fetvâ sorabiliyordu. Bu durum sahâbe ve selef zamanında eleştirilmeksizin kabul görmüştü. Kısacası efdal (en üstün müctehid) varken mefdûlün (daha az üstün olanı) tercih edileceği konusunda sahâbenin icmâsı vardır. Ayrıca avâmın ilmî nitelik bakımından kendinden daha ileri seviyede olan müctehidlere karşı, takdir ve seçimlerinin bir önemi yoktur.<sup>27</sup>

Bu konuda zıt fikirdeki fakihler ise; birden çok müftûnin olması halinde âmmînin seçim konusunda serbest olamayacağını, müftülerden en iyi bilen, güvenilir ve takvâ sahibi kimseleri tetkik edip inceledikten sonra bir tercihte bulunması gerektiği kanâatindedirler. Zîrâ onlara göre de müsteftînin tercih yapması bir çeşit ictihaddır. Fakat diğer görüşteki fakihlerin aksine ictihadı, âmmî açısından imkânsız değil, zarûrî ve olanaklı bir seçenek olarak görürler. Âmmî, ilmî seviyesi yüksek kişilerle istişâre ederek ya da başkasından duyarak (tesâmu) hangi müftûnin daha âlim olduğuna karar verebilir. Bu yüzden fetvâ istenilecek birden çok müftûnin mevcut olması halinde, tercih yapmak olası bir durum ve mümkündür.<sup>28</sup>

Hanefî usûl âlimlerinden Ebû Bekr Cessâs (öl. 370/981) müsteftînin ictihad ehliyeti ve güvenilirliğini sorgulamaksızın arzu ettiği müftûden fetvâ istemesini tenkit eder ve uygun olan durumun, müftûnin ictihâdî bilgisi araştırıldıktan sonra taklid edilmesi gerektiği, fakihler arasında eşitlik bulunması hâlinde, müsteftînin dilediği kişinin görüşünü tercih etmesinin ihtiyâta daha uygun olduğunu ifâde eder. Dinî hususlarda ihtiyâta göre davranmayı kişinin vazîfesi olarak gören Cessâs, en âlim takvâca en üstün ve güvenilir fakihî belirleme olanağı mevcutken, ihtiyâtı görmezden gelerek yapılan taklidin câiz olmadığı kanâatindedir.<sup>29</sup> Zîrâ Cessâs'a göre insanlar gitmek istediği yere kendilerini ulaştıracağı iki yoldan birini tercih

<sup>27</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebîra fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1403/1983), 415; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfa min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza bin Zuhair Hafez, (Medine: y.y., ts.), 2/390-391; Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1420/1999), 1/293-295; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/287-289; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutîî, (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 1/92; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdillhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tahrîr*, (Kâhire: Mektebetü Mustafa el-Hâlebî, 1351/1932), 2/251-252, (Emîr Padişahın *Teyşîru't-Tahrîr'i* ile birlikte).

<sup>28</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 160; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 4/252; Emîr Padişah, *Teyşîru't-Tahrîr*, 4/252; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmüt*, 2/404-405.

<sup>29</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4/282-283.



etmeye ictihad edebiliyor ya da savaş gibi durumlarda ehl-i fıkıh olmadan da ictihad ediyorsa, âmmî de ayırt etme yetkisini kullanarak taklid edeceği kişi için ictihadda bulunabilir.<sup>30</sup>

Cessâs'tan farklı bir tutum sergileyen İbnü'l-Hümâm, efdal (en üstün) müftî varken daha az üstün (mefdûl) müftîyi tercih etmenin câiz, hatta bu konuda sahâbenin icmâsının olduğunu fakat mefdûl müftî, öteki müftîlere zıt düşecek bir görüşe sahipse efdal mevcutken, mefdûlün taklidinin câiz olamayacağını belirtmiştir. Çünkü fetvâ verecek müftînin diğerlerine aykırı bir görüşü varsa müsteftînin tercih yapması gerekecek ve bu da tesâmu (başkasından duyarak) ile mümkün olacaktır.<sup>31</sup> Kısacası herhangi bir müctehidi taklit etmek müftînin vazîfesi olup erbabı olması koşuluyla, bu vazîfe yerine getirilecektir. O yüzden müftîler içerisinde tercih yapmak daha uygun olup şart değildir.<sup>32</sup>

Özetle şunları söyleyebiliriz ki: Hanefî fakihleri âmmînin, fetvâ istediği müftîler içerisinde seçimde bulunmasını daha uygun görmekle beraber, dilediği müftînin (ictihad ehliyetinin bulunması şartıyla) fetvâsını almasına da cevaz vermişlerdir. Bu konuda araştırdığımız ve ulaştığımız bilgiler ışığında sadece Cessâs müftî seçiminde tercihi mecbûrî değerlendirmiştir.<sup>33</sup>

### 3. Mezhep İçerisinde Müftâbih Görüşe Uymanın Zorunluluğu<sup>34</sup>

#### 3.1. Râcih Kavlin İctihad Ehl-i Fakihî Bağlayıcılığı

Öncelikle şunu söylememiz gerekir ki Hanefî eserlerinde râcih kavlin<sup>35</sup> müraccihi bağlaması hususu çok fazla ele alınmamıştır. İctihadın müctehidi bağlayıcılığından hareketle ancak bu konuyla ilgili bilgi sahibi olabiliriz. Daha açık ifade etmemiz gerekirse: Mezhepte birbirine muhtelif kavilleri delil yönüyle tetkik eden ve hangi görüşün tercih edileceği hakkında yakîn derecesinde bir mâlumâta sahip olan müctehid, bir nev'i şer'i hükmün bu olduğuna kanâat etmektedir. Tercih edilen görüşün fakihî bağlaması ile ictihadın müctehidi bağlaması da bu yüzden benzer nitelik taşımaktadır.

<sup>30</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4/341.

<sup>31</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 4/251-252; Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 4/251-252.

<sup>32</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/238.

<sup>33</sup> Ebü'l-Feth Zahîrüddîn Abdürreşîd b. Ebî Hanîfe b. Abdîrrezzâk el-Velvâlicî, *elFetâvâ'l-Velvâliciyye*, thk. Mîdad b. Musa, (Beyrût: Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003),4/32; Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 192.

<sup>34</sup> Şu hususu açıklamamız yerinde olacaktır: Ebü Hanîfe ve öğrencilerinin fikir birliğinde olduğu durumlarda fetvâ buna görev verilir. Müctehid-i mutkîn dahi bu re'ye aykırı davranamaz. Bk. Sadrü's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdi*, 1/2; Velvâlicî, *Fetâvâ'l-Velvâliciyye*, 4/33; Kâdîhân, *Fetâvâ*, 1/2. Burada Kast edilen mezhep içerisindeki görüşe tabii olmaktır. Bizim bahsettiğimiz ise mezhepte muhâlif re'yer bulunduğu takdirdeki râcih görüşüdür.

<sup>35</sup> Hânefilerde mezhep içerisinde tercih edilen re'yer için; sahih, esahh-ı akval, zâhirul mezhep, müftâ bih, aleyhi'l-fetvâ, râcih gibi kavramlar sarf edilmektedir. Ayrıca râcih terimiyle anlatılmak istenen Mâlikilerdeki delili güçlü görüş manasındaki râcih değildir.

Hanefî usûlcülere göre müctehid, bir konuda icthad ederek hükme ulaşırsa, aynı mevzûda diğer müctehidlerin görüşlerini benimseyip taklid etmesi ittifakla câiz olmadığı gibi bu müctehid açısından kendi re'yi isâbetli olup diğerleri isâbetsizdir. Öyleyse bizzat zannıyla doğru olduğuna kanâat getirdiği re'yini bırakıp hatâlı görüşle fetvâ vermesini ulemânın çoğu câiz görmemektedir.<sup>36</sup>

Müctehidin, icthad etme de kendinden daha üst seviye birinin görüşünü kendi görüşüne tercih etmesi; Ebû Hanîfe, Ebü'l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/952) ve Cessâs'a göre câizdir. Fakat İmâmeyn müctehidlik hususunda aralarında ayrım bulunmayacağından, böyle bir durumun câiz olamayacağını ifade etmişlerdir. Bu mevzuya mukâyese ederek; müctehidin mercûh kavil bahsinde beyân ettiği görüşünden vazgeçip icthadı daha kuvvetli birinin re'yini alıp hüküm ve fetvâ vermesini, Ebû Hanîfe câiz kabul etmektedir.<sup>37</sup> Fakihin, fikhî bir konuda hüküm vermesi nasıl ki diğer fakihleri bağlamıyor ise, mercûh kavil meselesinde de yapılan icthadların öteki müctehidleri ilgilendirmeyeceği âşikardır.<sup>38</sup> Mezhep içindeki râcih kavlin müraciihi bağlayacağı fikrine sadece Hanefilerde değil öteki mezheplerde de rastlamaktayız.

Mâlikîlerin önde gelen fakihlerinden Bâcî'nin söylemlerinden, mercûh kavlin bağlayıcılığında âlimlerin görüş birliği içerisinde olduğunu anlıyoruz. İcmâda otorite kabul edilen fakihlerin hepsi müftînin, avâmın rızasını gözetmeksizin, doğruluğuna kanâat getirdiği re'y ile hüküm vermek mecburiyetinde olduğunu, aksini bilâhilâf câiz görmedikleri yönünde fikir beyân etmişlerdir. İttifakla müftî, bir nev'i Şârînin hükümlerinden bilgi aktaran kişi statüsündedir. Bu pozisyondaki birinin, Allah'ın emrettiğine emin olmadığı bir şeyi sanki onun emriymiş gibi iletmesi, imkân dâhilinde gözükmemektedir.<sup>39</sup>

Mâlikî usûl âlimi Şehâbeddin el-Karâfî (öl. 684/1285), icthada yetkisi olan hâkimin, bizâtihi mercûh olduğuna inandığı kavil haricindeki bir re'y ile hükme ulaşmasının câiz olmadığını vurgulamıştır.<sup>40</sup> Aynı şekilde Gazzâlî de dinî bir konudaki icthadı, yakîn derecesindeki fakihin, kendi re'ğine zıt görüşle fetvâ vermesinin câiz olmadığını

<sup>36</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 4/227; Abdül'alî Muahmed b. Nizâmüddin Ensârî, *Fevâtihi'r-rahâmût Şerhu Müsellemü's-sübût*, (Bulak: y.y., 1322/1904), 2/392, (Gazzâlî'nin Mustafâsı ile birlikte). İctihada uyma zorunluluğu ve müctehidin taklidi hususları fikh müdevvanâtında, edebü'l-kâdî kısımlarında yer almaktadır bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Alî Muhammed Muâz vd., (Beyrût: Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/82; Ebü'l Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Sâid Bektâş, (Medîne: Dâru-sirâc, 1440/2019), 5/71.

<sup>37</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4/284-285; Serahsî, *Usûl*, 2/108

<sup>38</sup> Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 208.

<sup>39</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/139-140.

<sup>40</sup> Kârâfî, *el-ihkâm*, 92.

savunmuştur.<sup>41</sup> Ele aldığımız görüşler neticesinde mercûh kavlin müraccihi bağlayıcılığında fikir birliğine varıldığını söyleyebiliriz.

### 3.2. Râcih Kavlin Taklit Ehl-i Fakihî<sup>42</sup> Bağlayıcılığı

Râcih kavlin bağlayıcılığını ilk ve en şeffaf şekilde işleyen Hanefî fakihlerinden Kasım b. Kutluboğa (öl. 879/1474), mezhepteki bazı kişilerin teşehhî ile fetvâ verdiğini, nefesine ittibâ etmenin haram ve râcih görüş var iken mercûha yönelmenin geçersiz olduğunu belirterek eleştiri de bulunur. Hemen akabinde râcih kavlin bağlayıcılığı hususunda fakihlerden birtakım re'yer zikreder.<sup>43</sup>

Örneğin; mercûh kaville fetvâ vermenin icmâya aykırı olacağı görüşünü, Mâlikî fakih Karâfi'den aktarmıştır. Mukallid fakihin görevinin râcih kavle uymak ve bu görüşe göre davranması gerektiğini<sup>44</sup> söyleyen Kasım b. Kutluboğa, râcih kavlin bağlayıcılığını; Kâdîhân, Sadrüşşehîd ve Burhâneddin el-Buhârî âlimlerin görüşleriyle temellendirir. Bu fakihlerin eserlerinde beyan edildiği üzere Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in aynı konuda farklı görüşte olması durumunda ictihada yetkisi olmayan müftî, icihad etme niteliğine sahip birisinden meselenin hükmünü istemelidir. Kutluboğa da bu görüşlerden hareketle, mukallid fakihin doğruluğunda fikir birliğine varıldığı re'yerlerle, hüküm ve fetvâ vermesi gerekir sonucuna ulaşmıştır.<sup>45</sup>

Alâüddîn Haskefî (öl. 1088/1677), mercûh kaville amel etmenin icmâya aykırı bir davranış olduğunu, dönemindeki müftülerin; kuvvet derecesi düşük, zayıf re'yerlerle fetvâ vermekten alıkonulduklarını, aksi takdirde görevlerinden uzaklaştırıldıklarının bilgisini nakletmiştir.<sup>46</sup>

Yine son dönem Hanefîlerin önde gelen fakihlerinden Muhammed Emin İbn Âbidîn (öl. 1252/1836), fikhî bir meselede hükme ulaşma ve ulaştığı hükümlerle insanlara fetvâ verme pozisyonundaki kişinin, mezhepteki fakihlerin, râcih reylerine ittibâ etmesinin zorunluluğunu ve zarûriyet dışında zayıf kaville amel edip fetvâ vermenin câiz olmadığını ileri sürmüştür.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/384.

<sup>42</sup> Râcih görüş hakkında kanâat sahibi olamayan fakih kast edilmektedir.

<sup>43</sup> Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî Kasım b. Kutluboğa, *et-Tashîh ve 't-tercih alâ Muhtasar' il-Kudûrî*, thk. Ziyâ Yunus, (Beyrût: Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 121-132.

<sup>44</sup> Kâsım b. Kutluboğa, *et-Tashîh ve 't-tercih*, 131.

<sup>45</sup> Kâsım b. Kutluboğa, *Mücebâtü'l-ahkâm ve vâkı' atü'l-eyyâm*, (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1403/1983), 193-195.

<sup>46</sup> Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd., (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüp, 1424/2003), 1/177-178, (İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'ı ile birlikte).

<sup>47</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/10; a.mlf., *Reddü'l-muhtâr*, 1/176-177.

Buraya kadar ele aldığımız görüşler neticesinde tercih edilen kavlin bilinmemesi veyâhut fakihlerin tercih edilen re'ye fikir ayrılığında bulunmaları vb. hususlar haricinde, taklid ehl-i fakihin mezhep içerisinde râcih kavle aykırı hüküm ve fetvâ veremeyeceğini anlıyoruz. Kısacası mukallid fakihin vazîfesinin, tercih ehl-i kimselerin belirlediği râcih kavle bağlı kalmak olduğunu söyleyebiliriz.<sup>48</sup>

### 3.3. Râcih Kavlin Avâmı Bağlayıcılığı

Daha evvel zikrettiğimiz üzere avâmın herhangi bir seçimi söz konusu değildir. Âmmîye düşen görev, yetkin kimselerden meselenin hükmünü isteyip verilen fetvâya tabii olmaktır. Müftâbih kavle uyma hususunda temkinli hareket etmesi icap eden fikhî kararı açıklayacak müftüdür. Fakat âmmî aynı mevzuda birbirine muhalif fakihler veyahut kaviller içerisinde seçim zorunluluğu olabilmektedir. Böyle bir durumda avâm, fakihler arasından bu bağlayıcılığın müftâbih kavlin müraccihi ya da icihadın müctehidi bağlayıcılığı şeklinde bir kesinlik arz etmediğini söyleyebiliriz.<sup>49</sup>

Mezhep içerisinde tercih edilen re'ye uyulması başlığında da beyân ettiğimiz üzere Hanefîler açısından âmmînin fakihler ve kaviller içerisindeki seçimi daha uygun görülmele beraber herhangi bir mecbûriyeti de bulunmamaktadır. Bu bağlamda âmmînin seçimlerinin tersi yönünde hareket etmesinin dinî bir sakınca barındırdığı söyleyemeyiz. Lakin âmmînin şahsî seçimine uygun tutum sergilemesi daha makul görünmektedir.

### 4. Mezhep İçi Tercih Usûlünün Muhtevâsı

Mezhep içi tercih usûlü İbn Âbidî'nin “*Şerhu'l-Manzûme*” adlı eseriyle mütekâmil bir seviyeye erişmiştir.<sup>50</sup> Bu sebeple İbn Âbidî'den evvel telif edilen kitaplardan yararlanmakla beraber tercih yöntemini daha bütünsel ifade etmesi amacıyla “*Şerhu'l-Manzûme*” merkeze alınarak konuya temas edilecektir.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Kâsım b. Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercih*, 131; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 1/180-181; İbn Âbidî, *Reddü'l-muhtâr*, 1/181.

<sup>49</sup> Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 214.

<sup>50</sup> Calder'e göre, İbn Âbidî'nin, *Ukûdü resmi'l müftî*'sinin tamamı, Hanefî hukuk geleneği içindeki otoritelerin ve kitapların değerlendirilmesi, sıralanması ve kitaplardaki formüsel ifadelerin değerlendirilmesi ve sıralanmasıyla ilgilidir. Bk. Norman Calder, “İbn Âbidî'nin 'Ukûdü Resmi'l-Müftî Adlı Risâlesi” çev. Şenol Saylan, *Usûl 2* (Temmuz-Aralık 2004), 195. Bu haliyle resmî'l-müftînin mezhepte otorite kabul edilecek fikhî görüş, şahıs ve eserlere dâir ilkeleri ortaya koyduğu söylenebilir.

<sup>51</sup> Mezhep içi tercih usûlünün/resmî'l-müftînin konusunu, râcih görüşü tespit ilkeleri teşkil etmektedir. İlk Kâdîhân tarafından kullanılan resmî'l-müftî ifâdesi, Tahtâvî ve İbn Âbidî'nin izâhlarına göre, müftiye râcih görüşleri gösteren alâmetlerdir. Bk. Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiye' ale'd-Dürrü'l-muhtâr*, (Beyrût: Dâr'ul Ma'rife, 1395/1975), 1/49; İbn Âbidî, *Reddü'l-muhtâr*, 1/168.

#### 4.1. Eser Merkezli Tercih

Burada anlatılmak istenen; hangi re'yin tercihe şayan olduğunu, re'yin bulunduğu kaynağın vasıflarını, çeşidini ve müntesibini göz önünde bulundurularak hareket edilmesidir.

##### 4.1.1. Muhtasar, Şerh ve Fetvâ kitaplarının Tavzîh ve Tahlîli

Fikhî sahada, temel metin/muhtasar, şerh, hâşîye ve fetvâ tarzında muhtelif eserlerin varlığı söz konusudur. Hanefîlerde mezhep içerisinde tercih gerçekleştirilirken zikredilen kaynaklarda bir önem sırasının mevcut olduğunu görmekteyiz. Konuyla ilişkili belirtilen kriter şu şekildedir:

“Muhtasarlardaki re'yer bunların şerhindeki görüşlere, şerhinde bulunanlar ise fetvâ eserlerindeki tercih edilir.”<sup>52</sup>

Muhtasarların ilk olarak tercih edilmesinin gerekçesini, yazılma amacı ve muhtevâsıyla alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Zira temel metinler; mezhep içerisindeki sıhhatli re'yeri aktarmak, mezhebin müessis müctehidlerinin re'yerini toplama gayesiyle yazılmış ve içeriğini geniş oranda zâhiru'r-rivâye kavilleri içeren eserlerdir.<sup>53</sup>

İçeriğinde umûmiyetle, mezhebi oluşturan müctehidlerden müteâkiben gelen fukahânın şahsî ictehad ve meselelere getirmiş oldukları özgün çözüm yolları bulunduğundan, fetvâ/vâkiât eserleri sıralamanın nihaî kısmında olsa gerek.<sup>54</sup>

Şerhlerin temel metinlerden sonra vâkiât eserlerinden evvel yer almasının sebebi şerhlerin yazılan metinlerin ön planda tutarak, bu metinlerin kavranmasına yardımcı olmaları tarzında açıklanabilir.<sup>55</sup> Yani şerhlere verilen öncelik, bizzat şerhlerle alakalı olmayıp metinlerin yetkisinden ileri gelmektedir.

<sup>52</sup> Muhtasar ve nevâzil eserlerinin sıralamasını zâhiren, ilk Necmeddin Tarsûsî'nin bahsettiğini söyleyebiliriz. Tarsûsî, *Enfe'u'l-vesâi*, 88; Ardından gelen Fukahâ, bu sıralamaya şerhleri de ekleyerek, ekseriyetle Tarsûsî'ye işâret etmişlerdir. Bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât, (Beyrût: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/310; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/161; Remlî, *Fetâvâ'l-Hayriyye*, 2/33; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/36; Ebû'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî el-Mercânî, *Nâzûrâtü'l-hak fi farziyyeti'l-işâ ve inlem yeğib eş-şafak*, (Kazan: Matbaa-i Hizâne, 1237/1822), 49.

<sup>53</sup> Remlî, *Fetâvâ'l-Hayriyye*, 2/33; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/34-36; Ahmed Ali-el-Hindî Ali b. Muhammed İbrahim, *el-Mezheb'inde'l-Hanefiyye-el-Mâlikiyye-el-Şâfiyye-el-Hanbeliyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l Evkâf ve's-Şü'ûnü'l-İslamiyye, 1433/2012), 82-84; Bu mesele, bazı temel metinlerin ilk kısmında zâhir bir şekilde zikredilir. Bk. Mahmud b. Ubeydullah b. Muhammed Ebu'l-Hâc Buhânüşşerîa, *el-Vikâye*, (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 1427/2006), 1/4.

<sup>54</sup> Muhammed Bahît el-Mutî'î, *Risâletün fi beyâni'l-Kütübi'l-letî yu'avvelü'aleyhâ*, (Dımaşk: Dârü'l-Kâdirî, 1429/2008), 71.

<sup>55</sup> Mercânî, *Nâzûrâtü'l-hak*, 51; Mutî'î, *Risâletün fi beyâni'l-Kütübi'l-letî yu'avvelü'aleyhâ*, 71; Muhammed İbrahim, *el-Mezheb'inde'l-Hanefiyye*, 83-84.

Şerhlerin sıralamada vâkıât eserlerinden evveliyetini, İbn Âbidîn, şerhlerde bulunan re'yelerin aynı metinlerdeki re'yer gibi mezhebi oluşturan müctehidlere müntesip olmasıyla ilişkilendirir. Buna mukâbil vâkıât eserlerindeki re'yelerin, mezhebin öncü şahsiyetlerin ardından gelen kuşaklara âidiyetine dikkat çekerek bu kimselerin re'yelerinin, mezhebin öncü şahsiyetleriyle eşit düzeyde değerlendiremeyeceğini ifâde eder.<sup>56</sup>

Yukarıda belirtilen “Vâkıât eserleri” ibaresinden tüm vâkıât eserlerini ihâta ettiğini düşünmek olası görünmemektedir. Zîra Hanefîlerde tarihsel zaman içerisinde nevâzil eserlerinin kapsamının birçok değişim geçirdiğini söyleyebiliriz. Önceden vâkıât çeşidinde re'yelerin toplandığı fetvâ eserlerinde, daha sonra zâhiru'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye re'yeri de eklenmiştir.<sup>57</sup>

Ebü'l-Feth el-Velvâlicî (öl. 540/1146), ve Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sında ise vâkıât re'yelerine ek olarak zâhiru'r ve nâdiru'r-rivâye'ye ait re'yer de bulunmaktadır.<sup>58</sup> Bu tarz eserleri daha önce zikrettiğimiz sıralamadaki gibi şerhlerden alt seviyede görmek uygun değildir. Çünkü kullanım da Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sı vb. nevâzil türü görüşlerin yer aldığı eserler, mezhep içerisinde müftâbih re'ye ulaşma açısından en az muhtasarlar gibi tesiri görülmüştür.<sup>59</sup>

Verilen fetvâları barındıran eserler râcih görüşü belirlemede hiyerarşide muhtasarların akabinde gelse de şerhlerden sonraki aşamada olmasını açıklayabilmek zor görünmektedir. Nitekim vâkıât çeşidi re'ylere sâhip fukahâ içerisinde, şerhlerin îzâhını yapan kimselere kıyasla, ilmî kabiliyeti ileri düzeyde fakihler mevcuttur. Ayrıca şerhler ve yorumunu gerçekleştirenlerle ilgili kast edilen fukahâ ve kitaplar hakkında anlatılmak istenileni, net olarak ifâde eden herhangi bir beyan ya da kısıtlama saptayamadık. “Şerhler” tâbiri, umûmiyet arz ettiğinden, burada amaçlanan, kitapların muhteviyatı ve hangi zamandaki kaynaklardan bahsedildiği bilgisi müphem kalmaktadır.

Netice itibariyle literatüre yerleşen ifâde şu şekildedir: Mezhebin teşekkülündeki esas re'yeri kapsadığı ve müftâbih kavillerin de dâhil olması gerekçesiyle, muhtasarlar ilk aşamada, metinlerin tavnîhini gaye edindiğinden, şerhler ikinci sırada bulunmaktadır. Nevâzil eserlerinin son kademedeki yer almasının sebebi kitaptaki re'yelerin, mezhebin tezâhürünü gerçekleştiren müctehidlerin ardından gelen neslin fetvâlarını içermesidir.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/357.

<sup>57</sup> Murtezâ Bedir, *Buhara hukuk okulu*, (İstanbul: İsam yayımları, 2014), 168.

<sup>58</sup> Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-velvâliciyye*, 1/27-28; Kâdîhân, *Fetâvâ-yı Kâdîhân*, 1/2; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/17.

<sup>59</sup> Kâsım b. Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercih*, 134.

<sup>60</sup> Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 287.

Burada temas etmek istediğimiz bir diğer mesele ise, temel metinlerin ilk aşamada yer alması ayrıcalığının mutlaklığı hususudur. Zîra İbn Âbidîn mezhep içi tercihte hepsinin aynı seviye de olmayacağını belirtmiştir. Ebü'l Hüseyin el-Kudûrî'nin (öl. 428/1037) *Muhtasar*'ı, *Bidâyetü'l-müptedî*, *Muhtâr*, *Kenz*, *Vikâye*, *Nukâye* ve *Multekâ* gibi kuruluş döneminin temel görüşlerini aktarmak gayesiyle yazılmış eserlerdir. Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) *Dürer*'i, Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî'nin (öl. 1006/1598) *Tenvîru'l-ebâr*'ı, mezhep imamlarından sonraki zamanlara âit fetvâlarının çoğuna kitaplarında yer verdiklerinden yukarıda kast edilen muhtasarlara aynı kategoride olamazlar.<sup>61</sup> İfade edilen düşünce tarzına bağlı olarak herhangi bir temel metinde fazlaca fetvâları ihâta etmesi, râcih görüş belirlemede arka planda kalmasına yol açmaktadır.

Lâkin İbn Âbidî'nin bu telakkisi müzâkere edilebilir niteliktedir. Nitekim son dönemdeki fetvâları eserlerine alan temel metin yazarı, Molla Hüsrev ve Timurtâşî' den başka muhtasar türü eser telif eden fakihler de mevcuttur.<sup>62</sup> Örneğin; İbn Âbidîn, müftâbih görüş belirlenirken öncesini istediği muhtasarlardan *Vikâye* yazarı, kitabında zâhiru'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye kavillerinin yanı sıra vâkıât çeşidi re'ylere de aktardığını dile getirir.<sup>63</sup> Temel metinde zâhiru'r-rivâye kavillerine ters düşmedikçe, fetvâların bulunmasını taksir olarak değil de meseleyle alakalı hukuk boşluğunu gidermeyi amaçlayan alıntılar şeklinde değerlendirebiliriz.

Hindistanlı muhaddis ve Hanefî fakihlerinden Muhammed Abdülhay el-Leknevî (öl. 1848/1886-87), râcih ile mercûh, makbul ile merdûd, zayıf ile güçlü kavli tetkik edip kitabında yalnızca râcih, makbul ve sahih reyleri iktibas edenlerin telif ettiği temel metinler, şerh ve vâkıât/nevâzil türü eserlere önceleyeceğini beyan etmiştir. Selefın “Dört temel metin” olarak adlandırdığı; *Muhtar*, *Kenz*, *Vikâye* ve *Mecma'u'l-bahreyn* ile “Üç metin” terimiyle işaret edilen, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, *kenz* ve *Vikâye* muhtasarlara ilhak edilir. İlk üç asırdaki âlimler açısından muhtasarlara; Ebû Câfer et-Tahâvî (öl. 321/933), Hâkim eş-Şehîd (öl. 334/945), Kerhî ve Cessâs gibi fukâhanın eserleridir.<sup>64</sup> Leknevî'nin izâhından anladığımız kadarıyla muhtasarlara hususunda halef ve selef âlimlerinin aynı kanıda olmadıklarını ve sonraki zamanlarda muhtasarlara yeni kitapların eklendiği söyleyebiliriz.

<sup>61</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/36-37; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen, 1970), 8/260.

<sup>62</sup> Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 238.

<sup>63</sup> Buhânüşşerîa, *el-Vikâye*, 1/4-5.

<sup>64</sup> Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînilâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *et-Ta'likâtü's-seniyye'ale'l-Fevâidi'l-behiyye*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs, (Beyrut: Dâr'ul Ma'rife, ts.), 107.

#### 4.1.2. Fetvâ Vermek İçin Uygun Görülmeyen Eserler

İbn Âbidîn'in belirttiği üzere râcih kavil haricinde herhangi bir meselenin fikhî hükmüne ulaşmayı, âlimler nefsanî bir tutum şeklinde değerlendirilerek, helâl olmayacağı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Bu yüzden fetvâ verecek şahsın, mevcut görüşler içerisinde detaylı bir araştırma da bulunamayacak ise muteber olan kaynakların mâlumâtına sahip olması elzemdir.<sup>65</sup>

Burhâneddîn el-Buhârî'nin (öl. 616/1219) *el-Muhîtu 'l-burhânîs*'i, Necmeddin Muhtar b. Mahmud ez-Zâhidî'nin (öl. 658/126) *el-Kunye* ve *el-Hâvî* adlı eserleri, Ebû Bekir el-Haddâd'ın (öl. 800/1398) *es-Sirâcü 'l-vehhâc*'ı, Molla Miskin'in (öl. 954/1547) *Kenzü 'd-dekâik* şerhi, Hüsâmiddîn Kuhistânî'nin (öl. 962/1555) *Nukâye* şerhi, Zeynüddin İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) *el-Eşbâh ve 'n-nezâir*'i, Sirâcüddin İbn Nüceym'in (öl. 1005/1596) *en-Nehru 'l-faik*'i, Haskefî'nin *ed-Dürri 'l-muhtâr*'ı müftâbih kavli tespit etmede fetvâya elverişli olmayan kaynaklar içerisinde zikredilmektedir.<sup>66</sup> Bu eserlerin İbn Âbidîn, Leknevî ve Osmanî'ye göre fetvâ verme hususunda îtimat edilmemesin nedenlerini şöyle ifade edebiliriz:

Kitabın yazarının kimliği veyâhut ilmî keyfiyetinin bilinmemesi, fetvâ da muteber sayılmayacağına sebep göstermişlerdir. Örneğin, Mâverâünnehir'de bilindik bir kaynak olduğu halde yazarının kim olduğu hakkında mâlumat bulunmadığından ve eserde hasen mertebesine ulaşamayan rivâyetlerden dolayı *Hulâsatü 'l-Keydânî* îtibar edilecek bir kaynak statüsünde görmemişlerdir. Kuhistânî'nin eserleri ve Mola Miskin'in *Kenzü 'd-dekâik* şerhi yazarlarının adı mevcut olsa da ilmî niteliklerine dair yetersiz veri eksikliğinden ötürü tasvip etmemişlerdir.<sup>67</sup>

Fetvâ vermeye aykırı bir diğer neden ise, musannifin kitabında sahih olmayan rivâyetleri bir araya getirmesidir. Çünkü bu tarz kaynakların yazarının ilmî yönüyle alakalı mâlumât olsa dahi eserlerinde sahih olmayan zayıf rivâyetleri bulundurma mevzusunda îtina ile davranmamaları hasebiyle fetvâ hususunda kabul görmemiştir. Misâlen; Necmeddîn ez-Zâhidî'nin *el-kunye* ve *el-Hâvî* adlı kitapları, Ebû Bekir el-Haddâd'ın (öl. 800/1398) *es-*

<sup>65</sup> İbn Âbidîn, *ukûdi resmi 'l-müftû*, 12-17.

<sup>66</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu 'l-Manzûme*, 1/13; Muhammed Tâkî Osmânî, *Usûlü 'l-iftâ ve âdâbühâ*, (Kirtâşî: Mektebetü Meârifî'l-Kurân, 1432/2011), 175/180; Leknevî, *en-Nâfi 'u 'l-Kebîr limen yutâli 'u 'l-Câmi 'a 's-sagîr*, (Pakistan: İdâretü 'l-Kur'a'n ve 'l-Ulûmi 'l-İslâmiyye, 1419/1998), 3/310-313.

<sup>67</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu 'l-Manzûme*, 1/13; Leknevî, *en-Nâfi 'u 'l-Kebîr*, 3/310-313; Osmânî, *Usûlü 'l-iftâ ve âdâbühâ*, 175-180.



*Sirâcü 'l-vehhâc'* ı ve Burhâneddin el-Buhârî'nin *el-Muhîtu 'l-Burhânî* adlı eseri<sup>68</sup> bu minvalde sayılmıştır.<sup>69</sup>

Osmânî'nin eserindeki beyanıyla, değindiğimiz bu kitaplarda, bulunan herhangi bir fetvâ mutemet eserlere aykırı bir durum arz ediyorsa, kendisine îtibar edilmeyecektir. Aranılan fetvâ, mûteber görülen eserler dışındaki kitaplarda mevcutsa ve mezhebin fikhî ilkelerine aykırı değilse îtimat edilecektir.<sup>70</sup> Eser yazarları, ilmî yönden kâmil ve îtimat sâhibi ise, kitaplarında mefhmun içeriğini güçleştirecek seviyede kapalılık veyâhut özet ifâdelerin yer alması hasebiyle, fetvâya elverişli olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Şunu söylemekte yarar var ki bu kaynaklar, tamâmîyle güvenilir değildir şeklinde bir yorum yerinde olmayacaktır. Fetvâ verecek müftînin, şerhleriyle birlikte hareket edip mefhmunun muhtevâsı açısından yakîn bilgiyi elde ettiğinde, bu eserlerden istifâde etmesinde bir beis görülmeyecektir.<sup>71</sup>

Osmânî açısından fetvâya uygunluğa engel bir diğer gerekçe: Kitabın yazarına mensubiyetinde tereddüt bulunması, eserin fikhî hâricinde başka bir ilim dalına bağlı olması (bazı hadis, tefsir vb. kaynaklarda fıkha dâir bahisler zikredilmektedir), zîrâ bu kaynaklardakiler çoğunlukla müftâbih kaviller olmadığından buradaki görüşler dikkate alınmaz. O hâlde kime ait olduğu kesinleşmemiş ya da mutemet kaynaklara zıt görüşler barındıran bu tarz eserlere karşı temkinli yaklaşılacaktır.<sup>72</sup>

#### 4.2. Şahıs Merkezli Tercih Kâideleri

Burada söz konusu tercih, mezhep içerisinde müftâbih kavli belirlerken râcih kavlin bulunduğu kaynak ya da gerekçesiyle sunulan delil değil, yalnızca görüş ehl-i fakihlerin merkeze alınmasıdır. Bu münâsebetle, mezhebi oluşturan şahıslar ve ardında gelen fakihlerin fikir birliği veyâhut fikir ayrılığında olması durumunda, nasıl bir yol izleneceği yönünde, birtakım kurallara değinilecektir. Zikredilen kuralların bazısı İmâm-ı Âzam ve talebeleri arasındaki seçime dayanırken bazısı da ardından gelen meşâyihın re'yleri içerisinde ki tercihle alâkalıdır.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Buhâneddin el-Buhârî'nin, *el-Muhîtu 'l-burhânî* adlı kitabını tetkik eden Leknevî ve Osmanî'ye göre, Burhâneddin'in kitabında yer verdiği re'yer hususunda titiz davranmadığı eleştirileri yersizdir. Bk. Leknevî, *en-Nâfi 'u 'l-Kebîr* 3/313; Osmânî, *Usûlü 'l-iftâ ve âdâbühâ*, 212-214.

<sup>69</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu 'l-Manzûme*, 1/13; Osmânî, *Usûlü 'l-iftâ ve âdâbühâ*, 175/180.

<sup>70</sup> Osmânî, *Usûlü 'l-iftâ ve âdâbühâ*, 179-180.

<sup>71</sup> Osmânî, *Usûlü 'l-iftâ*, 180; Haskefî'nin, *ed-Dürrü 'l-muhtâr*'ı Sirâcüddin İbn Nüceym'in, *en-Nehru 'l-fâik*'i ve Bedreddin el-Aynî'nin *Kenzü 'd-dekâik* şerhi gibi kitaplar bu kategoride zikredilmiştir.

<sup>72</sup> Osmânî, *Usûlü 'l-iftâ ve âdâbühâ*, 180-184.

<sup>73</sup> Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 249.

Prensip gereği İmâm-ı Âzam ve ashâbının<sup>74</sup> görüş birliği olduğu durumlarda, onların re'yelerine ihtilaf edilmesine âlimler tarafından cevaz verilmemesi, şer'î delillerin sağlam olanlarını tespit etmedeki yetenekleri, hakîkatin zâhiren onların fikirlerinden ârî olamayacağı inancını desteklemiştir.<sup>75</sup> Bu yaklaşıma sonraki zamanlarda birtakım itirazların mevcûdiyeti söz konusudur. Örneğin; Şeyh Bedrettin Simâvî (öl. 823/1420), İmâm-ı Âzam ve ashâbının ilmî konumuna verilen bu değeri bir temenni şeklinde nitelendirerek, Hanefî müctehidin, Ebû Hanîfe ve ashâbıyla aynı ictihadda olmaması hâlinde, şahsî kanâatiyle hareket etmesini, aksi takdirde re'yini bırakıp onların ictihadına göre davranmasının helâl olmayacağını belirtir.<sup>76</sup>

Şeyh Bedrettin ile aynı düşüncede olmayan, İbn Âbidîn, Kâdîhân'dan iktibaslarla bulunarak, müctehidin Ebû Hanîfe ve ashâbının ictihadlarına tabii olması gerektiğini ancak Kur'an eğitiminin maddi karşılıkla yapılması gibi bazı bahislerde örf ve zarûret hasebiyle, onların ictihadlarına muhalif görüşlerle amel edilebileceğine dikkat çekmiştir. Nitekim İbn Âbidîn'e göre bu tarz mevzûlarda, mezhebin teşekkülünde rol oynayan imamların ittifaklarına menfî re'yle, meseleleri çözüme kavuşturmak câizdir.<sup>77</sup>

İbn Âbidîn müteahhirûn fakihlerince kabul gören bu anlayış tarzını şöyle açıklamaktadır: İmâm-ı Âzam ve ashâbı da aynı örf ve zarûrete denk gelseydi meşâyihin re'yi ile fetvâ verirlerdi.<sup>78</sup> Bu ifade İmâm-ı Âzam ve ashâbının ittifakının bulunduğu re'yerde, muhalefetin örf ve zarûret hususlarıyla sınırlı olacağını alâmeti mahiyetindedir diyebiliriz.<sup>79</sup>

İmâm-ı Âzam ve ashâbının ihtilafları söz konusu ise üç olasılıktan bahsedebiliriz:

İlk olasılık, İmâmeyn'den sadece birisi Ebû Hanîfe ile ittifak hâlindeyse, Ebû Hanîfe'nin re'yi yönünde seçim yapılır. Kâdîhân, açısından bu durumun nedeni; herhangi bir mevzuda imâmeyn birbirine muhâlif görüş zikrederse, İmâmeyn'den birisinin İmâm-ı Âzam ile hemfikir olması dâhilinde, ictihadlarında isâbet etme olabirliğinin kuvvetinden ötürü, her ikisinin re'yinin esas alınmasıdır.<sup>80</sup>

İkinci olasılık, İmâmeyn'in re'yelerinde ittifak hâlinde olup, Ebû Hanîfe'ye muhâlefet etmeleri halinde, İbn Âbidîn üç yaklaşım şekli dile getirir: 1. Muhakkak İmâm Âzam'ın re'yi

<sup>74</sup> Ashâb ile kast edilen İmâmeyn'dir.

<sup>75</sup> Kâdîhân, ittifak edilen re'yin, zâhiru'r-rivaye olması şartını belirtir. Bk. Kâdîhân, *Fetâvâ*, 1/2; Velvâlici, *Fetâvâ'l-Velvâliciyye*, 4/33.

<sup>76</sup> Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-füsûleyn*, (Kâhire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1300/1883), 1/15-16.

<sup>77</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/24-26.

<sup>78</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/44-45.

<sup>79</sup> Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 251.

<sup>80</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ*, 1/3.

seçilmelidir. 2. Müftî istediği re'yi seçmekte serbesttir. 3. Müctehid müftî, zannı gâlibine göre hareket eder. Taklid ehl-i müftî de Ebû Hanîfe'nin re'yi yönünde seçimde bulunacaktır.

İbn Âbidîn'in üçüncü yaklaşımın daha uygun olduğunu<sup>81</sup> ifâde etmesiyle beraber taklid ehl-i fakihin, ilim ve takvâ açısından daha üstün birine fetvâ danışması kanâatinde olanlar da mevcuttur.<sup>82</sup>

Üçüncü olasılık, Ebû Hanîfe ve ashâbının ihtilâf<sup>83</sup> ettiği durumlarda, İmâm-ı Âzam'ın kavli benimsenir. Eğer Ebû Hanîfe'den gelen herhangi bir nakil yoksa evvel Ebû Yûsûf'un sonra İmam Muhammed, Züfer ve Hasan b. Ziyâd hiyerarşisi dikkate alınarak tercih yapılır. Bir rivâyete göre, Züfer ve Hasan b. Ziyad'ın re'yelerinin seviye bakımından eşitliği de zikredilmiştir.<sup>84</sup>

Şu hususa da dikkat çekmek yerinde olacaktır: mezkûr hiyerarşi, mezhep içi tercihte bulunacak şahsın ictihada yetkisi yok ise, bağlayıcı kabul edilecektir. Diğer taraftan İbn Âbidîn'in de belirttiği üzere; müctehid fakih, elde ettiği argümanlar neticesindeki re'rine göre amel etmesinde serbest bırakılmıştır.<sup>85</sup>

Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'den herhangi bir nakil ulaşmayan bahislerde, sonraki dönem (müteahhirûn), fakihleri görüş birliği etmişse, onların icthadı dikkate alınıp meşâyihin<sup>86</sup> ittifak etmediği durumlarda ekseriyetinin<sup>87</sup> re'yi ile amel edilecektir. Fakat İmâm Âzam ve ashâbına karşın, müteahhirûn fukahâ içerisinde re'yer arasında seçimde bulunurken; yetkin bir kişi veya sıralamanın yer almadığını, sadece "Ekseriyet" kavramına dikkat çekildiği anlaşılmaktadır.

<sup>81</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/25-27.

<sup>82</sup> Sadrüş-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 1/192.

<sup>83</sup> Bazı misallerde, ihtilâfın taraflarına bakılmaksızın, Ebû Hanîfe'nin icthadının tercih edilmesi tarzında fikirlere rastlanmaktadır. Örneğin; İbn Nüceym argümanların kuvvetli olmaması, örf ve zarûret dışında İmam Âzam'ın re'yinin arka plana atılmayacağını, meşâyih başka bir re'yi tercih etse dahi, Ebû Hanîfe'nin re'yi ile amel edilmesini gerektiğini savunur. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/427; Hayreddîn er-Remlî'nin de ifâdesi şu şekildedir: "Meşâyih İmâmeyn'nin ya da başka birinin re'yini tercih etse de zarûret durumu hariç, Ebû Hanîfe'nin kavli terk edilemez. Mutlak surette onun re'yi ile amel edilmelidir. Zira O sâhibü'l-mezheptir." Bk. Remlî, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*, 2/33; Dikkatli tetkik edildiği zaman bu tarz görüşlerin İbn Âbidîn'in belirttiği sınırlar dâhilinde olduğu görülecektir. Bk. Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 253.

<sup>84</sup> Üşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 602; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/26.

<sup>85</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/25-27.

<sup>86</sup> Meşâyih, Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye yetişemeyen fakihler için sarf edilmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/735.

<sup>87</sup> Uğur, ekseriyet kavramıyla anlatılmak istenileni şöyle izâh eder: "Ekseriyet ile kast edilen, Ebû Hafs el-Kebîr, Tahâvî, Ebû Cafer el-Hinduvânî ve Ebû'l-leys es-Semerkândî gibi önde gelen ve tanınan fakihlerdir. Kâdîhân ve Gaznevî'nin meşâyih görüşleri arasındaki tercih konusundaki yaklaşımlarının benzer olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kâdîhân'da görülen 'en fakih olma' kriteriyle ile Gaznevî'nin kast ettiği 'ekseriyet' dâhiline giren 'büyük ve tanınmış' fakihlerin örtüştüğü söylenebilir. Attâbî'ye göre meselenin hükmü meşâyih arasında ihtilâflı ise, dindarlık ve fıkıh bilgisi ağır basanın kavli seçilir. Zirâ doğruya en yakın olan bu kimselerin görüşüdür." Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 254.

Müctehid, hakkında müteahhirûn fakihlerden görüş ulaşmamış konularda, deliller netîcesinde eriştiği ictihadına göre, taklid ehl-i müftînin ise ekseriyetin re'yine mürâcâat ederek fetvâ vermesi daha uygun görülmüştür.<sup>88</sup>

## SONUÇ

Mezhep içi tercih kâidelerinin ana gâyesi; taklid ehl-i fakihin hakkında hüküm vereceği fikhî bir meselede keyfi davranmasına mâni olmak ve ona bir yöntem sunarak belirli sınır çerçevesinde hareket etmesini sağlamaktır. Ayrıca bu ana gâyeye ek olarak, mezhebin teşekkülünde rolleri bulunan fukahâyı ve mezhep içerisinde râcih görüşü tespit için meydana getirilen eserleri, belli bir hiyerarşi sonucunda, hangisine îtimad edileceğini belirlemek, mezhep literatüründen yararlanmanın usûlünü ortaya koymak gibi hedeflerinin olduğunu da zikredebiliriz.

Daha önce de ifade edildiği üzere; mezhepte görüş birliği olmayan konularda müftâbih kavle göre hüküm verilmelidir. Lâkin vazîfesi mezhep içerisinde râcih görüşe ulaşmak olan taklid ehl-i müftî, tek başına hüküm vermeye ehil değildir. Bu noktada mezhep içi tercih kâideleri, aktif olarak fetvâ vermeye yetkisi bulunmayan müftîye yol göstermektedir. Mezhep içi tercih yöntemiyle alakalı zikrettiğimiz kurallar taklid ehl-i fakih için bir nevi zarûret mesabesinde. Fakat buradan ictihad ehl-i fakihin bu ilkelere uymayacağı sonucu çıkmamalıdır. Müctehid mertebesinde olan fakih, taklid ehl-i fakihten farklı olarak mezhep içerisinde râcih kavle erişirken, karşılaştığı görüşler hakkında delilin kuvvet derecesi yönünden tercihte bulunup tutum sergileyebilecektir.

Müftâbih kavle ulaşma hususunda birtakım usûl kâidelerini, herhangi bir konuda fetvâ ya da hüküm verileceğinde başvurulacak eserlerin niteliğini, mütekaddimûn ve müteahhirûn fukahânın görüş ve seçimlerini vb. birtakım hususları, konu hakkında genel bir fikir oluşması açısından sunmaya çalıştık. Bu bağlamda, mezhepte Ebû Hanîfe'nin re'ylerine zıt görüşlerin râcih kavil olarak benimsendiği durumlarda, Ebû Hanîfe öncelikli olması koşuluyla, mezhebin inşâ ve gelişiminde ilâve ve destekleri bulunan fukahâ ile meydana gelen bir sistem şeklinde değerlendirmenin yerinde bir bakış açısı olabileceğini söyleyebiliriz.

---

<sup>88</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ*, 1/3; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, 1/33; Uğur, mezhep içi tercih usûlünde Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşleri ile meşâyih görüşleri arasında nasıl tercih yapılacağı hususunda herhangi bir ilkeye ulaşamadığını, mezhebin üç imamı ile meşâyih görüşleri arasında tercihe ehil olabilmek için, delil merkezli tercihe muktedir olunması gerektiğini, fakat mukallid fakihin, buna güç yetiremeyeceğini ifade eder." Bk. Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, 255.

## KAYNAKÇA

Abdulaziz Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Ali Muhammed İbrahim Ahmed, Ahmed Ali-el-Hindî Ali b. Muhammed İbrahim. *el-Mezhebînde'l-Hanefiyye-el-Mâlikiyye-el-Şâfiyye-el Hanbeliyye*. Kuveyt: Vizâretü'l Evkâf ve's- Şü'ûnü'l- İslamiyye, 1433/2012.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen, 1390/1970.

Buhânüşşerîa, Mahmud b. Ubeydullah b. Muhammed Ebu'l-Hâc Buhânüşşerîa. *el-Vikâye*. 1 Cilt. Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 1427/2006.

Calder, Norman. "İbn Âbidîn'in Ukûdü Resmî'l-Müftî Adlı Risâlesi". çev. Şenol Saylan. *Usûl 2* (Temmuz-Aralık 2004),189-208.

[http://isamveri.org/pdfdrq/D02671/2004\\_2/2004\\_2\\_CALDERN.pdf](http://isamveri.org/pdfdrq/D02671/2004_2/2004_2_CALDERN.pdf)

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el- Cessâs. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l Evkâf ve's- Şü'ûnü'l- İslamiyye, 1415/1994.

Cevherî, Ebû Nâsır İsmail b. Hammâd el- Farabî Cevherî. *es-Sihâh*. thk. Muhammed Tâhir. 1 Cilt. Kâhire: Dâru'l Hadis, 1430/2009.

Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöglü. Ankara: DİB yayınları, 2002.

Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. b.y.: Dârül-Fikri'l-Arabî, ts.

Ebu'l-Hüseyn El-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyip Ebu'l Huseyn el- Basrî. *Kitâbü'l Mu'temed fi usûli'l fikh*. nşr. Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Dimaşk: y.y., 1384/1964.

Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teyşîru't-Tahrîr*. 4 Cilt. bs.: y.y., t.s.

Ensârî, Abdül'alî Muahmmmed b. Nizâmüddin Ensârî. *Fevâtihu'r-rahamût Şerhu Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Bulak: y.y., 1322/1904. (Gazzâlî ' nin Mustafâsı ile birlikte).

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Mustafâ mîn ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Bulak: y.y., 1364/1945. (Nizamüddîn el-Ensârî'nin Fevâtihu'r-rahamût'u ile birlikte).

Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî. *Mülteka'l-Ebhur*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd., 1 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003. (İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtar'ı* ile birlikte).

Heyto, Muhammed Hasan. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî. *et-Tebşira fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1403/1983.

Hudârî, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudârî. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslamî*. Lübnan: Dâr'ul Ma'rife, 13900/1970.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Şerhu'l-Manzûme el-Müsemmat i ukûdi resmi'l-müftî*. b.s.: y.y., 1396/1976.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. 1 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 1 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1420/1999.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî Kasım b. kutluboğa. *et-Tashîh ve't-tercih alâ Muhtasar'il-Kudûrî*. thk. Ziyâ Yunus. Beyrût: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî Kasım b. kutluboğa. *Mûcebâtü'l-ahkâm ve vâkı' atü'l-eyyâm*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1403/1983.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Ahmed Fâris. 2 Cilt. Beyrût: Dâr-u Sader, 1300/1883.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrût: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Hâlebî, 1351/1932. (Emir Padişâin Teysîru't-Tahrîr'i ile birlikte).

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdurrezzâk Gâlip el-Mehdî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Mustafa el-Hâlebî, 1351/1932. (Emir Padişah'ın *Teysîru't-Tahrîr'i* ile birlikte).

İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muahmmmed Zuhaylî vd., 4 Cilt. Riyad: mektebetü'l Abîkân, 1414/1993.

İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İlîş el-Mısırî. *fethu'l-aliyyi'l-Mâlik fi'l-fetvâ'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. 1 Cilt. Beyrût: Dâr'ul Ma'rife, t.s.

Kâdîhan, Ebu'l- Mehâsin Fadreddin Hasan b. Mansur el- Özcendî el- Ferğânî. *Fetâvâ-ya Kâdîhan*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009.

Karadâvî, Yûsûf. *el-İctihad fi şerî'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1417/1996.

Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfi. *el-İhkâm fi'temyîzi'l-fetâvâ'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî'ani'l-imâm*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1416/1995.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i*. thk. Alî Muhammed Muâz vd. 9 Cilt. Beyrût: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maliki-mezhebi>

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî. *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*. thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1405/1985.

Kur'ân Yolu. Erişim1 Haziran 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir>

Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî. *en-Nâfi'u'l-Kebîr limen yutâli'u'l-Câmi'a's-sagîr*. 3 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'a'n ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1419/1998.

Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî. *et-Ta'likâtü's-seniyye'ale'l-Fevâidi'l-behiyye*. thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs. Beyrut: Dâr'ul Ma'rife, t.s.

Mercânî, Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî el-Mercânî. *Nâzûrâtü'l-hak fi farziyyeti'l-işâ ve inlem yeğib eş-şafak*. Kazan: Matbaa-i Hizâne, 1287/1870.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Sâid Bektâş. 5 Cilt. Medîne: Dâru-sirâc, 1440/2019.

Murteza Bedir, *Buhara hukuk okulu*. İstanbul: İsam yayınları, 2014

Mutî'î, Muhammed Bahît el-Mutî'î. *Risâletün fi beyâni'l-Kütübi'l-letî yu'avvelü'aleyhâ*. Dımaşk: Dâru'l-Kâdirî, 1429/2008.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *Kitâbü'l-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. 1 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, t.s.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüp, 1424/2003.

Osmânî, Muhammed Tâkî. *Usûlü'l-ifta ve âdâbühâ*. Kirtâşî: Mektebetü Meârifî'l-Kurân, 1422/2011.

Özen, Şükrü. "Tercih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tercih>

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî. *Usûl*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed. 4 Cilt. Beyrût: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997. (Abdülaziz el-Buhârinin Keşfü'l-esrâr'ı ile birlikte).

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Mahsûl fi'ilmî usûli'l-fikh*. thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, t.s.

Remlî, Hayreddin b. Ahmed b. Ali el- Eyyübî el- Uleymî el- Fârûkî. *el-Fetâvâ'l- Hayriyye li nef'i'l- beriyye*. 1 Cilt. b.s.: y.y., 1300/1883.

Sadrüşşehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddîn es-Sadrü's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 1 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1397/1977.



Serâhsî, Eb'û Bekr Muhammed b. Ahmed es- Serâhsî. *Usûlü's Serahsî*. thk. Ebû'l- Vefâ el- Efgânî. 1.Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1414/1993.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî. *Fetâva's-Sübkî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâr'ul Ma'rife, t.s.

Şahin, Osman. *İslam Hukukunda Fetva Usûlü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.  
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî usûli's-Şerî'a*. thk. Abdullah Dıraz. 4 Cilt. bs.: y.y. t.s.

Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir. b.y.: Mektebtü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1406/1986.

Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-füsûleyn*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1300/1883.

Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecma'u'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1419/1998.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî et-Tahtâvî. *Hâşiye' ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 1 Cilt. Beyrût: Dâr'ul Ma'rife, 1395/1975.

Tarsûsî, Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed et-Tarsûsî. *Enfe'u'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil*. thk. Ramazan Seyyid. 3 Cilt. Beyrût: Dâr'ul-Ta'limiyye, 1413/1992.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî Tehânevî. *Keşşâfû iştîlâhâti'l-fünûn ve'l- ulûm*. nşr. Refik el-Acem vd. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1417/1996.

Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih Ve Usûlü*. İstanbul: İfav, 2019.

Ûşî, Ebû Muhammed Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîdî el-Fergânî el-Ûşî. *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*. thk. Muhammed Osman el-Büstevî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1432/2011.

Velvâlicî, Ebü'l-Feth Zahîrüddîn Abdürreşîd b. Ebî Hanîfe b. Abdirrezzâk el-Velvâlicî. *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye*. thk. Midad b. Musa. 4 Cilt. Beyrût: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

---

# ALİ B. MUHAMMED EL-UCHÛRÎ HAYATI VE HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ NUHBETUL'-FİKER ADLI ESERİNDE İBN HACER'E YÖNELTİĞİ İTİRAZLAR\*

## ALI B. MUHAMMAD AL-UCHURI HIS LIFE AND HIS OBJECTIONS TO IBN HAJAR IN HIS WORK "HASHIYA ALA SHERHUL NUKHBAT AL-FIKAR

Tuğba METİN

tugbametin338@gmail.com

ORCID: 0009-0002-7460-3042

**Atf Gösterme:** METİN, Tuğba, "Ali b. Muhammed el-Uchûrî Hayatı ve Hâşîye Alâ Şerhi Nuhbetul'-Fiker Adlı Eserinde İbn Hacer'e Yönelttiği İtirazlar" Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2023, (13) s. 304-323

Geliş Tarihi:

4 Ekim 2023

Kabul Tarihi:

15 Aralık 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Kur'an-ı Kerim'den sonra İslâm'ın temel kaynağı hiç şüphesiz Sünnet'tir. Hadis usulü, Efendimiz Hz. Muhammed'e (sav) nispet edilen rivayetlerin doğruluğunun ve güvenilirliğinin tespitini esas alarak Sünnet'i daha sonraki nesillere aktarmayı hedefler. Ayrıca hadis usulü birtakım söz, fiil ve davranışların Peygamber Efendimiz'e ait olup olmadığını birbirinden ayırt etmek için oluşturulmuş bir ilimdir daldır. Nitekim her ilim dalında olduğu gibi hadis usulü ilminde de şöhret bulmuş eserler mevcuttur. Hadis usulünde önemli bir yere sahip olan İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 143/1245) Mukaddimetu İbnü's- Salâh isimli eseri, Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö.852/1448), Mukaddime üzerine yazdığı muhtasar olan Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser meşhur eserler arasında zikredilir. Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî'nin Nuhbetu'l-Fiker ve onun şerhi olan Nuzhetu'n-Nazar isimli eserleri, hadis usulü alanında önem arz etmiş ve yazılan hadis usulü çalışmalarına kaynaklık etmiştir. Bu nedenle Nuhbe ve Nuzhe'nin hadis usulü tarihinde önemli bir yeri olup muteahhirün döneminde yazılmış olan çalışmalar içerisinde zirve eserler arasında yerini almıştır. İbn Hacer el-Askalânî'nin bu iki eseri üzerine birçok şerh, hâşîye ve ta'lik, çalışması yapılmıştır. Nuhbetu'l-Fiker ve Nuzhetu'n-Nazar üzerine pek çok çalışmanın mevcut olması, eserin ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Başta fikhî usulü olmak üzere hadis, kelam, mantık, tasavvuf, belâğat gibi farklı ilmî alanlarda birçok eser telif eden Ali b. Muhammed el-Uchûrî de (ö.1066/1656) söz konusu eserler üzerine çalışma yapmış âlimlerdendir. Ali b. Muhammed el-Uchûrî'nin Nuhbetu'l-Fiker'in şerhi üzerine yazdığı Hâşiyetu'l-Uchûrî (Hâşîye alâ Şerhi Nuhbetu'l-Fiker) isimli eseridir. Ali b. Muhammed el-Uchûrî İbn Hacer'e farklı açılardan itirazlarda bulunmuştur. Bu makalede, evvela El-Uchûrî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, hocaları, talebeleri ve eserlerinden bahsedilecektir. Akabinde Onun eserinde İbn Hacer'e yönelttiği itirazları incelenecek olup bunların ilzam edici olup olmadıkları ve ne kadar isabetli oldukları değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbn Hacer, El-Uchûrî, Şerh, Hâşîye, İtiraz.

**Abstract:** Abstract: After the Holy Qur'an, the main source of Islam is, without a doubt, the Sunnah. The Hadith methodology aims to hand down the Sunnah to future generations based on the determination of the accuracy and reliability of the accounts attributed to the Prophet Muhammad (pbuh). Also, the Hadith methodology is a field of study created to distinguish whether certain statements, acts and behaviors belong to the Prophet or not. Thus, as in all disciplines, there are works that have become famous in the Hadith methodology. Ibn al-Salah al-Shahrazûrî's (d. 143/1245) work titled Muqaddimah of Ibn al-Salah, and al-Hafiz Ibn Hajar al-Asqalânî's (d. 852/1448) work titled Nukhbat al-Fikar fi Mustalahi Ahl al-Athar, a summary

---

\* Bu makale "Ali b. Muhammed el-Uchûrî ve Nuhbetu'l-Fiker Şerhi Üzerine Hâşiyesi" adlı yüksek lisans tezinden istifade edilerek üretilmiştir.

written on Muqaddimah, who are the scholars with an important place in Hadith methodology, are mentioned among the famous works. Al-Hafiz Ibn Hajar al-Asqalanî's works titled Nukhbat al-Fikar and its annotation titled Nuzhah al-Nathr have been considered important in the field of Hadith methodology and served as a source for Hadith methodology studies. For this reason, Nukhbat and Nuzhah has an important place in the history of Hadith methodology and are regarded among the prominent works written in the period of later theologians (muteahhirûn). Many annotation, postscript (hâşiye) and script (ta'lik) works have been published on these two works of Ibn Hajar al-Asqalanî. The fact that many studies have been conducted on Nukhbat al-Fikar and Nuzhah al-Nathr shows the significance of the work. Created many works in different scholarly disciplines such as hadith, theology, logic, tasawwuf (Sufism), rhetoric, and especially the usul-u fiqh (principles of Islamic jurisprudence), Ali b. Muhammad al-Uchûrî (d. 1066/1656) is among the scholars who studied these works. Ali b. Muhammad al-Uchûrî's work on the annotation of Nukhbat al-Fikar is titled Hâşiyetu'l-Uchûrî (Hâşiye alâ Şerhi Nuhbetu'l-Fiker). Ali b. Muhammad al-Uchûrî made objections to Ibn Hajar from different points of view. This article will first discuss al-Uchûrî's life as well as his scholarly personality, teachers, students, and works. Then, the objections he made to Ibn Hajar in his work will be analyzed and it will be evaluated whether they are binding and how to the point they are.

**Key Words:** Hadith, Ibn Hajar, El-Uchûrî , Sharh, Hâshiya , Objection.

## GİRİŞ

*Mukaddimetu İbnü's- Salâh*, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 143/1245) hadis usûlüne dair meşhur bir eseri olup hadis ilmi açısından önem arz etmektedir. Hadis usûlü ile ilgili neredeyse tüm konuları içerisinde barındıran *Mukaddime*, daha önce yazılmış olan eserlerde geçen konuları sistematik bir tarzda bir araya getirmiştir. Fakat bu eser, tertip açısından bazı âlimler tarafından yetersiz görülmüştür. *Mukaddime*'deki tertip eksikliğinden kaynaklanan yetersizliği, İbn Hacer *Nuhbetu'l-Fiker* ve onun şerhi olan *Nuzhetu'n-Nazar* isimli eserini yazarak ortadan kaldırmayı hedeflemiştir.<sup>89</sup>

*Nuhbetu'l-Fiker*, İbnü's- Salâh'ın *Mukaddime*'si üzerine İbn Hacer tarafından kaleme alınan muhtasar bir çalışmasıdır. İbn Hacer, *Nuhbe*'de daha önce dağınık halde bulunan hadis usûlü konularını sistematik bir tarzda bir araya getirmiştir. Müellif, *Nuhbe*'nin özet mahiyetinde olması hasebiyle daha sonra *Nuzhetu'n-Nazar*'ı yazarak *Nuhbe*'yi şerh etmiştir. Hiç şüphesiz *Nuhbe* ve *Nuzhe*, hadis usûlü alanında telif edilen en önemli eserler arasındadır. Söz konusu eserler, hadis ilmi açısından son derece önem taşıdığı için üzerlerine birçok şerh hâşiye ve ta'lik çalışması yapılmıştır. Yapılan bu çalışmaların her biri ayrı bir önem arz ettiği için üzerinde titizlikle çalışılması ve incelenmesi gerekir.

<sup>89</sup> M. Yaşar Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21. /198-200.

İbn Hacer el-Askalâni'nin yazmış olduğu *Nuzhetu'n-Nazar fi Tavzîhi Nubhetu'l-Fiker* isimli eserin üzerine yapılan çalışmalardan biri de 11. yüzyılda yaşamış olan Ali b. Muhammed el-Uchûrî'ye aittir. Hadis usûlü alanında önemli bir konumda olan *Nuzhetu'n-Nazar*'ın daha iyi anlaşılması, hadis usûlüne katkı sağlaması ve ilgililere farklı bir bakış açısı kazandırabilmesi maksadıyla bu eserin incelenmesi gerekli görülmüştür.

## 1. Ali B. Muhammed el-Uchûrî'nin Hayatı

Bu bölümde, dönemin Mâlikî mezhebinin şeyhlerinden, imamların imamı, dönemin bereketi ve yıldızı olarak vasıflandırılan irşâd ehli Ali b. Muhammed el-Uchûrî'nin kısaca hayatı, ilmî şahsiyeti, hocaları, talebeleri ve te'lif ettiği eserleri ele alınmıştır.

### 1.1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Müellifin adı, Ali b. Zeyne'l-âbidîn Muhammed b. Ebû Muhammed Zeynü'd-dîn Abdurrahmân b. Ali Ebu'l-İrşâd Nüreddîn el-Uchûrî el-Mâlikî'dir. El-Uchûrî, 967 (1560) yılında Mısır'ın Uchûru'l-verd köyünde dünyaya gelmiş ve bu beldeye nispet edilmiştir. Künyesi Ebû'l-Hasan olup kendisi evlenmemiş çocuk sahibi de olmamıştır.<sup>90</sup> el-Uchûrî'nin doğum tarihi, bazı kaynaklarda 975 olarak kaydedilmiştir.<sup>91</sup>

el-Uchûrî, Osmanlı Dönemi'nde Câmiu'l-Ezher'de ilim ile meşgul olmuştur. Şemseddîn er-Remlî (ö. 1004/1596), Sâlim b. Abdullah es-Senhûrî (ö. 1015/1606) gibi birçok âlimin ders halkasında bulunmuştur. Döneminin büyük âlimleri arasında yer alan el-Uchûrî, fıkıh, tefsir, mantık, kelam gibi birçok ilmî alanda kendisini geliştirmiştir. El-Uchûrî'nin ilmî hayatında tek bir mezhebe mensup hocalardan ders almadığını görülmektedir. Örneğin Osmân b. Alî el-Gazzî(ö.1009/1601), büyük bir Mâlikî âlimi; Muhammed b. Tâceddîn Ahmed el-Vesîmî (ö.1006/1598), Şâfîî âlimi; Muhammed b. Muhammed Bedreddin el-Kerhî (ö.1006/1598), ise Hanefî mezhebinin büyük âlimlerindendir.<sup>92</sup>

Talebesi tarafından yapılan saldırı neticesinde gözü kör olan el-Uchûrî'nin yaşadığı bu olay, kaynaklarımızda şöyle aktarılmaktadır: el-Uchûrî, bir gün ders halkasında iken yanına bir talebesi gelir. Talebesi, eşi ile çıkan anlaşmazlık sonucunda onu üç talak ile boşadığını söyler. Boşanmadan pişmanlık duyunca hocası el-Uchûrî'den bu konuda fetva vermesini ister. O da

<sup>90</sup> Muhammed Emîn b. Fazlillâh el-Muhibbî (1111/1699), *Hulâsatü'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer*, (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 3/157; Muhammed b. Salim el-Mahlûf (ö. 1360/1941), *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikîyye*, Thk. Abdülmecid Hayâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1. Baskı,1424/2003), 1/440; Kettânî, Muhammed Abdülhayy, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/738.

<sup>91</sup> Kettânî, *Fihrisi'l-Fehâris*, 1/783; Mahlûf, *Şeceretü-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikîyye*, 1/440.

<sup>92</sup> Kettânî, *Fihrisi'l-fehâris*, 1/783; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikîyye*, 1/440.

eşinin başka biri ile evlilik akdi yapmadan onunla nikâh akdi yapamayacağını söyleyince bu fetva talebenin hoşuna gitmez. Hocasına itiraz edip kendisini ölüm ile kendisini tehdit eder. Bir gün el-Uchûrî, ilim ile meşgul olurken talebesi ders halkasının bulunduğu meclise gelir. Hançerini çekerek hocasının başına vurur. Gözünden ağır yaralanan el-Uchûrî, talebeleri tarafından evine götürülmüş ve bu olaydan sonra ömrünün sonuna kadar bir gözü kör kalmıştır.<sup>93</sup>

İmam el-Uchûrî, doksan dokuz yıl kadar bir ömür sürmüştü ve ömrü boyunca ilim ile meşgul olmuş bir âlimdir. Kendisini âdeta ilme adayan el-Uchûrî, başta fıkıh olmak üzere hadis, akâid, mantık gibi birçok alanda eser yazmış ve birçok talebe yetiştirmiştir. İmam el-Uchûrî, ilmî gayreti ve hizmeti neticesinde döneminin en meşhur Mâlikî mezhebi imamları arasında yer almıştır. İmam el-Uchûrî, sadece kendi mezhebinin âlimlerinden değil Şâfi, Hanbelî gibi diğer mezhep âlimlerinden de ders almıştır. Döneminin önder fakihlerinden olan el-Uchûrî'nin birçok mezhep imamlarından ders alıp onların ilim meclislerinde bulunması ve birçok eser telif etmesi, onun derin ve detaylı bir ilme sahip olduğunun göstergesidir.<sup>94</sup>

Hanefî mezhep imamlarından olan Muhammed Emîn el-Muhibbî (ö.1111/1699), imam el-Uchûrî hakkında “*Kahire’de dönemin maliki mezhebinin şeyhlerinden, imamların imamı, dönemin bereketi ve yıldızıdır. Herkese faydalı olmuş, büyük bir titizlikle çalışmış, fıkıh, Arapça, belagat, mantık gibi ilimlerde mahir bir kimse olmuştur. Büyük bir muhaddis ve fakih, birçok rihlede bulunmuş hem ilimde hem de amelde âlim biri olup doğuda ve batıda meşhur olmuştur. Uzak diyarlardan insanlar kendisinden istifade etmek için yanına gelmişlerdir.*” demiştir.<sup>95</sup>

el-Uchûrî hakkında şöyle bir menkıbe nakledilir: Evliyadan bazılarının ona yüz yıl yaşayacağını söylediği rivayet edilir. El-Uchûrî, ağır hastalanıp ölüm döşeğine düştüğünde doksan dokuz yaşında olduğu için hayrete düşmüştür. Çünkü evliyaların yanılma gibi bir duruma düşmeyeceğine inanıyordu. Şeyh Abdurraûf el-Bişbîşî’ye (ö. ?) göre, imam el-Uchûrî, kendi doğumunu karıştırmış olabilir. Ya da yüz ile doksan dokuz yaşın arasında fazla bir zaman dilimi olmadığı için âlimler genel bir söylemde bulunmuş olabilir.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/158.

<sup>94</sup> Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/151.

<sup>95</sup> Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/157.

<sup>96</sup> Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/440; Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/160.

## 1.2. Hocaları

Osmanlı Dönemi'nin öncü âlimleri arasında yerini alan el-Uchûrî fıkıh, hadis, mantık, belâgat tasavvuf gibi birçok alanda ve birçok hocadan dersler almıştır. El-Uchûrî, uzun bir ömür yaşadığı için dede ve torunlar dahi ondan birlikte ilmî istifadede bulunmuştur. Onun ilim aldığı hocalardan bazıları şunlardır:

1. Alî b. Ebî Bekr Nureddin el-Karâfî (ö.980/1572)
2. Şemseddîn Muhammed el-Benevferî el-Malikî (ö.998/1589)
3. Abdulkerîm b. Nâsıruddin Kerîmuddin el-Bermûnî (ö.998/1590)
4. Muhammed b. Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin er-Remlî (ö.1004/1596)
5. Muhammed b. Tâceddîn Ahmed el-Vesîmî eş-Şâfîî (ö.1006/1598)
6. Mahmud b. Muhammed el-Halebî Ebû's-Senâî (ö.1007/1599)
7. Osmân b. Alî el-Gazzî (ö.1009/1601)
8. Sâlim b. Muhammed Ebû'n-Necâ es-Senhûrî (ö.1015/1606)
9. Alî b. Yâhyâ Nuruddin ez-Zeyyâdî el-Mısırî (ö.1024/1615)
10. Muhammed Abdurraûf b. Tâci'l-Ârifîn, el-Haddâdî (ö.1031/1622).<sup>97</sup>

## 1.3. Talebeleri

Kaynaklarda el-Uchûrî'den ders aldığı belirtilen talebeler ise şunlardır:

1. Yahyâ b. Ca'fer b. Ubeydullâh el-Huseynî el-Malikî (ö.1065/1655)
2. İsa b. Muhammed Cârullâh Ebû Mektûm el-Mağribî (ö.1080/1669)
3. Muhammed b. Atîk el-Hamasî eş-Şâfîî (ö.1088/1677)
4. Alî b. Abdulvâhid Ebû'l-Hasan el-Ensârî es-Sicilmâsî (ö.1057/1647)
5. İsa b. Muhammed Cârullâh Ebû Mektûm el-Mağribî (ö.1080/1669)
6. Muhammed b. Abdullâh Şemsuddîn el-Bâbilî (ö.1077/1666)
7. Fazlullâh b. Muhibbullâh b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö.1082/1671)

<sup>97</sup> Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/157; Kettânî, *Fihri'si'l-Fehâris*, 2/782; Kâdiri, *Neşru'l-Mesani*, 2/80; Alî Venîs, "Tercemetü's-Şeyhi'l-Allâmeti alâ Nureddin el-Üchûrî el-Malikî, <https://www.alukah.net/library/0/97513/> 16.01.2016 yılında yayınlanmıştır, s, 25.

8. Ahmed b. Ahmed el-Âcemî eş-Şâfiî (ö.1086/1675)
9. Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Ayyâşî (ö.1090/1679)
10. Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zurkânî el-Vefâî (ö.1099/1688)
11. Hâmid b. Sâlim el-Aclûnî eş-Şâfiî (ö.1106/1695)
12. Burhânuddîn Ahmed İbrahim b. Mer'î b. eş-Şebrâhîti (ö.1106/1694)
13. Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Hamevî (ö.1098/1687)
14. Muhammed b. Abdullâh el-Harâşî (ö.1101/1690)
15. Halîl b. İbrâhîm el-Lakkânî (ö.1105/1693).<sup>98</sup>

#### 1.4. Eserleri

İmam el-Uchûrî'nin hayatını ele alan kaynaklar incelendiğinde, onun birçok eser telif ettiği ve bu eserlerin farklı farklı ilim dallarından olduğu görülmektedir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

##### 1.4.1. Hadis İlmi ile İlgili Eserleri

- a. *Hâşiye (Ta'lika) alâ Nuzheti'n-nazar fî Tavzîhi Nuhbetu'l-Fiker*: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'de (Beyrut) basılmıştır.
- b. *Şerhu Elfiyeti'l-Irâkî fi Mustalahi'l-Hadis*: Eserin nüshaları, Hasan Husnâ Paşa'da (11[267]) mevcuttur. Ayrıca Âtîf Efendî 23[372] ve Süleymâniye Kütüphanesi'nde mevcuttur.
- c. *Risâletün fî't-Ta'lik alâ Kısmı'l-Hadisi'd-Da'if*: Eserin nüshası, Câmi'atu'l-İmam Muhammed b. Suûd'da (3.1.407 [3826]) bulunmaktadır.
- d. *Senedu'l-Uchûrî*: Eserin bir nüshası, Kâhire'de bulunan Dâru'l-Kütüb'de (1/74 [8]) mevcuttur.
- e. *el-Ervâhu Şerhu Hadis*: Eserin bir nüshası, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd'da (3/2/507 [5937].) mevcuttur.
- f. *Şerhu Cem'i'n-Nihâye fî Ded'i'l-Hayri ve'l-Ğâye*: Bu eser üzerine Ehssan Dalal tarafından “*Uchûrî'nin Şerhu Muhtasari Sahîhî'l- Buhârî libn Ebi Cemre İsimli*

<sup>98</sup> Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/157 Venîs, *Tercemetü's-Şeyhi'l-Allâmeti alâ Nureddin el-Üchûrî el-Malikî*, <https://www.alukah.net/library/0/97513/> 16.01.2016 yılında yayınlanmıştır; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/782; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/224.

*Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi (cihat ve kurban bölümleri arası)*” adında doktora tez çalışması yapılmıştır.

- g. *En-Nûru'l-Vehhâc fî'l-Kelâmi alâ'l-İsrâ ve'l-Mi'râc*: Eser, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye' de (Beyrut) basılmıştır.<sup>99</sup>

#### 1.4.2. Akâid İlmi ile İlgili Eserleri

- a. *Şerhu Manzûmetü'l-Akâid (Akâidetü'l-Uchûrî)*: Eserin nüshaları, Riyad'da Merkezi'l-Meliki'l-Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dırâsâtı'l-İslâmiyye'de (rakamu'l-hıfz: 11584) bulunmaktadır. Ayrıca Câmiatu Ummu'l-Kurâ'da (rakamu'l-hıfz:1356, vr.320.) mevcuttur.
- b. *Akâidetü'l-A'llâmeti'l-Uchûrî fî't-Tevhid*: Eserin nüshaları, el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de (rakamu'l-hıfz: [328] 4433, [2652]) mevcuttur.
- c. *el-İlticâi ilê'l-Mennân fî Esbâbı Hıfzı'l-İmân*: Eserin nüshaları, el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de (Rakamu'l-hıfz:[886]) vardır.
- d. *el-Munkız mine'd-Delâleti alâ Metni Akâdeti'r-Risale*: Eserin nüshaları, Riyad'da Merkezi'l-Meliki'l-Faysal li'l- buhûs ve'd-Dırâsâtı'l-İslâmiyye'de (rakamu'l-hıfz: (2805-2-ف) mevcuttur. Bu eser, Mâlikî fakihlerinden olan İbn Ebû Zeyd el-Kayrâvânî'nin (ö.386/996) Ehl-i sünnet akidesi üzerine yazmış olduğu risalesi üzerine imam el-Uchûrî'nin yapmış olduğu bir şerh çalışmasıdır.
- e. *Manzûmetu fî Aksâmi'l-Hamd*: Eserin Riyad'da Merkezi'l-Meliki'l-Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dırâsâtı'l-İslâmiyye'de (rakamu'l-hıfz:3/269.) nüshası mevcuttur.<sup>100</sup>

#### 1.4.3. Fıkıh İlmi ile İlgili Eserleri

- a. *Manzûmetü'l-Uchûrî fî Ahkâmi'l-Hünsa'l-Müşkil fî'l-Fıkhî'l-Malikî ve Şerhiha*: Bu eserin nüshaları, Kahire'de, Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye'de (rakam: (21651/ ب) ve Tûnus'ta, Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye'de (rakam: 858.) mevcuttur.
- b. *Manzûmetü'ş-Şühedâ ve Şerhiha*: Bu eser, bir ta'lik türü olup nüshaları, ez-Zâhirîyye'de (rakamu'l-hıfz:3882) ve Mekketü'l-Mükerreme Câmiatu Ummü'l-Kurâ'da (4/1429 vr. 3, h.1033) mevcuttur.

<sup>99</sup> Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/224; Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/158; Kâdiri, *Neşrul Mesani*, 2/81. Venîs, *Tercemetü'ş-şeyhi'l-Allâmeti alâ Nureddin el-Üchûrî el-Malikî*, <https://www.alukah.net/library/0/97513/ 16.01.2016>' da yayınlanmıştır, s. 32-40.

<sup>100</sup> Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/224; Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/158; Kâdiri, *Neşru'l -Mesani*, 2/81. Venîs, *Tercemetü'ş-şeyhi'l-Allâmeti alâ Nureddin el-Üchûrî el-Malikî*, <https://www.alukah.net/library/0/97513/ 16.01.2016>' da yayınlanmıştır, s. 32-40.



- c. *El-Ecvibetü'l-Muharrere li-Es'ileti'l-Berere*: Eserin nüshaları, Kahire'de el-Mektebetü'l-Hudeyviye'de (Rakamu'l-Hıfz: (3/153) ve Cidde'de el-Mektebetü'l-Merkeziyye'de (rakamu'l-hıfz:897) mevcuttur.<sup>101</sup>
- d. *Ez-Zehrâtü'l-Verdiyyeti fî'l-Fetâva'l-Üchûrî*. Bu eser, Dâru İbn Hazm'da (Beyrut) basılmıştır.
- e. *Risâletün fî Esbâbi's-Şehâde*: Nüshası: Câmiatu'l-Melik Faysal el-Mektebetü'l-Merkeziyye 'de (rakamu'l-hıfz:100.1.2) bulunmaktadır.
- f. *Ğayetü'l-Beyân bi-Halli Şürbi mâ lâ Yüğayyibü'l-Akle mined'Dühân*: Eserin nüshası, ez-Zâhiriyye'de (4375 vr. 11-14) ve Tunus'ta Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyyeti'de (rakam 7126/2, vr. 81.) bulunmaktadır.
- g. *Risaletün fî Ahkâmi's-Siyâm*: Eserin nüshası, Riyad'da Merkezi'l-Meliki'l-Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dırâsâti'l-İslâmiyye'de (rakamu'l-hıfz:203, vr. 120.) bulunmaktadır.
- h. *Hâşiye alâ Şerhi Hitbeti Muhtasari Halîli*: Eserin nüshaları, Hizânetu Mağrib İbn Yusuf'ta (rakamu'l-hıfz: (36/2) mevcuttur. El-Uchûrî, bu muhtasar üzerine on ciltlik bir şerh çalışması yapmıştır.<sup>102</sup>
- i. *Hâşiyetü alâ Şerhi't-Tetâi alâ Risaleti İbn Ebu Zeyd el-Kayrâvânî*: Eserin nüshası, Ribat' da el-Hizânetü'l-Amme'de (rakam, 153) ve Mektebetü Câmiî'z-Zeytûniyyeti'de (rakam:2474/2476) bulunmaktadır.<sup>103</sup>

#### 1.4.4. Siyer İlmi ile İlgili Eserleri

- a. *Şerhu'd-Düreri's-seniyye fî Nazmi's-Sîreti'n-Nebeviyye*: Eser, Mısır'da Vizaretü'l-Evkafi'l-Mısrıyye'de basılmıştır.
- b. *Kitab alâ's-Şemâili'l-Muhammediyye*: Eserin nüshası Kahire'deki Dâru'l-Kütüb'da (rakam 22586/b vr. 50) bulunmaktadır.<sup>104</sup>

<sup>101</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn fi' ez-Zeyl alâ Keşfi'z-Zünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat - Şerâfeddin Yaltekaya (İstanbul,1945-47),1/27.

<sup>102</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1628; Muhammed el-Hucvî es-Seâlibî, *el-Fikri's-Sâmî fî Târîh-i'l-Fıkhü'l-İslâmî*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beyrut, 1995) ,4/112.

<sup>103</sup> Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/224; Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/158; Kâdiri, *Neşru'l-Mesani*, 2/81. Venîs, *Tercemetü's-Şeyhi'l-Allâmeti alâ Nureddin el-Üchûrî el-Malikî*, <https://www.alukah.net/library/0/97513/16.01.2016>'da yayınlanmıştır, s. 32-40.

<sup>104</sup> Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/224; Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/158; Kâdiri, *Neşru'l-Mesani*, 2/81. Venîs, *Tercemetü's-Şeyhi'l-Allâmeti alâ Nureddin el-Üchûrî el-Malikî*, <https://www.alukah.net/library/0/97513/16.01.2016>'da yayınlanmıştır, s. 32-40.

#### 1.4.5. Fedail ile İlgili Eserleri

- a. *Urcûzetun fî Medhi'l-Kur'ân*: Eserin nüshaları, Mektebetü'l-Vataniyye'de (Paris, 137[5581]) mevcuttur.
- b. *Manzûmetün fî Fedâili Ba'dî'l-Efa'li ve'l-Akvâli'l-Me'mûr bi-Fi'liha*: Nüshası, Dârî'l-Kütübi'l-Vataniyye'de (Tunus, 7322/13, vr. 135) mevcuttur.
- c. *Risaletün fî Fedâili'l-Kahve ve Menâfi'iha*: Eserin bir nüshası, Almanya'da Mektebetü Cûte'de (rakamu'l-hıfz: 2101/2) mevcuttur.
- d. *En-Nefahâtu's-Samediyye fî Şerhi's-Salâvâti'l-Ahmediyye*: Eserin nüshaları, Kahire'deki Dâru'l-Kutub'da (rakam 22586/b vr. 50) bulunmaktadır.
- e. *Mukaddimetün fî Yevm-i Âşûrâ*: Eserin nüshası Dârî'l-Kütübi'l-Vataniyye'de (rakamu'l-hıfz: 1376) mevcuttur.
- f. *Mukaddimetün fî Fedâili Ramadân*: Eser, Kahire'de Haceriyyetü Kadime'de (1277 yılında basılmıştır.
- g. *Mi'râcu'l-Amel*: Eserin nüshası, Magrib'te bulunan Mektebetü'r-Ribat'da (rakamu'l-hıfz:499/2) mevcuttur.
- h. *Hidâyetü'l-Mennân fî Fedâili Leyleti'n-Nısfî min Şa'bân*: Eserin nüshaları, Mektebetü'l-Ezheriyye'de (rakamu'l-hıfz: [142),Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyyeti'de (rakamu-hıfz:1/49);ve el-Hadyûye'de (rakamu'l-hıfz:6/216, 7/435) mevcuttur.<sup>105</sup>

#### 1.4.6. Arapça ile İlgili Eserleri

- a. *Nazmün fî İ'rabî'l-Besmele*: Eserin nüshası, Mektebetü'l-Ezheriyye'de (rakamu'l-hıfz: 862 koleksiyonu ) bulunmaktadır.
- b. *Ezvânü'l-Buhûri'l-Hamseti aşara*: Eserin nüshası, Mektebetü'l-Mescidi'n-Nebevî'de (1. 249/25-ب) mevcuttur.<sup>106</sup>

#### 1.4.7. Mantık İlmi ile İlgili Eserleri

- a. *Şerhu't-Tehzib li't-Taftâzânî fî'l-Mantık*: Eserin nüshası, el-Mektebetü'l-Vataniyye'de (rakamu'l-hıfz:1405) bulunmaktadır.
- b. *Urcûzetü manzûmetin fî İlmi'l-Hisâb ve Şerhuha*: Eserin nüshası, Riyad 'da Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de (1066/2, vr. 18,) bulunmaktadır.

<sup>105</sup> Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/224; Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/158; Kâdiri, *Neşru'l-Mesani*, 2/81.

<sup>106</sup> Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/224; Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/158; Kâdiri, *Neşru'l-Mesani*, 2/81.

c. *Şerhu İśâgûcî*: Eserin nüshası, Mısır'da Mektebetü'l-İskenderiyye'de (rakamu'l-hıfz:(15) mevcuttur.<sup>107</sup>

İlim dolu bir hayat süren imam el-Uchûrî,1066/1655 yılında Cemâziyelevvel ayının pazar gecesinde Mısır'da vefat etmiştir. Ezher Camii'nde cenaze namazı kılındıktan sonra İhvetü Seyyidinâ Yûsuf adı ile bilinen meşhed yakınlarındaki kabristanda defnedilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi âlimin vefat tarihi tartışmalıdır. Fakat tabakât literatürüne göre baskın görüş, 1066 yılının Cemâziyelevvel ayıdır.<sup>108</sup>

## 2. Uchûrî'nin *Nuzhetu'n-Nazar* Hâşiyesi ve İbn Hacer'e Yönelttiği İtirazlar

Bu başlık altında İmam el-Uchûrî'nin hâşiyesi hakkında kısaca bilgi verildikten sonra âlimin hâşiyesinde İbn Hacer'e yöneltmiş olduğu itirazlar aktarılacaktır. Makaledeki itiraz konuları *Nuzhe*'deki başlık sırasına göre işlenmiştir.

### 2.1. el-Uchûrî'nin *Nuzhetu'n-Nazar* Hâşiyesi

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Hacer'e ait olan *Nuzhetu'n-Nazar*, *Nuhbetu'l-Fiker*'in şerhidir. Kimi müellifler, söz konusu eserler üzerine şerh, hâşiyeye, ta'lik, nazm, ihtisâr, nüket türü çalışmalar yapmıştır.<sup>109</sup> Yapılan bu çalışmalardan biri de İmam el-Uchûrî'ye ait "*Hâşiyeye alâ Şerhi Nuhbetu'l-Fiker*" isimli eserdir.

Ali b. Muhammed el-Uchûrî, *Nuzhetu'n-Nazar* üzerine yapmış olduğu çalışmasına herhangi bir isim tayin etmemiştir. Dolayısıyla teracim kitaplarında el-Uchûrî'ye dair malumâtlar incelendiğinde veya *Nuhbe* ve *Nuzhe* üzerine yapılmış çalışmalara bakıldığında, çalışmasına farklı isimler konulduğu, muayyen bir ismin olmadığı görülmektedir.<sup>110</sup>

Kitap üzerine çalışma yapan âlimlerin bazısı "*Hâşiyetün alâ Şerhi Nuhbetu'l-Fiker*" başlığını kullanmıştır. Bazı âlimler de *Nuhbe*'nin şerhi *Nuzhe* olduğundan dolayı başlığı "*Hâşiyetü alâ Nuzhetu'n-Nazar*" şeklinde atmışlardır. Hâşiyeye "*El-Uchûrî alâ Şerhi Nuhbetu'l-Fiker:el-Müsemma Nuzhetu'n-Nazar*", "*Hâşiyetü Nuzhetu'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbetu'l-Fiker*" şeklinde isimler veren âlimler de olmuştur.<sup>111</sup> Esasında başlıklar her ne kadar

<sup>107</sup> Eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/224. Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/158; Kâdiri, *Neşru'l-Mesani*, 2/81.

<sup>108</sup> Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/160; Çavuşoğlu, "Üchûrî", 42/274.

<sup>109</sup> İbrahim Gökçe, *Nuhbetu'l-Fiker ve Nuzhetun'n-Nazar Özelinde İbn Hacer'in Hadis Usulü Alanında Yaptığı Çalışmaların Değerlendirilmesi* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi), 35, 45, 62.

<sup>110</sup> Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 3/158; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*, 1/303; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/783.

<sup>111</sup> Alî b. Muhammed el-Uchûrî (1066/1655), *Hâşiyeye alâ Şerhi Nuhbetu'l-fiker*, thk. Beşşar Muhammed Halil el-Kaysî (Kerkük: Dâru İbn Hazm,1. Baskı, 2016), 39-40.

farklı olsa da manâlar aynıdır. Nitekim el-Uchûrî'nin çalışması, *Nuzhe* üzerine bir hâşiyedir. Yukarıda da belirtildiği gibi farklı başlıkların konulması, imam el-Uchûrî'nin eserine bir başlık tayin etmediğinden kaynaklanmaktadır.

Kitabın çalışma alanı hadis usûlü olup İbn Hacer'in *Nuzhetu'n-Nazar* isimli kitabına bir hâşiyeye çalışmasıdır. Müellifin, eserini kaç yılında telif ettiğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Lâkin hakkında bilgi edindiğimiz nüshalardan Mektebetü'l-Ezheriyye'de bulunan nüshanın 1079 yılında; Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunan nüshanın ise 1055 yılında yazıldığı kaydedilmiştir. Makalede, hâşiyeye üzerine Dr. Beşşar Muhammed el-Kaysî'nin 2016 yılında yapmış olduğu tahkik çalışmasından istifade edilmiştir.<sup>112</sup>

el-Uchûrî'nin hâşiyesinin nüshaları birkaç yerde mevcuttur. Mektebetü'l-Ezheriyye'de bir nüsha; Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de iki nüsha; Hazânetü'l-Âmme'de (Rabat) bir nüsha mevcuttur. Ayrıca ülkemizde de Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Kütüphanesi ve İzmir Milli Kütüphane 'de mevcuttur.<sup>113</sup>

İmam el-Uchûrî, eserinde ana başlık ve alt başlıklar olmak üzere toplamda 126 başlıkta hadis usûlü konularına değinmiştir. Müellif, neredeyse bütün hadis konularına detaylıca değinmiştir. Fakat kimi zaman da meselenin ehemmiyetine binâen konuları izah ederken birkaç ibare ile yetinmiştir.

el-Uchûrî, âlimlerin görüşüne itirazda bulunurken saygılı bir üslûp kullanmıştır. Hiçbir zaman bir âlime ya da âlimin görüşüne dair aşağılayıcı bir üslûp kullanmamıştır. Fakat kimi zamanda âlimlerin görüşüne katılmadığında fâsid, bâtil ya da uygun olmayan görüşlere sahip olduklarını nakletmiştir.<sup>114</sup> el-Uchûrî, eserini kaleme alırken yüzden fazla kaynak kullanmıştır. Onun her konuya dair birbirinden farklı âlimlerin eserlerinden nakilde bulunması, kendisinin hadis usûlü konularına ve ulemanın konulara yönelik görüşlerine ne kadar vakıf olduğunu göstermektedir. Örneğin, İbü's-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî, İmam Süyûtî (ö.911/1505), Abdurrahman el-İrâkî (ö. 806/1404), Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi âlimlerin görüşlerine sık sık yer vermiştir.

el-Uchûrî, hadis usûlü ile alakalı bir terimi izah ederken İbn Hacer'in görüşünü verdikten sonra konu ile alakalı kullandığı kaynaklarda âlimlerin konuya dair görüşlerinden ve

<sup>112</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 37-40.

<sup>113</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 44-47.

<sup>114</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 150, 152, 155, 177, 388.

itirazlarından da bahsetmiştir. Bu yöntem kimi zaman konunun her yönü ile anlaşılmasına katkı sağlasa da bazen konuyu dağıtmıştır.<sup>115</sup>

el-Uchûrî'nin eserinin özellikle baş tarafı, neredeyse reddiye haline dönüşen bir çalışmadır. el-Uchûrî, atmış olduğu yaklaşık her başlık altında gerek İbn Hacer'e gerekse talebelerine birçok itirazda bulunmuştur. Bu durum, *Hâşiye*'yi her ne kadar reddiye mahiyetine dönüştürse de kimi zaman konunun daha iyi anlaşılıp ve çok yönlü düşünülüp bir sonuca varılmasına hizmet etmektedir.

## **2.2. el-Uchûrî'nin Hâşiye'sinde İbn Hacer'e Yönelttiği İtirazlar**

### **2.2.1. Zarûrî İlim ile Nazarî İlim Arasındaki Fark**

İmam el-Uchûrî, İbn Hacer'in "Zaruri ilim, delilsiz ilmi ifade eder, nazari ilim ise delilli olan ilmi ifade eder."<sup>116</sup> şeklindeki tanımına bir itirazda bulunmuştur. el-Uchûrî, İbn Hacer'in bu tanımının uygun bir ifade olmadığını, ifadenin doğrusunun ise "Delilsiz hâsıl olan ilmin, zaruri ilim" olduğunu söyler. Nazari ilme gelince, "Delil ve istidlâl ile anlaşılan ilim" olduğunu ifade eder.<sup>117</sup>

### **2.2.2. Garib Hadis**

İbn Hacer'e göre garib hadis, mutlak ve nisbî olmak üzere iki kısımdır. O, şerhinde ahad hadisi aziz, meşhur ve garib olmak üzere üç kısma ayırmıştır.<sup>118</sup> el-Uchûrî, İbn Hacer'in şerhinde garib hadis için yapmış olduğu taksime itiraz etmiştir. O, İbn Hacer'in ibaresine bakıldığında, hem garib-i mutlak hem de garib-i nisbînin kendi arasında ikiye ayrıldığını ve sanki dört kısım varmış gibi anlaşıldığını; hâlbuki garib hadisin iki kısma ayrıldığını söyler.<sup>119</sup>

### **2.2.3. Ahad Hadis ve Kısımları Olan Makbûl-Merdûd Hadis**

Ahad hadis, makbûl ve merdûd olmak üzere iki kısma ayrılır. İbn Hacer, ulemâya göre makbûl hadis ile amel edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>120</sup> el-Uchûrî, bu ibarenin zâhirinin makbûl için yapılmış bir tarif olduğunu söyler. O, İbn Hacer'in makbûl hadisi tarif ederken

<sup>115</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 177,182-183, 378, 402.

<sup>116</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 154.

<sup>117</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 126.

<sup>118</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 28.

<sup>119</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 154.

<sup>120</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 28.

onun hükmünü tarif olarak zikrettiğini ifade eder. Kendisi ise tarifin, hüküm ile yapılmasının uygun olmadığını söyleyerek İbn Hacer'in tarifini uygun görmemiştir.<sup>121</sup>

İbn Hacer'e göre merdûd hadis, doğruluğu tercih edilmeyen râvinin rivayet ettiği hadistir.<sup>122</sup> el-Uchûrî'ye göre bu tarif, efradını cami ağıyarını mani olması gerekir. Yani nâkilin yalanı sabit olan veya râvisinin ne doğruluğu ne de yalancılığı sabit olmayan hadislere de şâmil olmalıdır. el-Uchûrî, merdûdu böyle taksim ederek İbn Hacer'in taksiminin kapsayıcı olmadığını söylemiştir. Yine ona göre bu gibi durumlarda doğrudan redde gidilmez. Bunlarda tevakkuf etmek gerekir. Ayrıca bir hadisin merdûd olması için nâkilin yalancılığının tespit edilmesi gerekir. Üzerinde tevakkuf edilen hadise dair şayet bir karîne olursa yani karîne, ravinin sıdkını gerektiriyorsa onun hadisini makbûle ilhak etmek gerekir. Eğer hiçbir karîne yoksa o zaman onun hadisi merdûd hadis olarak kabul edilir. Lâkin burada gerçek mânada bir merdûdluk söz konusu olmaz. Sadece tam emin olunmadığı için hadis, makbûl sınıfında değerlendirilir.<sup>123</sup>

#### 2.2.4. Ferd ve Nisbî Garib Arasındaki Fark

İbn Hacer, Garîb hadisin, mutlak ferd ve nisbî ferd olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. İmam el-Uchûrî, nisbî garib ve ferd arasındaki fark başlığı altında İbn Hacer'i eleştirmiştir. İbn Hacer'e göre, garabetin senedin sahabî tarafında olması hâlinde, hadis mutlak ferd olur.<sup>124</sup> İmam el-Uchûrî, İbn Hacer'in bu tarifinin eksik olduğunu söylemiştir. Ona göre, musannifin ibaresi eksik olup muayyen bir şahsa nispet edildiğinden, nisbî ferd olarak isimlendirilmiştir.<sup>125</sup>

İbn Hacer, *Nuzhe*'sinde garîb ile ferdin lügat ve ıstılahta eş anlamlı olduğunu belirtmiştir. el-Uchûrî, İbn Hacer'in bu düşüncesinin müşkil arz ettiğini söyleyerek itirazda bulunmuştur. O, lügat ehlinin görüşlerine göre bu iki kelimenin eş anlamlı olmayıp, mânalarının farklı olduğunu söylemiştir. El-Uchûrî, bu iki kelime arasında umum-husus ilişkisi farkı olduğu kanaatindedir.<sup>126</sup> Sonuç olarak O, söz konusu iki kelimenin lügat açısından müteradif olduğunu

<sup>121</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 155.

<sup>122</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 28.

<sup>123</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 155-157.

<sup>124</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 31.

<sup>125</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 169.

<sup>126</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 171.

söylemenin bâtil olduğu görüşündedir. İmam el-Uchûrî, Zekeriyâ el-Hemedânî'nin (ö.395/1004) ve İbn Kutluboğa'nın da kendisi ile aynı görüşte olduğunu nakletmiştir.<sup>127</sup>

### 2.2.5. Sahih li-ğayrihî

İbn Hacer'e göre hasen li-ğayrihî olan bir hadis, hasen li-zâtihi olan hadislerin birkaç yoldan gelip tashih edilmesi ile sahih li-ğayrihî mertebesine ulaşır. Hadisler iki yolla da gelmiş olsa hasen li-zâtihi olan hadis, diğer bir yoldan ondan daha üstün olan ya da ona eşit seviyede senetlerle gelirse birbirini destekleyip bir üst mertebeye çıkabilir. Hasen li-zâtihi olan bir hadis, başka yolla hasen li-ğayrihî olan hadislerle tashih edilemez. Yani hasen li-zâtihi, ancak hasen li-zâtihi olan bir hadis aracılığı ile sahih li-ğayrihî olur.<sup>128</sup>

el-Uchûrî, İbn Hacer'in metinde geçen "Bir hadis, birden çok yolla rivayet edilirse tashih edilir." Şeklindeki bir ibaresine itirazda bulunmuştur. El-Uchûrî'ye göre hasen li-zâtihinin olan bir rivayetin, sahih li-ğayrihî seviyesine çıkarılabilmesi için diğer yoldan gelen hadislerin de en az hasen li-zâtihi mertebesinde veya hasen li-zâtihi mertebesinde daha kuvvetli olmaları gerekir. Diğer tariklerden gelen hadislerin hasen li-ğayrihî ya da zayıf olması durumunda hasen li-zâtihiyi sahih li-ğayrihî mertebesine çıkarmaz.<sup>129</sup>

Hasen li-ğayrihî zayıf hadis sınıfında olup kendisinden daha güçlü yollardan gelen hadislerin desteklenmesi ile hasen li-ğayrihî mertebesine çıkmıştır. Böyle bir hadis, tekrardan desteklenip sahih li-ğayrihî mertebesine çıkarılamaz. Ancak hasen li-zâtihi olan bir hadis, kendisi gibi ya da kendisinden daha kuvvetli olan hadislerle desteklenirse sahih li-ğayrihî mertebesine çıkar. Şayet İbn Hacer'in dediği gibi olursa destekleyicisi olan her zayıf hadis, sahih li-ğayrihî mertebesine çıkabilir. Bu da kabul edilemez bir durumdur. Kanaatimizce de, el-Uchûrî'nin görüşü daha isabetlidir.

### 2.2.6. Mahfûz ve Şâz

İbn Hacer'e göre bir râvinin rivayet etmiş olduğu hadisinde ya zabt kusurundan dolayı bir fazlalık ya adet çokluğu ya da diğer tercih sebeplerinden dolayı kendisinden daha üstün olan bir râvi yönünden muhalefet söz konusu olursa, râcihe mahfûz; mercûha ise şâz denir.<sup>130</sup> İmam el-Uchûrî, bu muhalefetin ya senedde ya da metinde olduğunu söyler. Yani İbn Hacer,

<sup>127</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 168. ayrıntı bilgi için bkz. İbn Kutluboğa, Abdullah es-Sûdûnî el-Cemâlî. *Hâşiyetü İbn Kutluboğa, el-Kavlu'l-Mubteker alâ Şerhi Nuhbetu'l-Fiker*(Riyad: Dâru'l-Vatan), 46-47.

<sup>128</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 211.

<sup>129</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 211-212.

<sup>130</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 43-44.

muhalefetin sened ile sınırlı olduğu şeklinde bir tarif vermiştir. el-Uchûrî ise böyle bir durumun bazen senedde bazen de metinde olup ikisine de şâmil olduğunu ifade eder.<sup>131</sup>

el-Uchuri'ye göre İbn Hacer'in şâz hadis için yapmış olduğu tarif, imam Şâfî'nin yapmış olduğu tarife muvafıktır.<sup>132</sup> Çünkü diğer âlimler şâz rivayeti, sika olan râvinin kendinden daha güvenilir olan râviye muhalefet etmesi olarak yorumlamıştır. El-Uchûrî, konuyu delillendirmek için "Ameller, niyetlere göredir..."<sup>133</sup> hadisini örnek olarak göstermiştir. Bu hadisin rivayetinde teferrûd olup lâkin sahih hadis mertebesinde olduğunu ifade etmiştir.<sup>134</sup>

### 2.2.7. Şâz ve Münker Arasındaki Fark

İbn Hacer, *Nuzhe*'de "Ma'rûf- Münker" başlığı altında şâz ile münker hadis arasında bir ayırım yapmıştır. Musannife göre: Şâz ile Münker arasında umum-husus ilişkisi farkı vardır. Çünkü ikisi de muhaliftir. Şâz, mahfuza muhalif; münker ise ma'rûfa muhaliftir. Dolayısıyla ikisinin ortak vasfı muhalif olmalarıdır. Şu hususta şâz ve münker birbirinden ayrılır: Şâzın râvisi sika olup münkerin râvisi ise zayıftır.<sup>135</sup>

İmam el-Uchûrî, yukarıda şâz ve münker için yapılan tarife dair bir hususa itiraz etmiştir. İbn Hacer'in yaptığı tarife göre umum husus bakımından şâz ve münker arasında bir zıtlık vardır. İbn Hacer'in yapmış olduğu bu umum-hususluk tarifinin, hadis usûlü âlimlerinin katındaki umum-husus mânasına uygun olmadığını söyleyen el-Uchûrî, Lekkânî'nin (ö.1041/1632) kendisi ile aynı görüşü savunduğunu aktarmıştır.<sup>136</sup>

### 2.2.8. Mütâbi'

İbn Hacer, mütâbi' terimini, "Nisbî ferd, ferd olduğu zannıyla başka muhaddislerin ona muvâfakat ettiği görülürse, ikinci hadise mütâbi' denilir." şeklinde tanımlamıştır.<sup>137</sup> İmam el-Uchûrî, İbn Hacer'in yapmış olduğu tanımları eksik bulup bir itirazda bulunmuştur. İbn Hacer'in terimi, nisbî ferd ile tahdîd etmesi anlamsız olup gereksiz olduğunu ifade eden İmam el-Uchûrî, mutlak ferde de mütâbeât olabileceğini söylemiştir. el-Uchûrî'ye göre mütâbi' hadiste de şâhid hadiste de hem mutlak ferd hem de nisbî ferd durumu söz konusu olabilir. O, İbn Hacer'in

<sup>131</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 225-227.

<sup>132</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 225.

<sup>133</sup> Buhârî, *Bedü'l-Vahy*, 1; Müslim, "İmare", 155; Ebu Davud, "Talak", 11.

<sup>134</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 225-227.

<sup>135</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 45.

<sup>136</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 230.

<sup>137</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 45.



tanımı nisbî ferd ile kayıtlamış olmasını bir eksiklik olarak görmüştür.<sup>138</sup> Burada imam el-Uchûrî'nin görüşünde daha isabetli olduğunu görülmektedir. Çünkü İbn Hacer'in mütâbî'yi sadece nisbî ferd ile sınırlandırması uygun değildir.

İbn Hacer, *Nuzhe*'sinde mütâbî' hadisi kısımlara ayırmıştır. Kendisi, “*Eğer mutâbe‘ât, râvinin bizzat kendisi için hâsıl olursa buna mutâbe‘ât-ı tâmmе, râvinin şeyhi ve üstündekiler için hâsıl olursa, buna da mutâbe‘ât-ı kâsıra denir.*” şeklinde bir tanım yapmıştır.<sup>139</sup>

İbn Hacer'e göre ister mutâbe‘ât-ı tâmmе olsun, ister mutâbe‘ât-ı kâsıra olsun, lafız ile gelmesi şart değildir. Aynı sahabenin rivayetinden olmak şartı ile mâna yönünden ittifak söz konusu olması mutâbe‘ât için kâfidir.<sup>140</sup> el-Uchûrî, İbn Hacer'in mutâbe‘ât için rivayetin aynı sahabeden olmasını şart koşmasına itiraz etmiştir. el-Uchûrî İbn Ebû Şerîf, Münâvî (ö.1031/1622) ve Irâkî'nin (ö.806/1404) İbn Hacer'e muhalif bir görüş benimsediğini belirtmiştir. Zikrettiğimiz bu âlimlere göre mütâbî için aynı rivayetin sahabeden olma şartı yoktur.<sup>141</sup>

### 2.2.9. Mürsel Hadis

İbn Hacer'e göre senedin son kısmında tâbîinden sonra bir ravi düşerse buna mürsel hadis denir.<sup>142</sup> El-Uchûrî, İbn Hacer'in bu tanımına itiraz etmiştir. Ona göre bir hadisi tâbîîn dışında başka biri de bu şekilde rivayet ederse ve tâbîinden sonra rivayet eden râvi de düşerse buna da mürsel hadis denir.<sup>143</sup>

el-Uchûrî, yukarıda zikredilen konu ile alâkalı olarak şöyle bir örnek vermiştir: Bir gün Kayser'in elçisi Peygamberimiz ile sohbet etmiştir. Lâkin henüz Müslüman değildir. Peygamber Efendimiz 'in vefatından sonra Müslüman olan bu elçi, Peygamber Efendimiz'den duyduklarını daha sonra rivayet etmiştir. Peygamber Efendimiz'den sonra Müslüman olduğu için tâbîinden sayılan bu elçi, Peygamberimiz 'den rivayet ettiği sözler, mürsel hadis olarak kabul edilmiştir. el-Uchûrî'ye göre, daha önce kâfir olarak Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunduğu için rivayetleri, mürsel değil mevsul olarak kabul edilmelidir.<sup>144</sup>

<sup>138</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 231.

<sup>139</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 45.

<sup>140</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 46.

<sup>141</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 236.

<sup>142</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 53.

<sup>143</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 276.

<sup>144</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 279.

İbn Hacer'in mürseli sadece tâbiîne has kılmasını eleştiren el-Uchûrî, konuya dair bir örnek vermiştir. Muhammed b. Ebu Bekr (ö.38/658), mümeyyiz değilken Peygamberimiz'den birtakım sözler işitmiş ve bunları rivayet etmiştir. el-Uchûrî'ye göre mümeyyiz olmayan sahabenin rivayeti mürsel olarak kabul edilmiştir. Hâlbuki onlar sahabelerdir, lâkin rivayet ettikleri mürseldir.<sup>145</sup>

### 2.2.10. Müdelles

İbn Hacer'e göre bir râvide tedlis sabit olmuşsa bunun hükmü şu şekildedir: Bu râvi, şayet adil bir ravi ise hadisi şeyhinden işittiğine delâlet edecek sarahaten bir sîga kullanmadığı müddetçe rivayeti makbul değildir.<sup>146</sup> Bu konuda el-Uchûrî, İbn Hacer'e karşı çıkmıştır. Ona göre bir râvide tedlis sabit olmuşsa bu râvi, adil râvi olarak nitelendirilemez. Çünkü âlimler şöyle bir kanaate sahiptirler: "Tedlis, yalanın kardeşidir." O nedenle tedlise karşı çıkmışlardır.<sup>147</sup>

Adil bir ravi, şeyhinden sarâhaten işittiğini ifade ederse onun haberi makbûldür. Kanaatimizce, İmam el-Uchûrî'nin bu görüşü isabetli değildir.

### 2.2.11. Muzdarîb

İbn Hacer'e göre muhalafet, râvinin değiştirilmesi ile olursa ve iki rivayetten birini diğerine tercih etme imkânı da yoksa bu tür hadislerle "muzdarîb" denir.<sup>148</sup> el-Uchûrî'ye göre İbn Hacer'in sözünün gerektirdiği şey, sadece bu gibi bir durum olursa muzdarîb olur. Hâlbuki muzdarîb rivâyet, sadece bu şekil ile sınırlı olmadığından itirazda bulunmuştur. el-Uchûrî, eğer bir râvi bir hadisi farklı şekillerde rivayet ederse ona da "muzdarîb hadis" denileceği görüşündedir. Yine ona göre aynı hadisin muhtelif bir şekilde rivayet edilmesi durumunda da "muzdarîb hadis" olur.

Bir hadisin diğer bir hadise tercih edilememesi durumunda da o hadis, el-Uchûrî'ye göre muzdarîb hadis olur. Fakat bir hadis diğer bir hadise tercih edilebilirse bu durumda kabul edilecek olan hadis, tercih edilen hadistir. Bu hadise muzdarîb denilemez. Mercuh olan görüş, bu durumdaki hadisin şâz ya da münker olarak kabul edilmesidir.<sup>149</sup>

<sup>145</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 286.

<sup>146</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 55.

<sup>147</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 293.

<sup>148</sup> İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, 63.

<sup>149</sup> Kaysî, *Haşiyetü el-Uchûrî*, 226-227.

## SONUÇ

İbn Hacer el-Askalânî, hadis usûlü ilmi alanına muazzam katkılar yapmış ve alanında otoriter bir âlim olarak kabul edilmiştir. İbn Hacer'in yazmış olduğu *Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahi ehli'l-eser* ve *Nuzhetu'n-Nazar fi Tavzîhi Nuhbetu'l-Fiker* isimli eserleri İslam ulemâsı tarafından rağbet görmüş ve üzerine şerh, hâşiye, ta'lik gibi farklı türde pek çok çalışma ortaya konulmuştur. Ali b. Muhammed el-Uchûrî de bu alanda hâşiye türü çalışma yapmış âlimlerden biridir. İmam el-Uchûrî, hâşiyesinde İbn Hacer'i gerek hadis konuları gerek nahiv kuralları ile alâkalı birçok konuda tenkit etmiştir.

İmam el-Uchûrî'nin *Nuzhe* üzerine yazmış olduğu hâşiyesini incelediğimiz zaman onun şöyle bir metot izlediğini görmekteyiz, hadis usûlü terimlerini izah ederken bazen İbn Hacer'in yapmış olduğu tanıma itiraz etmiştir. Bazen de mânâyı bir kenara bırakıp lafza önem vermiş ve bu yönde eleştiride bulunmuştur. Kimi zaman da gramer açısından İbn Hacer'e itirazda bulunmuştur. Müellif, bazı konularda şayet İbn Hacer ile hemfikir ise bu sefer de başka âlimlerin İbn Hacer'e olan tenkitlerini naklettiği görülmektedir.

İncelemelerimiz neticesinde imam el-Uchûrî'nin eseri hakkında şunu söylemek mümkündür: Müellifin eserinin, hâşiye türü özelliklerini ortaya koyan bir çalışma olduğu söylenilemez. Eserin bazı konularla sınırlı olarak hâşiyeden ziyade reddiye olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum, müellifin konuya getirmiş olduğu eleştirilere ve itirazlara bakıldığında kimi yerde konuyu dağıttığı bile söylenebilir. Fakat bazı yerlerde de hâşiye türü özelliğine uygun olarak kısa ve öz bir anlatım biçimi ortaya koymuştur. Müellif, İbn Hacer'in görüşüne katılmadığı hususlarda söz konusu görüşün yanlış olduğunu veya katılmadığını ifade etmek ile yetinmiştir.

İmam el-Uchûrî, çoğu kere nakil yapma yöntemini kullanmıştır. *Hâşiye*'sinde seksen küsur yerde İbn Hacer'i eleştirmekle birlikte çoğu yerde onun görüşüne tâbi olmuş ve diğer âlimlere karşı onu savunmuştur. Bunu yaparken de birçok nakilde bulunmuştur. Bazen İbn Hacer'in metnini ibâre sebebiyle eleştiren İmam el-Uchûrî, onun ibarelerde takdîm-te'hîr yapması gerektiğini söylemiştir. Bazı ibarelerde de gramer açısından eleştiriye tabi tutmuştur. Onun İbn Hacer'e yönelttiği her itirazın isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

İmam el-Uchûrî'nin mensubu olduğu fikhî mezhebi dikkate alındığında, âlimin yapmış olduğu hiçbir itirazında mezhep taassubunda bulunmadığı görülmektedir. Onun, eserinde ortaya koyduğu itirazlar ve hadis usûlü terimlerine dair değerlendirmelerinin kimisi, hadis usûlünde bilinen kaide ve tanımlardan farklıdır.

Hâşiye türü çalışmalar, metinden ziyade şerhteki bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklama, tamamlayıcı bilgi verme ve yerine göre eleştirme amacı taşıyan çalışmalardır. Fakat el-Uchûrî'nin hâşiyesinin büyük bir kısmı reddiye mahiyetinde olduğundan çoğu konularda İbn Hacer'i ya konuya dair görüşünde ya da ibaresinde eleştirmiştir. Bu eleştiri metodu, kimi zaman da nakilde bulunduğu âlimlerin görüşleri üzerine yapılmıştır.

Müellif, İbn Hacer'in *Nuzhe*'sine açıklık getirirken en çok kullandığı kaynakları özenle seçtiği kanaatindeyiz. Denilebilir ki imam el-Uchûrî, bizzat birinci kaynaktan bilgileri alıp aktarmıştır. Çünkü müellifin en çok nakillerde bulunduğu âlimler, İbn Hacer'in ders halkasında bizzat bulunmuş olan İbn Ebû Şerîf (ö.906/1500), İbn Kutluboğa (ö.878/1474) gibi âlimlerdir. Söz konusu âlimlerin İbn Hacer'den bizzat ilim alması ve el-Uchûrî'nin de bu âlimlerden nakilde bulunması, İbn Hacer'in hadis anlayışını ve *Nuzhe*'sini daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Gerek el-Uchûrî gerek onun nakillerde bulunduğu başka âlimler, İbn Hacer'e basit ve gereksiz itirazlarda buldukları da görülmektedir. el-Uchûrî'nin ve incelediğimiz başka âlimlerin İbn Hacer'in, örneğin metni zahirinden çıkardığı, ibarede takdim-tehir yapması gerektiği gibi eleştirilerde bulunmaları yersizdir. Şârihler, mâna ile ilgili İbn Hacer'in bir eksikliğini bulamayınca lafız ya da nahiv konusunda eleştiriye gitmişlerdir. Sanki metnin yazarı İbn Hacer değilmiş gibi ona uygun olmayan gereksiz itham ve itirazlarda buldukları tespit edilmiştir.

## KAYNAKÇA

Abdüsselâm el-Hasenî el-Kadirî el-Fâsî (ö.1187/1773). *Neşrü'l-Mesânî li-Ehli'l-Karni'l-Hâdî Aşer ve's-Sânî*. nşr. Muhammed Haccî -Ahmed Tevfik. Rabat, 1982.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Îzâhü'l-Meknûn fi' ez-Zeyl alâ Keşfi'z-Zünûn*. nşr. Kilisli Muallim Rıfat-Şerâfeddin Yaltkaya.İstanbul: y.y,1945-1947.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* "Uchûrî" md. c. 42.

El-Hâcevî es-Seâlibî, Muhammed (1376/1956). *El-Fikri's-Sâmî fi Târîh-i'l-Fıkhı'l-İslamî*. Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

El-Uchûrî, Alî b. Muhammed (1066/1655). *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbetu'l-fiker*. thk. Halil el-Kaysî. Kerkük:Dâru İbn Hazm, 2016.

İbn Hacer, *Hadîs Istılahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*. trc. Talat Koçyiğit. Ankara: y.y, 1971.

İbn Kutluboğa, Abdullah es-Sûdûnî el-Cemâlî. *Hâşiyetü İbn Kutluboğa* (el-Kavlu'l-Mubteker alâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker). Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.

Kârî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasan Nureddin. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahât Ehli'l-Eser*. thk. Muhammed Nezzâr -Heysem Nezzâr Temim. Beyrut:Dârü'l-Erkâm, ts.

Kettânî, Muhammed Abdulhay Haseni. *Fihrisül-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemu'l-Meâcim ve'l-Meşihât ve'l-Müselselât*. thk. İhsan Abbas.1-2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1402/1982.

Mahlûf, Muhammed (ö. 1360/1941). *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdülmecid Hayalî. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- İslamiyye, 2. Basım, 1424/2003.

Muhammed Emîn b. Fazlillâh el-Muhibbî (1111/1699). *Hulâsatü'l-Eser fî Ayâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.

Venîs, “Tercemetü'ş-Şeyhi'l-Allâmeti alâ Nureddin el-Üchûrî el-Mâlikî”,16.06.2016.  
<https://www.alukah.net/Liberay>

---

# İTİKADÎ AÇIDAN ÖLÜM SEBEPLERİNE YAKLAŞIM\*

## A THEOLOGICAL APPROACH TO CAUSES OF DEATH

Sümeyye TAŞ

eskasara.smt@gmail.com

ORCID ID: 0009-0002-7244-5087

**Atf Gösterme:** TAŞ, Sümeyye, “İtikadî Açından Ölüm Sebeplerine Yaklaşım.” Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2023, (13) s. 324-343

---

Geliş Tarihi:

20 Kasım 2023

Kabul Tarihi:

24 Aralık 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Ölüm, her canlının muhakkak tadacağı bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Yaratılan her canlı bir gün mutlaka bu gerçeklikle yüzleşecektir. Ancak ne var ki herkes için oldukça doğal olan bu olay gerçekleşme şekline bağlı olarak birçok probleme kapı aralamaktadır. Günümüzde yaşanan travmalar, psikolojik problemler, eylemler, hastalıklar nedeniyle insanların en fazla başvurdukları ölüm yollarından bir tanesi olan intihar, İslam dininin üzerinde ihtiyatla durduğu konulardan biri olmuştur. İnsan canını her şeyden kıymetli gören dinimiz bu ve benzeri olaylara asla taviz vermemiş ve bu tür fiilleri haram saymıştır. İntihar ve ötenazi kavramları günümüzde sıkça karşılaştığımız kavramlar olmasının yanı sıra birçok insan tarafından da bu fiillere teşebbüs edilmekte ve birey hayatına bu yolla son vermektedir. İnsanların sahip olduğu en kıymetli şey olan canından vazgeçme noktasında intihara başvurma sebeplerini inceleme altına almak bizlere konunun vehâmetini anlamak açısından önemli bilgiler sunmaktadır. Bununla birlikte olayın itikadi boyutu da dikkate alınarak inancın bu fiillerin önüne geçmedeki rolünün öneminden bahsetmek elbette mümkündür. Ölümü arzulamanın en güzel hallerinden biri olan şehitlik mertebesi de konu kapsamına alınarak ölüm amacının kişinin sonsuz hayatının belirlenmesinde ne kadar etkili olduğu da gözler önüne serilen gerçeklerdendir.

**Anahtar Kelimeler:** *Kelâm, Ölüm, İntihar, Ötenazi, Şehitlik.*

**Abstract:** Death is a reality that every living being will surely taste. Every created being will face this reality one day. However, this event, which is quite natural for everyone, opens the door to many problems depending on the way it is realized. Suicide, which is one of the most common ways of death that people resort to today due to traumas, psychological problems, actions and diseases, has been one of the issues that Islam has emphasized with caution. Our religion, which considers human life more precious than anything else, has never made concessions to this and similar events and has considered such acts as haram. The concepts of suicide and euthanasia are concepts that we frequently encounter today, and many people attempt these acts and end their lives in this way. Analyzing the reasons why people resort to suicide at the point of giving up their lives, which is the most precious thing they have, provides us with important information to understand the gravity of the issue. However, it is of course possible to talk about the importance of the role of faith in preventing these acts by taking into account the theological dimension of the event. The rank of martyrdom, which is one of the most beautiful forms of desiring death, is also included in the scope of the subject, and it is one of the facts that reveal how effective the purpose of death is in determining the eternal life of the person.

**Keywords:** *Theology, Death, Suicide, Euthanasia, Martyrdom.*

---

\* Bu çalışma Prof. Dr. Ramazan Altıntaş danışmanlığında hazırladığım “Kelâm İlminde Ölüm ve Ötesi” adlı yüksek lisans tezimin “İtikadî Açından Ölüm Sebeplerine Yaklaşım” başlıklı bölümünden türetilmiştir.

## GİRİŞ

En genel tanımıyla kişinin kendisini öldürmesi için yapmış olduğu olumlu ya da olumsuz her türlü eylemi içine alan intihar kavramı, eski kavimlerden beridir her toplumda, dini oluşumda kendine yer bulmuş bir fiildir. İntihar kavramının ötenazi ve şehitlik gibi temel kavramlarla karşılaştırması yapılarak bu kavramların intiharla ilişkili olan ve olmayan yönlerinin iyi saptanmasını sağlamak amaçlanmaktadır. İntihar olgusu tek boyutlu bir eylem olmadığı için sosyolojik, psikolojik ve felsefi boyutlarıyla ele almak ve burada filozofların teorilerinden yararlanmak faydalı olacaktır.

İntihar denilince akla ilk gelen isimlerden birisi olan Emile Durkheim'in teorileri ve konuyla ilgili yazmış olduğu eserler kullanılarak araştırmada farklı disiplinlerden de yararlanmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra tez ve antitez oluşturabilecek görüşlere yer verilerek insanların akıllarında yer edinmiş sorularına cevap bulabilmeleri amaçlanmıştır. Felsefi olarak da konunun incelenmesi, intiharın sebeplerinin daha öznel, daha yaşamın içinden örneklerle sunulması açısından önem arz edecektir.

Çok kapsamlı bir konu olması hasebiyle intiharın özelde İslam dünyasında nasıl bir yankı uyandırdığı üzerinde önemle durulması bununla alakalı olarak dini meselelerin intiharı etkileme oranlarının olumlu ve olumsuz yönleriyle tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bunu yaparken İslam dininin en temel iki kaynağı olan Kur'an ve sünnetten yola çıkılarak dini inancın intihar üzerindeki etkilerine, dinin intihara nasıl baktığına ve intiharın neden yasaklanan bir fiil olduğuna vurgu yapılması amaçlanmaktadır.

### 1. İntihar

Arapçada "mevt" kelimesiyle ifade edilen ölüm, tıbbi ve hukuki olarak insan hayatının sona ermesi olarak tanımlanır.<sup>1</sup> Bir başka açıdan ölüm geri dönüşümü olmaksızın kalbin ve beynin fonksiyonlarını yitirmesidir. Burada esas olan beynin ölümüdür ve yaşayan herkes için kaçınılmaz bir sondur. Zira Kur'an-ı Kerim'de ve lügatlerde daha çok hayatın zıddı<sup>2</sup> olan ve canlının hayatını nihayete erdirme manasına gelen "imate" ve ruhu teslim alma anlamında "teveffi" kavramları kullanılır.<sup>3</sup> Arap dilinde tıpkı yaşam gibi ölüm kavramının da çeşitli

<sup>1</sup> Heyet, (Fikret Karaman ve Arkadaşları), *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), "Mevt", 439.

<sup>2</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "mvt", 13/217.

<sup>3</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* (Kahire-Beyrut: y.y., 1364/1945), "mvt", 852-853.

kullanım sahaları mevcuttur. Bitkilerde ve hayvanlarda bulunan büyüme ve gelişme özelliklerinin kaybolması, hissetme ve akıl etme özelliklerinin izale olması, çok şiddetli hüznün ve korku bu anlamlardandır. Ölüm gerçek anlamının dışında mecâzi olarak, birinin varlığının unutulması ya da isminin zikredilmeye değer görülmemesi gibi anlamlarda da kullanılır.<sup>4</sup>

Kendini öldürmek manasında kullanılan intihar kavramının kökenine inildiğinde ise bizi Arapça “nahr” kelimesi karşılamaktadır. Nahr, sözlükte “boğazını keserek öldürmek, boğazlamak” anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup> Aynı zamanda bu ifade göğsün gerdanlık gelen kısmı olarak da izah edilmiştir.<sup>6</sup> Yakın zamanlarda çokça duyduğumuz intihar kelimesinin kaynaklarda çoğunlukla “kendini öldürmek” manasındaki kullanımı yaygın olsa da sosyal bilimciler arasında bu konu tartışmaya açık bir konu haline gelmiştir. Temel kelâm kaynaklarında intihar eylemi için doğrudan bilgi verilmemiş olsa da bu konu katlin mahiyeti başlığında incelenmiştir. Buna göre katl fiilinin gerçekleşebilmesi için insanın canına kastedilen bir eylem neticesinde ruhunun bedeninden ayrılması gerekmektedir. Ancak bu durumda katl eylemi gerçekleşmiş sayılır. Tıpkı bunun gibi intiharın da gerçekleşebilmesi için kişinin kendi canına kastedilen bir eylem sonucu ruhunun bedeninden ayrılması gerekmektedir. Ancak bu durumda işlenen fiil failine hulûl edecektir. Katl konusunu intiharla ilişkilendirme gerekçesi ise cisimde hayat sıfatının taşınmasına engel olan başın kesilmesi, boğazın yarılması gibi her türlü fiilin katl olarak isimlendirilmesidir.<sup>7</sup> Konuyla yakından ilgilenmiş Emile Durkheim (öl.1917), yapmış olduğu çalışmalar neticesinde intiharı “ölen kişi tarafından ölümle sonuçlanacağı bilinen girişilen olumlu veya olumsuz bir fiilin doğrudan doğruya ya da dolaylı sonucu olan her ölüm olayı” olarak tanımlamıştır.<sup>8</sup> Bu tanımlamaların ardından intiharın ne tür sebeplerle ortaya çıkabildiğini incelemek hem bu sebepleri yakından tanımak hem de intihara sebebiyet veren ihtimallerin önünü nasıl kapatabileceğimizi öğrenmek açısından yararlı olacaktır.

## 1.1. İntiharın Sebepleri

### 1.1.1. İrade Kontrolü ve İntihar

Sözlükte, “istek, dilek” anlamlarına gelen r-v-d kökünden türemiş olan irade kavramı, terim olarak “nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi

<sup>4</sup> Muhammed Altayyaş, *Varoluşsal Açından İslam İnancında Ölüm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009) 12.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, “nhr”, 14/69.

<sup>6</sup> Rağîb el-İsfahanî, *Müfredati Elfazi'l- Kur'ân*, (Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1412/1992), “mvt”, 781.

<sup>7</sup> Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallin*. çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 582-584.

<sup>8</sup> Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınları, 2002), 25.



istememesi, ona yönelmesi”<sup>9</sup> veya “canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik” yahut “bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim”<sup>10</sup> gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır.

Her şeyin yegâne sahibi olan Allah, yaratma konusunda eşsizdir. Yarattığı tüm varlıkların fiillerini yaratan, ecel ve rızıklarını tayin eden de O’dur. Allah kadîm ve ezeli bir ilme sahiptir. Hiçbir şey onun bilgisi dışında gerçekleşemez. Kâinata gerçekleşen her türlü fiil onun kader, kaza ve hikmeti dahilinde vuku bulur ve yaratılanların hiçbiri onun iradesi olmadan bir şey irade etmekte âciz kalacaklardır.<sup>11</sup> Allah’a izafe edilen Hâlık ismi ve insanın vasıflandırıldığı müktesiblik durumunu değerlendiren Ehl-i Sünnet alimleri onların kudret derecelerine bakılarak böyle bir ayrıma gidildiğini ifade etmektedirler. Buna göre Hâlık olmak, ancak kadîm kudrete sahip olana, kesbetmek ise muhdes kudret sahibine yakışır. Ancak Mu’tezile bu konuda insanı gerçek manada fâil kabul etmektedir.<sup>12</sup>

İrade, insanın sorumlu olduğunun en büyük kanıtıdır. İnsan bir eylemi meydana getirmek istediğinde onun için gerekli iki unsur vardır ki bunlar irade ve güçtür. İnsana bu iradeyi tahsis eden Allah’ın mutlak irade sahibi olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda cüz-i irade ve küll-i irade arasında zorunlu ve tam bir uyum olması gerektiği de kaçınılmaz olmaktadır. Kur’ân’da insanın hürriyetine atıf yaparak kişinin kendi yolunu kendi iradesine bağlı olarak çizebileceğini ifade eden ayetler<sup>13</sup> ile onun iradesinin üzerinde tüm iradelerin yegâne kaynağı küll bir iradeden bahseden ayetler<sup>14</sup> mantık çerçevesinde değerlendirildiğinde bunun iradeyi kısıtlayan bir durum ifade etmediği anlaşılmaktadır. Kulun iradesi iyi ve kötü tüm amelleri kesbetmeye yöneliktir. İnsana bahşedilen bu seçme hürriyeti sayesinde insan helali ve haramı, ahlaklı ya da ahlaksız olmayı, iman ve küfrü, dilediği din ve mezhebi seçebilmektedir. Seçimlerinin gerçekleşmesi bir üst iradeye bağlıdır. İyi ya da kötü hiçbir fiil bu yüce iradenin kapsamının dışında değildir. İlk unsur olan iradenin kullanımı güce bağlıdır. İnsanın amellerinden sorumlu tutulması onları irade etmesinin yanı sıra gerçekleştirilmesine bağlıdır. Allah insana irade ettiği şeyleri gerçekleştirebilmesi için güç verir. Bu güç sayesinde insan iyi

<sup>9</sup> İbn Manzûr, “rvd”, 5/366.

<sup>10</sup> Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Ta’rifat*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 16.

<sup>11</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1974), 1/436-437.

<sup>12</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 744.

<sup>13</sup> Yûnus 10/108.

<sup>14</sup> el-İnsân 76/30-31.

ve kötü olmayı seçmekte ve gücünü bunu gerçekleştirmek için kullanmaktadır.<sup>15</sup> İrade ve intihar ilişkisine eserinde yer veren Fahreddin er-Razî (öl.606) insanın hayır ve şer olmak üzere iki yönlü seçme hürriyetine sahip olduğunu ve bunlar içerisinde de kendisi için iyi ve faydalı olduğunu düşündüğü şeyi tercih ettiğini ifade eder. Buna göre tercih edilen şey kişinin kendisine ait olmaktadır. İntihar etmeyi tercih eden kimse de yaptığı bu tercihten ötürü sorumlu tutulmaktadır.<sup>16</sup>

İnsan yapısı gereği çift kutuplu bir varlıktır. Hayatın getirdiği olumlu ve olumsuz duyguları tadan insan için her şey mümkündür. Dolayısıyla bazen her şey yolunda giderken bazen de tüm olumsuzluklar insanın omuzlarına yüklenir. Varlık ve yokluk insan içindir. İnsanı en iyi tanıyan onu bizzat yaratan Allah, kulunun sağlam bir iradeye sahip olmasını ister. Bu nedenle müminin bulunması gereken en önemli konum olan korku ve ümit arasında bulunması için her durumda kendisini zikretmesini tembih eder. Çünkü her an her durumda Allah'ı zikretmek, kulun çıkmaza düştüğünde bununla baş edebilmesini veya güzel nimetler için şükürünü ifade etmesini sağlayan en güzel yöntemdir.<sup>17</sup> Mu'tezile alimleri insanların karşılaştıkları elem durumunu tıpkı diğer fiillerde olduğu gibi iyi ve kötü olarak iki kategoriye ayırmaktadır. Buna göre elem, fayda sağladığı ya da zararı önlediği takdirde iyidir. Kişi eğer çektiği elem sonucunda bir faydaya ulaşacağını biliyor ise bu elem ona acı vermez. Ancak elemelerin iyi olması sadece bu sebebe bağlı kalmamaktadır. Zira bazı noktalarda bizim için kötü olduğunu zannettiğimiz herhangi bir durum iyilikle de sonuçlanabilmektedir. Bundan dolayı bir durumun iyi veya kötü olması gayesine bağlıdır.<sup>18</sup> İnsanın kendi iradesi dışında gerçekleşen hastalık, elem ve felaketler Allah'ın birer imtihanıdır ve çeşitli hikmetlere kapı aralamaktadır. Ancak insanın kendi iradesiyle gerçekleşen elemeler bunların aksine ilahi bir irade, kudret ya da yaratmadan uzaktır. Bu türden kötülükler tamamen insana aittir.<sup>19</sup> Bu konuyu hikmet ve sefeh başlığı altında tartışan Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın fiili asla hikmetten uzak olamaz. Ancak insanların yaptıklarında kendilerine fayda sağlamayacak bir fiili elem verici olarak bulunması o fiildeki hikmetin idrak edilmeyişinden kaynaklanmaktadır. Bir fiil ya da durum bazı anlarda hikmetli bazı anlarda ise zulüm olarak görülebilir. Ancak bu durum o fiilin tamamen kötülük olarak görülmesi ve bunun Allah'a izafe edilmesini gerektirmez aksine bu kişinin cehaletinden

<sup>15</sup> Şerafettin Gölcük, *Kur'an ve İnsan* (Konya: Esra Yayınları, 1996), 266-270.

<sup>16</sup> Fahreddin er-Râzî, *Tefsirü'l-Fahrü-Razi*, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981), 15/18

<sup>17</sup> Gölcük, *Kur'an ve İnsan*, 43-50.

<sup>18</sup> Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l- Hamse: Mu'tezilenin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/296.

<sup>19</sup> Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l- Hamse*, 2/548.

kaynaklanmaktadır. Bu anlayış gereği Ehl-i Sünnet, kişiye fayda sağlamayan her işi hikmetten yoksun olarak gören Mu'tezile'nin bu fikrini isabetsiz bulur. Yaşadığımız alemde bir fiili elem verici hale getiren şeyi iki kategoride ele alan Ehl-i Sünnet, bunun sebebini ya fiilin kontrolü üzerinde söz sahibi zatın bu hakkına tecavüz edilmesi ya da emir ve nehiy yetkisini elinde bulundurana muhalefet etmesi olarak görmektedir. Allah ise tüm bunlardan münezzehtir.<sup>20</sup>

### 1.1.2. Allah'a ve Ahiret Gününe İman ve İntihar

Sözlükte “gönül huzuru, korkunun bertaraf edilmesi” anlamına gelen “e-m-n” kökünden türeyen iman, “emin olarak tasdik etmek” demektir ve yalanlamanın zıttıdır. Aynı zamanda iman en bilindik manada küfrün zıt anlamlısı olarak da kullanılmaktadır.<sup>21</sup> Terim olarak, “Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda, peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” olarak tanımlanan iman aynı zamanda itikad kavramıyla da eş anlamlıdır.<sup>22</sup>

Din ise Cürçânî'nin (öl.816-1413) tanımına göre “akıl sahiplerini, (kendi iradeleri ile), Resulullah (s.a.v.)'in getirdiklerini kabule çağıran ilahi bir kanundur.”<sup>23</sup> Bu ilahi kanunun amacı, insanın dünya ve ahiret hayatında mutlu olmasını sağlamak, onu maddi ve manevi yönden geliştirmektir. Bunları başarmak ancak sağlam bir itikad ile mümkündür. Bu da ancak insanın yaptıklarının karşılığını göreceğine olan inancı sayesinde mümkün olur.<sup>24</sup>

İman, insanı zorluklarla mücadele anında yalnız bırakmayan güçlü bir duygudur. İnsan fitratı gereği bir şeylere iman etmek üzere yaratılmıştır. Din, insanın hayatındaki bu boşluğu en güzel biçimde doldurabilmeyi hedefler. İnsanın olduğu hemen her yerde istisnaları olmakla birlikte hak ya da batıl bir dinin varlığından bahsetmek mümkündür.<sup>25</sup>

Hökelekli'ye göre iman bir bakıma insanın duyu ve algı alanının ötesinde aşkın bir obje ile ilgili kabul edici tutumudur. İmanın konu alanını gaybî meseleler oluşturduğu için iman ana konusunun Allah ve ahiret inancı olduğu ifade edilebilir.<sup>26</sup> Nitekim bu durum Kur'ân'da da önemli bir yer teşkil etmekte olup ayetlerde<sup>27</sup> Allah'a imanla ahirete iman birlikte

<sup>20</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 423-426.

<sup>21</sup> İbn Manzûr, “emn”, 1/223.

<sup>22</sup> Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 21.

<sup>23</sup> Cürçânî, *Ta'rifat*, 105.

<sup>24</sup> Temel Yeşilyurt - Mehmet Taşdelen, "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10 / 2 (Temmuz 2012), 56.

<sup>25</sup> Yeşilyurt - Taşdelen, "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", 55-56.

<sup>26</sup> Recep Önal, "İlahiyat Fakülteleri XII. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 6 / 1 (Ocak 2009), 174.

<sup>27</sup> Âl-i İmrân 3/114.

zikredilmektedir. Aynı zamanda ahireti inkâr etmenin Allah'ı inkâra denk olduğu da ayetlerde<sup>28</sup> belirtilen hususlardandır.

Ahirete iman gereklidir çünkü, her şey zıddıyla anlam bulur. Hayatı anlamlandırabilmek için öncelikle ölümü içselleştirmesi gerekli olan insan, bataklığına düştüğü dünyevileşmeyi ancak ahiret inancı sayesinde aşabilir. İnsan, fizyolojik ve psikolojik yönden kendisini geliştirerek ebediyet duygusuna ulaşır. Bu yüzden mükemmel ve sonsuz bir âlem olan ahiretin varlığını benimsemek insanın tabiatında mevcuttur. Onda var olan bu duygu, ilk bakışta yok oluş olarak nitelediği ölümden korkmasına sebep olur. Dünyevileşmenin insana vermiş olduğu en büyük zarar da kişinin fitratında yer alan bu ebediyet duygusunu yitirmesine sebep olmaktadır. Ayetlerde insanın ölümden korkup kaçtığı<sup>29</sup> ve buna karşılık ebedi hayata talip olduğu<sup>30</sup> ifadeleri yer alırken ahiret inancının tam da bu noktada insanoğlunu ölüm korkusundan kurtaran, ebediyet arzusuyla tatmin eden ve maddi bedeninin yanı sıra ruhi yapısının da ihtiyaç duyduğu bir inanç olduğu gerçeği gözler önüne serilmektedir.<sup>31</sup>

Ahiret inancı ayrıca insana bu hayatın geçici olduğunu hatırlatıp karşılaştığı her türlü olay için insana sabır, dayanma gücü, ümit ve sorunlarıyla başa çıkabilme cesareti verir. İnsanı yaşamış olduğu acı ve kayıplara karşı psikolojik olarak da koruyan Allah ve ahiret inancı, insanın bu kayıpları daha kolay kabullenip kendisinde oluşan o boşluk duygusunu en doğru şekilde karşılayabilmesini sağlar. Sağladığı tüm bu destekle insanın yaşama isteğine katkıda bulunan ahiret inancı, eksik olduğu takdirde kişide yaşama ümidi kalmayacağından insan, kolaylıkla hayatına son verebilmektedir.<sup>32</sup>

İnsanın yegâne amacı olan adalet ve hakkaniyet duygularına erişebilmesini sağlayan ahiret inancı, yaşamış olduğu herhangi bir adaletsizlik ya da haksızlık durumuyla başa çıkabilme sürecinde insana büyük destek sağlar. Çünkü insan bilir ki iyi ile kötünün, zalim ile mazlumun hesaplaşacağı bir ahiret alemi vardır ve bu da insanda umut ve sabrın yitirilmemesine katkı sağlamaktadır.<sup>33</sup>

İnsana kazandırmış olduğu sorumluluk bilinciyle onun hayatı anlamlandırması, nefsanî isteklerine yenik düşmemesi ve rahmani çizgiden ayrılmaması için gerekli olan yaptırımını sunan

---

<sup>28</sup> er-Ra'd 13/5.

<sup>29</sup> el-Cuma 62/8.

<sup>30</sup> eş-Şuarâ 26/129.

<sup>31</sup> Yeşilyurt - Taşdelen, "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", 56-59.

<sup>32</sup> Yeşilyurt - Taşdelen, "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", 59-61.

<sup>33</sup> Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (17 Temmuz 2023).

ahiret ve Allah inancı, insanı geçici dünyevi zevklerin peşinden koştuktan alıkoyar ve ebedi saadete ulaşma arzusu kazandırır.<sup>34</sup>

### 1.1.3. Din ve İntihar

Fıtrat üzere yaratılan insanın hayatında inanç önemli bir yere sahiptir. İnsan, inancını kaybettiği vakit birçok noktada sendeler ve bu olay yaşantısında ciddi problemlere yol açabilir. Bu durumdaki insan kendi hayatına kolaylıkla son verebilir. Din, insanlar için güçlü bir irade ve sağlam bir şahsiyet inşa etmek üzere onları irade eğitime tabi tutar. Özelde İslam dininin koymuş olduğu yasaklar ya da yapılmasını kesin olarak istediği hükümler, insanı olması gereken en şerefli konuma çıkarabilmek için bu eğitimin birer parçasıdır. Dindar insan, dindar olamayanlara oranla irade olarak daha güçlü olabilmektedir. Çünkü o, yaşadığı dünyanın bir imtihan dünyası olduğunun farkında ve başına gelen musibetlere sabrettiği takdirde bunların gelip geçici şeyler olduğunun bilincine varabilmektedir. Bu durum elbette tüm dindar insanlar için genellenemez. Güçlü bir iradeye sahip olmak, kişilerin dini anlama, anlamlandırma ve yaşayışına göre farklılık arz etmektedir.

Durkheim'ın entegrasyon ve intihar teorisine göre insanlar, kendilerini intihara sürükleyecek nitelikte şahsi problemlerinden uzaklaşmak için toplumun ideolojilerine bağlanırlar. Bu bağlardan biri olan dini yaşam için olmazsa olmaz iki faktör vardır. Bunlardan birisi inanç diğeri ise düzenli yapılan ibadettir. Bu iki unsurun kuvveti, kişinin intihar düşüncesi ile ters orantılıdır.<sup>35</sup>

Amerikalı sosyolog Steven Stack, dini inanç ve intihar ilişkisini yorumlarken, ahiret inancının insanların yaşamlarındaki zorluklardan kaynaklanan stres durumunu pozitif yönde dengeleyeceğini, başa gelen sıkıntılara sabretme hassasiyetini gösterebilmeyi, Tanrı'nın kendilerini gözetlediğini bilen insanların olaylara daha tahammüllü olduğunu, materyalist anlayış altında ezilen bireylerin bu anlayışa alternatif olarak konulan kutsal bir rütbe ya da sınıflandırma sistemi sayesinde öz saygılarını yitirmemelerine ve ruhsal açıdan da başarılı olmalarına imkan sağladığını, şeytan kavramının kişiyi kötülüklerle mücadeleye sevk ettiğini ve dinlerin rol model olarak sunduğu örneklerin insanlar tarafından benimsendiğini ifade ederek dini inancın, insan hayatını korumaya yönelik etkilerini ön plana çıkarmıştır.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Yeşilyurt - Taşdelen, "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", 63.

<sup>35</sup> Steven Stack, "Dindarlık, Depresyon ve İntihar", çev. Talip Küçükcan, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 7-8 (2000), 75.

<sup>36</sup> Stack, "Dindarlık, Depresyon ve İntihar" 77.

Bireyi ve toplumu etkileyen sosyokültürel bir kurum olan din, toplumdaki bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini de kontrol etme mekanizmasıdır. İnsanların duygu, düşünce ve vicdanlarına hitap eden din aynı zamanda onları suç işlemeye karşı koruyucu bir faktör olmak için gönderilmiştir. Dine göre günah kabul edilen suç, dindar bireyin yapmaması gereken bir eylemdir.<sup>37</sup> Dini inanç, suçu sadece suç olarak görmeyip günah olarak telakki ettiğinde bu durum bireylerin onu işlemede caydırıcı bir etki uyandırır.<sup>38</sup> Çünkü günah işlemek dindar bireyin vicdanını rahatsız ederek ona sıkıntı verebilmektedir. Dindar kişi sıkıntılarının kaynağı ne olursa olsun onu gidermenin yegâne yolunun din olduğunun bilincine vardığı takdirde kendisini dini bir inanca sıkı sıkıya bağlı kalmaya iten ve olumsuzluklara karşı ona dayanma gücü veren en güçlü duygunun iman olduğunun farkına varabilmektedir.

Dinin psikolojik hastalıkların tedavisinde önemli bir rolü olduğunu belirten Amerikalı psikiyatr Henry Lenk, psikolojik hastalıkların ana sebebinin imansızlık olduğunu belirttiği çalışmalarında kendisini dinden uzaklaştıran ilmin tekrar dine dönmesinde etkili olduğunu ifade ederek dinin hastaları üzerindeki iyileştirici etkisine dikkat çekmiştir. İmanın kişinin ve toplumun iç huzurunu temin eden, hastalara iyileşme ümidi ve ailelere mutluluk sağlayan bir duygu olduğunu belirtmiştir. Yine konuyla ilgili Alman filozof Leibniz (öl.1716), ruhî hastalıkların sebebinin şüpheden kaynaklı olduğunu ifade ederek bu şüpheyi ortadan kaldırmanın yolunun akıl yoluyla Allah'ı idrak etmekten ve O'na iman etmekten geçeceğini belirtmektedir. Ünlü Fransız cerrah ve fizyolog Alexis Carrel (öl.1944), insanların yaşadığı ruhsal bunalımların maneviyatı göz ardı edip maddeye tamah etmelerinden kaynaklandığını ifade ederek maddeciliğin insanların manevi problemlerinin asıl unsuru oluşuna dikkat çekmiş ve bunun sebebinin gerçek imanın kayboluşuna dayandırmıştır.<sup>39</sup>

Din, kişinin hem özel hem de toplumsal hayatında ahlakî erdemlere sahip olmasını uyguladığı irade eğitimleriyle sağlamaya çalışan bir olgudur. Bir dine mensup kişi o dinin gerektirdiği ritüelleri yapmakla mükelleftir ve bu durum onun hem disiplinli bir yaşayışa sahip olmasını hem de güçlü bir iradesinin olmasını sağlar. Sosyal yaşantıya büyük önem veren din, fert ve toplumların otokontrol mekanizmasıdır. İnsanların bireysel ihtiyaçlarına olanak sağlarken aynı zamanda onların toplumdan soyutlanmaması için önemli kurallar ve uygulamalar sunmaktadır. İslam dini aile kurumuna büyük önem vermekle beraber ailevi

---

<sup>37</sup> Hüseyin Peker, "Suçlularda Dini Davranışlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 4 (Mayıs 1990), 94-95.

<sup>38</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 103.

<sup>39</sup> Mikdat Yalçın, *İmân ve Ahlâkın Hayâtî Değerleri* (İstanbul: Umut Matbaası, 1997), 34.

ilişkilerin aile kurmaktan daha öncelikli ve önemli olduğu hususunda kararlıdır. Güçlü aile ilişkileri olan insanların suça ve intihar girişimine yönelimleri de bir hayli azdır. Önceki yıllarda yapılan araştırmalar ülkemizdeki intihar sebeplerinin ¼'ünün geçimsiz aile ortamından kaynaklandığını göstermektedir.<sup>40</sup>

Toplumlardaki ekonomik ve ahlakî kaynaklı problemlerin önüne geçmede sosyal kontrol mekanizması görevini üstlenen din, toplumda oluşturulmaya çalışılan sınıflaşmaları ve bireylerin yaşam standartlarındaki uçurumları dengelemeye çalışan bir unsurdur. İnsanları suç işlemeye teşvik eden psikolojik, sosyokültürel, ekonomik vb. her türlü uyarana karşı İslam dini önleyici bir rol oynamaktadır. Çünkü insanların her an her yerde maruz kaldıkları suça teşvik edici unsurların önüne geçilmediği takdirde insanın bu konudaki potansiyellerinin açığa çıkması mümkündür. Adaletsiz iş yükü ve hayatın anlamsızlaşması konuları da intiharın önemli sebeplerinden biri olarak görülmektedir. Ekonomik buhranlar, iflaslar, iş bölümünün adil olmaması, işsizlik, patron-işçi ilişkisinin kast düzeni alması gibi konular insanın bunalıma girmesine sebep olmuştur. Dinin bu noktada insana sunduğu en önemli nokta tüm bu bunalımlarla başa çıkabilmeyi öğretmektir. İstikrarın simgesi olan din toplumdaki bu sürekli değişim haline karşı insanı psikolojik açıdan hazırlayabilmekte ve dindar kişiler bu değişimin mental etkilerini daha az hissedebilmektedirler.<sup>41</sup>

İslam dini, intiharın sebebi her ne olursa olsun geçerli bir mazeretinin bulunmadığını ifade ederek hiçbir intihar eylemini meşru görmez. Günümüzde intihar eylemleri sadece intihar eden kişiyle sınırlı kalmayıp diğer masum insanlar için de bir tehdit unsuru haline gelmiştir. Canlı bomba saldırıları bunun en önemli kanıtıdır. Medyanın da etkisiyle büyük kitlelere ulaşan bu tarz olaylar, toplumları esir almanın yanı sıra insanlara kötü örnek de teşkil etmektedir. Bu tarz eylemler İslamiyet'in barış temelli felsefesiyle bağdaşmaz.<sup>42</sup> Bu nedenle bir insanı öldürmek tüm insanlığı öldürmeye denk sayılmıştır.<sup>43</sup>

Din, irade zafiyeti sebebiyle meydana gelen bu fiillerden bireyi uzaklaştırmak ve iradesini daha güçlü hale getirmek için ibadetlere devam etmeyi ve ümitvâr olmayı emretmiştir. Özellikle ibadetlerin insan psikolojisi üzerindeki olumlu etkileri, kişiyi menfi duygu ve düşüncelerden alıkoymasından dolayı hayli önemlidir. Örneğin cemaat bilinci kazanan bir insan kendisini asla

---

<sup>40</sup> Vejdi Bilgin, *Sosyal Çözüm ve Din* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 134-137.

<sup>41</sup> Bilgin, *Sosyal Çözüm ve Din*, 138-140.

<sup>42</sup> Ramazan Altıntaş, "İntihar ve Töre Cinayetlerini Önlemede Dinî İnancın Rolü", *İntihar ve Töre Cinayetleri Bağlamında Sosyal Sorunlar ve İslam*, (İstanbul: DİB Yayınları, 2016), 97.

<sup>43</sup> Bk. el-Mâide 5/32.

yalnız hissetmemekte, sosyal bir ortama kavuşmaktadır. Bu durum bile kişiyi, intiharı tetikleyen en önemli sebepten alıkoymaya yetmektedir. Sosyal yardımlaşma ve dayanışma sembolü zekât, sadaka, infak gibi ibadetler kişinin karakter oluşumu ve iradesi açısından önem arz etmektedir. Dinin insanlara sağladığı bu destek kişiyi hem ruhi hem sosyal yönden besler ve onu intiharı düşünmeye itecek her türlü fikirden alıkoymak ister.<sup>44</sup>

## 1.2. İslam'ın İntihara Bakışı

İslam dini, “zarûriyyât” olarak tarif ettiği beş temel esasın korunmasından bahseder. Bunlar; “Din, can, akıl, nesil ve malın korunmasıdır.” Maslahat türlerinin en önemlisi sayılan zarûriyyât, din ve dünya işlerinin kendilerine bağlı olduğu ilkedir. Zarûriyyât’ı korumanın iki yolu vardır. Birincisi, onlara varlık kazandırmak ve temellerini sağlam atmaktır. İkincisi ise zaruri olan hususlara gelebilecek zararlara karşı önlem almak ve onları uzaklaştırmaktır.<sup>45</sup>

Zarûriyyât içerisinde yer alan “canın korunması” bahsi için İslam, cana kıymanın haram olduğunu, birini öldürmenin kısasa sebep olduğunu belirterek bu gibi menfi eylemleri işlemeyi düşünenleri karşılaşacakları ceza ile uyarır<sup>46</sup>. İslam dini, insan yaşamının mukaddes olduğunu ve yaşam hakkının herkes için temel hak olduğunu ifade eder.<sup>47</sup> Allah “imandan sonra küfür, muhsan oluştan sonra zina etmek ve zulmen ve haksızca saldırarak birini öldürmek” dışında öldürmeyi tüm şeriatlerde haram kılmıştır.<sup>48</sup> Öyle ki dinimiz, ölüm riski bulunan birisinin haram kabul edilen şeylerden ölmeyecek kadar yemesini<sup>49</sup> “zarûrât mahzûrâtı mübah kılar” kuralı gereği uygun görmüştür. Burada ölüm, haram kılınan şeylerin önüne geçirilerek insan hayatının önemi vurgulanmıştır.<sup>50</sup> Kur’ân’da cana kıymanın Allah’ın lanetlediği bir fiil olduğu ve sonucunun ebedi cehennem olduğu<sup>51</sup> belirtilerek insanları bu fiili işlemekten alıkoymak hedeflenmiştir.<sup>52</sup> İmam Kurtubî, ayet için şöyle bir yorumun olduğundan da bahseder: “*Bu şu demektir: Kim birisini öldürürse, bütün mü’minler onun hasmıdırlar. Zira o, hepsini o*

<sup>44</sup> Altıntaş, “İntihar ve Töre Cinayetlerini Önlemede Dinî İnancın Rolü”, 98-99.

<sup>45</sup> Nazım Büyükbaş, “İslam Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/34 (2013), 146-147.

<sup>46</sup> el-Mâide 5/32.

<sup>47</sup> Büyükbaş, “İslam Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki”, 153-154.

<sup>48</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî'l-Kur’ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Buruc Yayınları, 2003), 6/178.

<sup>49</sup> el-Bakara 2/173.

<sup>50</sup> Büyükbaş, “İslam Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki”, 154.

<sup>51</sup> en-Nisâ 4/93.

<sup>52</sup> Büyükbaş, “İslam Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki”, 154.



*mü'minden mahrum bırakmıştır. Kim de mümin bir canı diriltirse, o da bütün insanları diriltmiş gibi olur. Yani, herkesin ona teşekkür etmesi gerekir.”<sup>53</sup>*

İslam dininin zarûriyyâtın beş temel esasından biri olan canın korunmasına bu denli önem vermesinin sebebi diğer dört unsurun gerçekleşebilmesi için gerekli konumda olmasıdır. Din insanı muhatap alan, onu değerli kılan ve ona halifelik gibi önemli bir görevi layık gören bir olgudur. Dolayısıyla akıl, mal, nesil ve dinin korunabilmesi için öncelikle canın muhafaza edilmesi gerekmektedir.

## **2. Ötenazi (Ölme Hakkı)**

İlk olarak İngiliz filozof Francis Bacon (öl.1626) tarafından kullanıldığı belirtilen ötenazi kavramı Türkçede “güzel ölüm”, “iyi ölüm”, “kolay, rahat ölüm”, “ızdırapsız, tabi ölüm”, “tatlı ve acısız ölüm” anlamlarına gelmektedir.<sup>54</sup> Latince güzel, iyi anlamına gelen “eu” ve ölüm anlamındaki “tanadium” kelimelerinden türeyen kavramın tanımı “iyileşemeyeceği kesin ve dayanılmaz acıları, ölümüne kadar süreceği tıbben benimsenmiş olan, durumu yakınları ile kendisi tarafından bilinen, zihinsel yeterliliği bulunan bir hastanın hukuken geçerli bir rıza beyanı vermesi sonucunda acısız bir biçimde hekim tarafından tıbbi yardımın kesilmesi veya tıbbi yollarla ölümün gerçekleştirilmesi yoluyla yaşamının sonlandırılması” şeklindedir.<sup>55</sup>

Ötenazi, yapılış şekillerine göre aktif ve pasif ötenazi olarak ikiye ayrılır. Pasif ötenazi, kişinin yaşamına devam etmesi için gerekli olan tedaviyi sunmayarak gerçekleşirken aktif ötenazi, hastanın ölümüne sebep olacak dozda ilacın hastaya enjekte edilmesiyle gerçekleşir.<sup>56</sup> Hastanın izni olup olamamasına göre de belli ayrımlara tabi tutulan ötenazi, istemli ve istem dışı olmak üzere iki kısımda incelenir. İstemli ötenazide hasta ölümü kendisi tercih ederken istem dışı ötenazide ölüm başkalarının hasta hakkındaki tercihidir. Bu kişiler hastanın kanuni temsilcileri ya da doktorlar olabilmektedir.<sup>57</sup>

Ötenazide kim tercihte bulunursa bulunsun, ne amaçla olursa olsun bir yaşamın son bulması söz konusu olduğundan konunun meşruiyeti farklı mecralarca tartışılmıştır. Orta Çağ'da hoş karşılanmayan ve Kilise tarafından da yasaklanan bu eylemlere sert yaptırımlar

<sup>53</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l Kur'an*, 6/179.

<sup>54</sup> Oğuzhan Tan-Ünal Yerlikaya, “Tıpla İlgili Problemler”, *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Galip Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 827.

<sup>55</sup> Esra Alan Akcan, “Ötanazi”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 71 / 1 (Temmuz 2013), 3-26.

<sup>56</sup> Necati Sümer, *Dinlerin İntihar Olgusuna Bakışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 4.

<sup>57</sup> Ali Kaya, “İslam Hukuku Açısından Ölümü Tercih Etmek: Ötenazi”, *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 52.

uygulanmış olsa da 19. yüzyılın sonlarına doğru bazı topluluklarca destek verilmeye başlanmıştır. Öyle ki ötenaziyi yasallaştıran öneriler ortaya konulmuştur.<sup>58</sup> Hukuk sistemleri önceleri suç kabul ettikleri ötenaziyi sonrasında hukuka uygun bir eylem olarak kabul etmeye başlamış ve bunun için bunu uygulayan sağlık personelinin cezasını hafifletmeye yönelik hukuk kaynakları bile oluşturulmuştur. 1960'lı yıllardan itibaren bazı Avrupa birliği ülkelerinde ve Amerika'da ötenazi oldukça yaygınlaşmıştır.<sup>59</sup>

## 2.1. İslam'ın Ötenaziye Bakışı

İslamiyet'e göre ölüm, yaşayan her canlı için kaçınılması mümkün olmayan bir hakikattir. İslam inanç esasları incelendiğinde hayatın bir sonunun olduğu ve insanoğlunu bekleyen mutlak son gerçekleşmeden önce bireyin dünya hayatının kıymetini bilmesi gerektiği belirtilir. Bu hususta Hz. Peygamber'in Müslümanlara birçok tavsiyesi mevcuttur. Örneğin O, bir hadisinde bazı şeyler gerçekleşmeden önce onların kıymetinin bilinmesi gerektiğini ümmetine tavsiye etmiş ve devamında; “*Ölümden önce hayatın kıymetini bil*”<sup>60</sup> diyerek hayatın önemine vurgu yapmıştır. Bilindiği üzere İslam'da insan hayatının devamlılığı her şeyin üzerinde tutulmuş ve insanı yaşatmaya büyük bir önem verilmiştir. Hatta bu durum mal varlıklarının, nesillerin ve zihinlerin korunmasından önce gelmiştir.<sup>61</sup> Bir başka rivayete göre Hz. Peygamber'in Hayber'de savaşta yaralanan ve yarasının verdiği acıya dayanamayıp hayatına son veren kimse hakkında “*O ateş ehliendir*”<sup>62</sup> buyurmuş ve intiharın kişiyi ateşe götüreceğini beyan etmiştir.

İslam dini, ötenaziyi intihar kapsamında değerlendirmiş olup “*Kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.*”<sup>63</sup> ayeti gereğince bu fiili haram saymıştır. Çünkü nasslara göre bireyin hiçbir şartta kendisine Allah tarafından emanet olarak verilen hayatını bitirme yetkisi ya da iradesi yoktur. Bu cümleden olarak İslam âlimlerinin intihar kapsamında değerlendirdikleri ayet ve hadislerin ayrılarının ötenazi için de geçerli olduğu söylenebilir. Ötenazide hastanın bizatihi kendisi ölmeyi ya da öldürülmeyi istemektedir. Bu durum tabii olarak İslam inancı gereği kabul edilemez bir durumdur.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> Sümer, *Dinlerin İntihar Olgusuna Bakışı*, 5.

<sup>59</sup> Kaya, “İslam Hukuku Açısından Ölümü Tercih Etmek: Ötenazi”, 53.

<sup>60</sup> Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu 's-Sahîh*, çev. Mehmed Sofuoğlu, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), “Rikak”, 3.

<sup>61</sup> Necati Sümer, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 171.

<sup>62</sup> Buhari, “Cihâd” 182.

<sup>63</sup> el-Mâide 5/32.

<sup>64</sup> Sümer, *Dinlerde İntihar*, 172.

İslam, bireyin yaşamını hak olmadığı halde sonlandırmayı kesinlikle yasak ve haram bir fiil olarak görmüştür. Kişi, kendisini öldürememesinin yanında başka biri tarafından da yaşamına son verilmesini isteyemez. Acılarla dolu bir hastalığın pençesinde olsa da ötenazi talep edemez.<sup>65</sup> Çünkü İslam’da başa gelen hastalık ve musibetlerin günahlara kefarete olacağı inancı hâkimdir. Bu nedenle ötenazi, İslam terminolojisinde Allah’ın yaratma, yaşatma ve öldürme hakkını gasp eden bir eylem olarak tanımlanmıştır. Burada gerek Kur’an’da gerekse hadis metinlerinde belirtildiği üzere haksız yere yaşamına son verilmesini yasakladığı bir kişinin öldürülmesi ve Allah’a ait olan bir hakkın ihlali söz konusudur.<sup>66</sup>

Ölümü gerçekleşmemiş bir hasta her ne kadar iyileşmesinden ümit kesilse de hukuki olarak ehliyet sahibi sayılmaktadır. Onun kendisi hakkında lehine ve aleyhine verdiği kararlar geçerlidir. Hz. Peygamber, acı ve sıkıntılardan dolayı ölümün temenni edilmesini doğru bulmadığını “Sizden biriniz kendisine (hastalık gibi) bir zarar isabet ettiğinden dolayı ölümü temenni etmesin! Mutlaka bir temennide bulunacaksa şöyle desin: Allah’ım! Yaşamak benim için hayırlı olduğu sürece beni yaşat, benim için ölüm hayırlı ise canımı al.”<sup>67</sup> buyurarak ifade etmiş ve temennisi bile yasak olan fiilin kendisinin büyük bir günah olduğunu anlamamızı istemiştir. Bu nedenle her ne kadar ehliyet sahibi olsa da İslam dini açısından çekilen acı ve elemelerin ağırlığı ne kadar büyük olursa olsun bireyin öldürülmeyi istemesini haklı gösterecek hiçbir meşru sebep yoktur.<sup>68</sup>

Aktif ötenazi hakkında verilen hüküm tedaviyi terk etmek anlamındaki pasif ötenazi için de geçerlidir. İslam bilginleri ister aktif ister pasif olsun kişiyi kendi rızası dâhilinde olsa bile acı çekmeden öldürmeyi, hayatına son vermek için enjeksiyon yapılmasını, yüksek miktarda tıbbi ilaçlar verilmesini kesinlikle caiz görmez.<sup>69</sup> Bu durumda örneğin, solunum cihazına bağlı hastanın yaşamı ne zamana kadar devam ederse etsin fişi çekilmemelidir. Çünkü dinimizde insan yaşamını sonlandıracak tasarrufta bulunma yetkisi kimseye tanınmamıştır. Aksi takdirde bu fiili işleyen kişi hem Allah’ın koymuş olduğu sınırları çiğnemiş hem de onun hükümlerine isyan etmiş olur. Üstelik günümüzde hızlı gelişen teknoloji imkanları dahilinde tıp ilminde her

---

<sup>65</sup> Hamdi Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı İntihar, Ötenazi ve Reenkarnasyon*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011), 88.

<sup>66</sup> Sümer, *Dinlerde İntihar*, 174.

<sup>67</sup> Zeynü’d-din Ahmed b. Ahmed b Abdi'l- Lâtîfi'z - Zebîdî, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, nşr. Kâmil Miras (Ankara: DİB Yayınları, 1980), “Kitâbu'l Merdâ”, 1916.

<sup>68</sup> Sümer, *Dinlerde İntihar*, 173.

<sup>69</sup> Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı İntihar*, 80.

an yeni bir tedavinin bulunması mümkündür. Bireylere düşen en önemli görev, hastanın bu durumu ağrısız, acısız, rahat bir şekilde atlatabilmesini sağlayacak tedbirler almaktır.<sup>70</sup>

### 3. Şehitlik

Sözlükte “şahit, tanık olmak”, “hazır bulunmak”, “tasdik etmek, onaylamak”, “hüküm vermek” gibi anlamlara gelen “ş-h-d” kökünden türeyen ve mastarı “şehadet” olan şehid kavramı<sup>71</sup> ölmekte olan kişiyi tanımlamaktadır. Böyle denmesinin sebebi meleklerin o kişi ölürken onun yanında bulunmalarından dolayıdır. Bu söylemin bir başka sebebi ise, kişilerin ölüm anında kendileri için hazırlanan nimetleri müşahede etmeleridir. Ya da bu kişilerin ruhları Allah katında hazır olduğundan dolayı bu şekilde isimlendirilmişlerdir.<sup>72</sup> İsfahanî'nin (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu tanımına diğer alimler de ilaveler yapmışlardır. Onlara göre şehit kavramının Allah yolunda öldürülen kişiye layık görülmesinin sebeplerinden bazıları da şunlardır: Melekler şehit olan kişinin yıkanması ve ruhunun cennete gitmesine tanıklık ederler, öyle ki onun cennete gitmesi Allah'ın ve meleklerin şahitlik edeceği bir olaydır. Şehit düştüğü toprağın kendisine şahitlik yapacağı düşünüldüğü ve Kur'an'ın ifadesine göre ölmeyen şehitlerin Allah'ın huzurunda diri ve yaşayan bir şahit gibi duracağı ifade edildiğinden dolayı bu kimselere şehit denilmiştir. Şehit olan kişinin kıyamet günü Hz. Peygamber ile geçmiş ümmetler için şahitlik yapması isteneceği de rivayetler arasındadır.<sup>73</sup> Konuyla alakalı Cürcânî'nin tanımı ise “herhangi bir diyet gerektirmeyecek şekilde haksız yere öldürülen, buluğa ermiş her temiz Müslüman” şeklindedir.<sup>74</sup>

Şehit kavramı başlarda her ne kadar Allah yolunda öldürülen kimseler için kullanılmış olsa da sonraları Hz. Peygamber'in hadislerinden hareketle anlamı genişletilmiş ve karın ağrısı, boğulma, yanma gibi afet ve hastalıklar sebebiyle ölen mü'minler de şehit kabul edilmiştir.<sup>75</sup>

Eski Yunan ve Roma gelenekleri ile Hint ve Çin kökenli dinlerde de kullanılan şehit kavramı “inanç ya da yüce bir amaç uğruna kişinin kahramanca kendi hayatına son vermesi anlamında dini bir intihar” olarak tanımlanır.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> Altıntaş, “İntihar ve Töre Cinayetlerini Önlemede Dinî İnançın Rolü”, 99-100.

<sup>71</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), “Şehadet”, 458-459.

<sup>72</sup> İsfahanî, *Müfredat*, 567.

<sup>73</sup> Hasan Kurt, “İslam İnançına Göre Şehitlik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2012), 193.

<sup>74</sup> Cürcânî, *Ta'rifat*, 131.

<sup>75</sup> Kurt, “İslam İnançına Göre Şehitlik”, 194.

<sup>76</sup> Kurt, “İslam İnançına Göre Şehitlik”, 194-195.

İslam dini şehitliği kutsal sayan ve ona önem atfeden bir dindir. Şehit Allah yolunda öldürülen kimsedir. Yüce Allah Kur'ân'da kendisi uğruna feda edilen canlar için pek çok nimetin müjdesini verir. Nitekim cihat anlayışı da dinimizin önem verdiği bir konudur. Vatan, millet, bayrak uğruna şehit olmak dinimizce o kadar paha biçilemez bir şeydir ki bunun mükafatı ancak gerçek dünyada şehitlere verilecektir. İslam dininin şehitliğe bakış açısını ayetlerle örneklendirmek konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olması bakımından önem arz etmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de şehitler hakkında zikredilen ayetlerden biri olan *“Allah yolunda öldürülenlere ölü demeyin. Aksine diridirler, ama siz fark etmezsiniz.”*<sup>77</sup> ayetinde yaşayan diğer insanların fark edemeyeceği bildirilen şey şehidin dirilik halidir. Alimlerden bazıları bu durumu şehitlerin erişecekleri ifade edilen rızıkların Allah katında ruhlarına sunulacağı şeklinde izah ederken bazıları da onların bu nimetlere kabirlerinde mazhar olacaklarını rızıktan kastın ise cennet nimetleri ve cennet kokusu olduğunu zikretmişlerdir. Ulemâ bu türden rivayetlerin caiz olduğu görüşündedir.<sup>78</sup> Aynı zamanda Kur'ân'da *“Andolsun ki Allah yolunda öldürülür veya ölürseniz biliniz ki Allah'tan gelecek bir bağışlama ve bir rahmet, onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.”*<sup>79</sup> buyrulurken Allah yolunda ölmenin dünyalık tüm menfaatlara erişmekten daha evla olduğu ifade edilerek Allah tarafından gelen rahmet ve bağışlamanın hiçbir şeye değişilmeyeceği açıkça zikredilmektedir. Ayet, siyak-sibak ilişkisi dahilinde incelendiğinde şehit olan kardeşleri hakkında *“Yanımızda olsalardı ne ölür ne de öldürülürlerdi!”*<sup>80</sup> diyenlerin muhatap alınarak onların içlerinde barındırdıkları bu sû-i zandan ötürü Allah tarafından içlerine bir gam ve keder konulacağı ifade edilmektedir. Onlarda hasıl olan bu iç yangının sebebinin öldürülen kardeşlerinin eriştiği makama erişememeleri olduğu ifade edilirken ayetin devamında ölümün Allah'ın elinde oluşuna dikkat çekilerek onların sözlerinin anlamsızlığı vurgulanmıştır. Aynı zamanda dinimizin değer verdiği cihat meselesinin önemini bir kez daha gözler önüne sererek Müslümanlar bundan nehy edilmektedir.<sup>81</sup>

## SONUÇ

Her ne kadar farklı tanımları bulunsa da kısaca kişinin kendi canına kıyması olarak bilinen ve toplumda oldukça fazla görülmeye başlanan intihar eyleminin altında yatan olası sebepler

<sup>77</sup> el-Bakara 2/154.

<sup>78</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Necdet Çağıl, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020) 1/562.

<sup>79</sup> Âl-i İmrân 3/157.

<sup>80</sup> Âl-i İmrân 3/156.

<sup>81</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1108.

üzerinde düşünöldüğü takdirde aslında hiç kimsenin basit sebeplerle bu fiile başvurmadığını görmekteyiz. Elbette ki intiharın sebeplerini farklı boyutlarıyla ele almak konunun nesnelligi açısından önemlidir. İntiharla ilgili filozofların farklı görüşlerine değinmek onun nasıl bir düşünce yapısından kaynaklanan karmaşık bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü bazı insanlara ve toplumlara göre meşru görölebilen bu fiil bazılarına göre asla meşru görölemez.

Dini açıdan da incelenmesine ihtiyaç duyulan intihar eyleminin İslam dininde lanetlenen bir eylem olduğu üzerinde önemle durup, bunun sebepleri ve sonuçları üzerinde konuşmak ve bunu yaparken temel bilgi kaynaklarından yararlanmak dinin intiharla nasıl bir düzlemde bulunduğunu gözler önüne sermiştir. İslam dini insanın cüz-i iradesine hiçbir şekilde müdahale olmadığını ancak bununla birlikte insanların yapmış olduğu her eylemden dolayı Allah'a karşı sorumlu olduğunu ifade eder. İnsanın fitratında yer alan ebediyet duygusu, buna ket vuran ve bir yok oluş olarak algılanan ölümden korkmasına neden olurken aynı zamanda dünyevileşmenin sebep olduğu maneviyattan uzaklaşma sebebiyle kişi yanlışa daha kolay meyiletmektedir. İslam dini işte tam bu noktada ahirete ve Allah'a imanın önemine değinerek kişinin bu dünyada karşılaşmış olduğu bütün zorlukların, adaletsizliklerin ve haksızlıkların mutlaka karşılığının olacağını, herhangi bir hastalık, üzüntü ya da problemle karşılaşan insanın sabredebilmesi için yapması gereken tek şeyin şüphesiz iman etmek olduğunu vurgular. Dinin intihar üzerindeki en temel etkisi bu olmakla beraber, bireye asıl alemleri hatırlaması için dünyanın geçiciliği üzerinde durup ona kendisinin sandığı her şeyin emanet olduğu bilincini aşılacaktır. Bu nedenle Yaraticının emaneti olan cana kıyma hakkı bulunmadığını idrak edebilen insan, mümine yaraşır davranışlar sergiler.

İnsanlar yaratılış amaçlarına uygun hareket ettikleri takdirde aslında intihara sebep olan birçok şeyi de bertaraf etmiş olacaklardır. İntiharın asıl sebeplerinden biri olan hayatı anlamlandırılmama problemi, inanan bir insan için problem olmaktan çıkmaktadır. Çünkü mü'min kendisinin yaratılış amacını bilip bu amaca hizmet ettiğinin farkında olarak yaşamını sürdürür. Başına gelen her türlü belayı da bu inanç sayesinde defetme gücünü kendisinde bulur. İntiharın altında milyonlarca problem yatıyor olabilir fakat bütün hepsinin temelinde eksik kalan bir iman, yanlışa yaşanılan bir din vardır.

## KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Şur'âni'l-Kerîm*. Kahire – Beyrut: y.y., 1364/1945.

Abdülcebbâr, Kadî. *Şerhu'l- Usûli'l- Hamse: Mu'tezilenin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Akcan, Esra Alan. "Ötanazi", *Journal of Istanbul University Law Faculty* 71 / 1 (Temmuz 2013), 3-26.

Altayyaş, Muhammed. *Varoluşsal Açından İslam İnancında Ölüm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Altıntaş, Ramazan. "İntihar ve Töre Cinayetlerini Önlemede Dinî İnancın Rolü", *İntihar ve Töre Cinayetleri Bağlamında Sosyal Sorunlar ve İslam*. İstanbul: DİB Yayınları, 2016.

Bilgin, Vejdi. *Sosyal Çözülme ve Din*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahîh*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.

Büyükbaş, Nazım. "İslam Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/34 (2013), 144-170.

Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Ta'rifat*, çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Durkheim, Emile. *İntihar*, çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınları, 2002.

Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallin*. çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1974.

Gölcük, Şerafettin. *Kur'an ve İnsan*. Konya: Esra Yayınları, 1996.

Heyet, (Fikret Karaman ve Arkadaşları), *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

İsfahânî, Rağîb. *Müfredati Elfazi'l- Kur'ân*. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1412/1992.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 13 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

Kalyoncu, Hamdi. *Ölümsüzlük İhtiyacı İntihar, Ötanazi ve Reenkarnasyon*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011.

Kaya, Ali. "İslam Hukuku Açısından Ölümü Tercih Etmek: Ötenazi", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 50-70.

Kılavuz, Ahmet Saim. *İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

*Kur'an Yolu*. Erişim 5 Temmuz 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Kurt, Hasan. "İslam İnancına Göre Şehitlik", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2012), 189-220.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. el-Câmiu li Ahkâmi'l Kur'an. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Önal, Recep. "İlahiyat Fakülteleri XII. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*. 6 / 1 (Ocak 2009), 165-178.

Peker, Hüseyin. "Suçlularda Dini Davranışlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 4 (Mayıs 1990), 93-123.

Râzî, Fahreddin. *Tefsirü'l-Fahrü-Razi*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981.

Stack, Steven "Dindarlık, Depresyon ve İntihar", çev. Talip Küçükcan. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 7-8 (2000), 75-83.

Sümer, Necati. *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötenazi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Sümer, Necati. *Dinlerin İntihar Olgusuna Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Tan, Oğuzhan – Yerlikaya, Ünal. "Tıpla İlgili Problemler", *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Galip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Topaloğlu, Bekir. "Âhiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 17 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyamet>

Yalçın, Mikdat. *İmân ve Ahlâkın Hayâtî Değerleri*. İstanbul: Umut Matbaası, 1997.

Yeşilyurt, Temel – Taşdelen, Mehmet. "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10 / 2 (Temmuz 2012), 55-68



Zebîdî, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b Abdi'l- Lâtîfi. *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. nşr. Kâmil Miras. Ankara: DİB Yayınları, 1980.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*, çev. Necdet Çağıl. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.