



# ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU

Editör: Doç. Dr. Serdar YAVUZ

## TAM METİN KİTABI

ASOSCONGRESS CONFERENCE PROCEEDINGS

### DİN BİLİMLERİ *Religious Sciences*

ISBN: 978-605-2132-10-4

III. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU DİN BİLİMLERİ TAM METİN  
KİTABI

ISBN: 978-605-2132-10-4

Yayın Yönetmeni  
Muhammet Özcan

Yayın Editörü  
Doç. Dr. Özcan BAYRAK

Kapak Tasarımı  
Bülent Polat

Erişime Açıldığı Tarih  
28.12.2017

Asos Yayınevi

1. baskı

Adres: Çaydaçıra Mah. Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 67/2-4/MERKEZ/ELAZIĞ

Telefon: 0530 473 23 00

Mail Adresi: asos@asosyayinlari.com

Web: www.asosyayinlari.com

Instagram: <https://www.instagram.com/asosyayinevi/>

Facebook: <https://www.facebook.com/asosyayinevi/>

Twitter: <https://twitter.com/Asosyayinevi>

Tam Metin kitabında yayınlanan tüm bildiriler Sobiad tarafından indekslenmiş, İntihal.net tarafından benzerlik denetiminden geçirilmiştir.





## Sempozyum Onursal Başkanı

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Rektörü  
Prof. Dr. Durmuş Deveci

## Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı

Prof. Dr. İbrahim Örnek

## Sempozyum Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. İsmail Bakan  
Prof. Dr. Mustafa Taşlıyan  
Prof. Dr. Seyhan TAŞ  
Doç. Dr. Hüseyin Ağır  
Doç. Dr. Özcan Bayrak  
Doç. Dr. Ömer Okan Fettahlıoğlu  
Doç. Dr. Ali Haluk Pınar  
Doç. Dr. Serdar Yavuz  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Günalan  
Yrd. Doç. Dr. Serkan Şahin  
Yrd. Doç. Dr. Gülferah Bozkaya  
Yrd. Doç. Dr. Enver GÜNAY  
Yrd. Doç. Dr. Tahir Çelikbağ  
Dr. Muhammet Zincirli  
Arş. Gör. Gül Aksoğan  
Arş. Gör. Sena Doğan  
Arş. Gör. Fedayi Yağar

## Sergi Küratörler

Prof. Dr. Hüseyin Elmas  
Yrd. Doç. Dr. Tahir Çelikbağ

## Sergi Jüri Kurulu

Prof. Dr. Gülden Araz Ay  
Prof. Dr. Mehmet Özkarcı  
Prof. Dr. Meliha Yılmaz  
Doç. Dr. Elif Şenel  
Doç. Dr. Fatih Başbuğ  
Doç. Dr. Mehmet Emin Kayserili  
Doç. Dr. Mutluhan Taş  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali Büyükparmaksız  
Yrd. Doç. Dr. Seyhan Mercan Kalaycı

## Bilim Kurulu

Prof.Dr. Abdulkadir Baharçiçek  
Prof.Dr. Abdullah Soysal  
Prof.Dr. Adnan Çelik  
Prof.Dr. Ahmet Aksın  
Prof.Dr. Ahmet Buran  
Prof.Dr. Ahmet Yatkın  
Prof.Dr. Aleksandra Vranes  
Prof.Dr. Ali Özdemir  
Prof.Dr. Ali Yılmaz Gündüz



*III. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 26-27-28 Ekim2017  
KAHRAMANMARAŞ*



Prof.Dr. Anaid Donabedian Inalco  
Prof.Dr. Bahri Ata  
Prof.Dr. Belkacem Boumahdi  
Prof.Dr. Belkıs Özkara  
Prof.Dr. Bünyamin Akdemir  
Prof.Dr. Canan Çetin  
Prof.Dr. Candalene J. McCombs  
Prof.Dr. Cemal Avcı  
Prof.Dr. Cemile Hesenzade  
Prof.Dr. Choi Han - Woo  
Prof.Dr. Cihan Işıkhhan  
Prof.Dr. Daoud Djefafla  
Prof.Dr. David Carr  
Prof.Dr. Elena Oganova  
Prof.Dr. Elif Yüksel Oktay  
Prof.Dr. Enver Töre  
Prof.Dr. Ercan Alkaya  
Prof.Dr. Erica H. Gilson  
Prof.Dr. Erol Asiltürk  
Prof.Dr. Eva Agnes Csato  
Prof.Dr. Flera Sayfulina  
Prof.Dr. Füsün Çınar Altıntaş  
Prof.Dr. Gıyasettin Arslan  
Prof.Dr. Gülay Budak  
Prof.Dr. Gwendolyn Alexander  
Prof.Dr. H. Birsen Hekimoglu-Örs  
Prof.Dr. Hacer Tor  
Prof.Dr. Hasan Tahsin Fendoğlu  
Prof.Dr. Hasan Tutar  
Prof.Dr. Himmet Karadal  
Prof.Dr. Hocine Boukara  
Prof.Dr. Işıl Uluçam Wegmann  
Prof.Dr. İ. Gülsel Sev  
Prof.Dr. İbrahim Kavaz  
Prof.Dr. İbrahim Solak  
Prof.Dr. İlhan Genç  
Prof.Dr. İsmail Bakan  
Prof.Dr. İsmail Bekçi  
Prof.Dr. İpek Deveci Karakoç  
Prof.Dr. Joachim Klose



*III. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 26-27-28 Ekim 2017  
KAHRAMANMARAŞ*



Prof.Dr. Kathleen Malu  
Prof.Dr. Kazuyuki Nagai  
Prof.Dr. Khalil Awda  
Prof.Dr. Kim Hyo Joung  
Prof.Dr. Liptai Kalman  
Prof.Dr. Ljiljana Markoviç  
Prof.Dr. Lubov Kopanitsya  
Prof.Dr. Mahmut Tekin  
Prof.Dr. Mehmet Akif Özdoğan  
Prof.Dr. M. Ali Kırman  
Prof.Dr. Mehmet Arslan  
Prof.Dr. Mehmet Dursun Erdem  
Prof.Dr. Mehmet Nuri Gömleksiz  
Prof.Dr. Mehmet Özkarcı  
Prof.Dr. Mehmet Tıraş  
Prof.Dr. Mohammed Hardan Ali  
Prof.Dr. Moheddin Bananeh  
Prof.Dr. Mukadder Boydak Ozan  
Prof.Dr. Mukadder Erkan  
Prof.Dr. Mustafa Arslan  
Prof.Dr. Mustafa Bulat  
Prof.Dr. Mustafa Çevik  
Prof.Dr. Mustafa Safran  
Prof.Dr. Mustafa Taşlıyan  
Prof.Dr. Nabeel Madallah Hamad Al-Obaidi  
Prof.Dr. Nadir İlhan  
Prof.Dr. Nassıra Hedjerassı  
Prof.Dr. Niyazi Can  
Prof.Dr. Orhan Çoban  
Prof.Dr. Orhan Doğan  
Prof.Dr. Olena Ivanovska  
Prof.Dr. Pınar Süral Özer  
Prof.Dr. Recep Dikici  
Prof.Dr. Roberto Veraldi  
Prof.Dr. Sabahat Bayrak Kök  
Prof.Dr. Semra Güney  
Prof.Dr. Sadettin Tombul  
Prof.Dr. Sedat Cereci  
Prof.Dr. Serap Çabuk  
Prof.Dr. Sevil Mehdiyeva



*III. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 26-27-28 Ekim 2017  
KAHRAMANMARAŞ*



Prof.Dr. Süleyman Cem Şaklanlı

Prof.Dr. Sven Tarp

Prof.Dr. Şevki Özgener

Prof.Dr. Tahir Akgemci

Prof.Dr. Tahir Balcı

Prof.Dr. Tarık Özcan

Prof.Dr. Tetsuya Sato

Prof.Dr. Viktoria Serzhanova

Prof.Dr. Woo Chan Duck

Prof.Dr. Zeynep Hatunoğlu

Doç.Dr. Ahmet Akkaya

Doç.Dr. Ahmet Kara

Doç.Dr. Altan Doğan

Doç.Dr. Ayşe Nazlı Ayyıldız Unnu

Doç.Dr. Besir Mustafayev

Doç.Dr. Beyhan Zabun

Doç.Dr. Beyhan Kanter

Doç.Dr. Bülent C. Tanrıtanır

Doç.Dr. Burçin Cevdet Çetinsöz

Doç.Dr. Cemal İyem

Doç.Dr. Cengiz Özmen

Doç.Dr. Duygu Kızıldağ

Doç.Dr. Dünder Alikılıç

Doç.Dr. Elmas Şahin

Doç.Dr. Emel Bahar

Doç.Dr. Emin Çelebi

Doç.Dr. Erdal Arlı

Doç.Dr. Elmira Memmedova Kekeç

Doç.Dr. Fadime Suata Alpaslan

Doç.Dr. Fatih Arslan

Doç.Dr. Fatih Kanter

Doç.Dr. Fatih Mehmet Öcal

Doç.Dr. Fatih Özek

Doç.Dr. Fatma Nur Yorgancılar

Doç.Dr. Ferit İzci

Doç.Dr. Funda Kızıler Emer

Doç.Dr. Gadir Bayramlı

Doç.Dr. Gulnara Kanbarova

Doç.Dr. Gül Kayalidere

Doç.Dr. Güldane Araz Ay



*III. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 26-27-28 Ekim2017  
KAHRAMANMARAŞ*



Doç.Dr. Güler Tozkoparan  
Doç.Dr. Halil Tokcan  
Doç.Dr. Haluk Pınar  
Doç.Dr. Hasan Güner Berkant  
Doç.Dr. Hatice Hicret Özkoç  
Doç.Dr. Hüseyin Köksal  
Doç.Dr. İbrahim Ethem Taş  
Doç.Dr. İbrahim Işıtan  
Doç.Dr. İrina Pokrovskaya  
Doç.Dr. İhsan Erdem Sofracı  
Doç.Dr. Kader Sürmeli  
Doç.Dr. Kemal Erol  
Doç.Dr. Kürşat Çelik  
Doç.Dr. Lübüv Çimpoeş  
Doç.Dr. Mahmut Yardımcıoğlu  
Doç.Dr. Lütfiye Özdemir  
Doç.Dr. Mary Beth Schaefer  
Doç.Dr. Muhittin Kapanşahin  
Doç.Dr. Murat Elmalı  
Doç.Dr. Mustafa Karabulut  
Doç.Dr. Mustafa Kısakürek  
Doç.Dr. Mustafa Şenel  
Doç.Dr. Mutlu Deveci  
Doç.Dr. Nazile Abdullazade  
Doç.Dr. Nazmi Özerol  
Doç.Dr. Nesrin Deliktaşlı  
Doç.Dr. Nevin Özdemir  
Doç.Dr. Nurullah Ulutaş  
Doç.Dr. Nusret Göksu  
Doç.Dr. Olca Sürgevil  
Doç.Dr. Onur Köksal  
Doç.Dr. Özcan Bayrak  
Doç.Dr. Özlem Demirel  
Doç.Dr. Salih Yeşil  
Doç.Dr. Sare Şengül  
Doç.Dr. Saffet Kartopu  
Doç.Dr. Sebahattin Devecioğlu  
Doç.Dr. Seçil Fettahlıoğlu  
Doç.Dr. Selçuk Balı  
Doç.Dr. Selahattin Kaymakçı



*III. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 26-27-28 Ekim 2017  
KAHRAMANMARAŞ*



Doç.Dr. Sibel Cengiz  
Doç.Dr. Sibel Kılıç  
Doç.Dr. Sibel Üst Erdem  
Doç.Dr. Şafak Kaypak  
Doç.Dr. Tuba Büyükbeşe  
Doç.Dr. Turan Akkoyun  
Doç.Dr. Tüksel Gögebakan  
Doç.Dr. Türkan Erdoğan  
Doç.Dr. Tudora Arnaut  
Doç.Dr. Ümran Türkyılmaz  
Doç.Dr. Ünal Taşkın  
Doç.Dr. Yegane Çağlayan  
Doç.Dr. Yılmaz Karadeniz  
Doç.Dr. Yusuf Şahin  
Doç.Dr. Yücel Ayrıçay  
Doç.Dr. Yücel Öksüz  
Doç.Dr. Zeki Coşkuner

Yrd.Doç.Dr. Adnan Altun  
Yrd.Doç.Dr. Ahmet Çiçekler  
Yrd.Doç.Dr. Ahmet Turan Sinan  
Yrd.Doç.Dr. Arif Selim Eren  
Yrd.Doç.Dr. Bahadır Köksalan  
Yrd.Doç.Dr. Bahar Öcal Apaydın  
Yrd.Doç.Dr. Banu Tanrıöver  
Yrd.Doç.Dr. Bekir Kayabaşı  
Yrd.Doç.Dr. Bengü Hırlak  
Yrd.Doç.Dr. Beyzade Nadir Çetin  
Yrd.Doç.Dr. Burcu Özge Özaslan Çalışkan  
Yrd.Doç.Dr. Dilek Pembece  
Yrd.Doç.Dr. Duygu Koçak  
Yrd.Doç.Dr. Ebru Onurlubaş  
Yrd.Doç.Dr. Evrim Mayatürk Akyol  
Yrd.Doç.Dr. Fadime Tosik Dinç  
Yrd.Doç.Dr. Fahri Kılıç  
Yrd.Doç.Dr. Fikret Birdişli  
Yrd.Doç.Dr. Gökçen Şahmaran Can  
Yrd.Doç.Dr. Gülsüm Vezir Oğuz  
Yrd.Doç.Dr. Hakan Yalap  
Yrd.Doç.Dr. Hikmet Maraşlı  
Yrd.Doç.Dr. Hüsametdin Karataş



*III. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 26-27-28 Ekim 2017  
KAHRAMANMARAŞ*





Yrd.Doç.Dr. İzzet Taşar  
Yrd.Doç.Dr. Kürşat Yusuf Aytac  
Yrd.Doç.Dr. Lütfi Alıcı  
Yrd.Doç.Dr. Mehmet Gürlek  
Yrd.Doç.Dr. Mehmet Yalçın Yılmaz  
Yrd.Doç.Dr. Mehmet Yılmaz  
Yrd.Doç.Dr. Mustafa Uğraş  
Yrd.Doç.Dr. Nurhodja Akbulaev  
Yrd.Doç.Dr. Ömer Tuğrul Kara  
Yrd.Doç.Dr. Özlem Yaşar Uğurlu  
Yrd.Doç.Dr. Sara Onur  
Yrd.Doç.Dr. Selcen Kök  
Yrd.Doç.Dr. Sezgin Demir  
Yrd.Doç.Dr. Suat Çapuk  
Yrd.Doç.Dr. Tahir Çelikbağ  
Yrd.Doç.Dr. Tarık Yazar  
Yrd.Doç.Dr. Türkan Askerova  
Yrd.Doç.Dr. Yeliz Mohan Bursalı

### **Sempozyum Sekreteryası**

Uzman  
Muhammet Özcan



*III. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 26-27-28 Ekim 2017  
KAHRAMANMARAŞ*



## İÇİNDEKİLER

KUR'AN AÇISINDAN İYİ DAVRANIŞIN TANIMI.....	3
İLAHİ VAHYİN AHLAKA KATKISI.....	21
İDEAL BİR DÜŞÜNÜR PORTRESİ: NURETTİN TOPÇU .....	37
TÜRKİYE'DE YAZILI BASININ DİN-SEKÜLERLEŞME İLİŞKİSİNE BAKIŞI .....	51
LİSANS EĞİTİMİNDE MATERYAL GELİŞTİRME: KLASİK MANTIK.....	67
KUŞEYRÎ'NİN NEFSLE MÜCAHEDE ANLAYIŞI.....	83
İBNÜ'L-HEYSEM'İN GÜZELLİK TASAVVURU: O ESTETİK FENOMENOLOJİNİN MÜJDECİSİ SAYILABİLİR Mİ? .....	93
İMÂM HÜSEYİN'İN ŞEHADETİ VE ŞEHADET MATEMLERİNİN HATIRLATTIĞI KUTLU DOĞUM PROĞRAMLARI .....	105
EŞ'ARÎLERİN NEDENSELLİK ANLAYIŞI ÜZERİNDEN EHL-İ HADİS'İN VARDIĞI SONUÇLAR .....	111
HZ. MUHAMMED'İN CAHİLİYE ARAPLARI ÜZERİNDEKİ EĞİTİM VE ÖĞRETİM METODU .....	127





## KUR'AN AÇISINDAN İYİ DAVRANIŞIN TANIMI

**Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ**

**Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**

### Öz

İnsan tabiatı gereği hayatını sürdürmek için mücadele eden ve bu yolda çeşitli davranışlar üreten bir varlıktır. Kuran insanı farklı niteliklerle tanımlarken onu olumlu ve olumsuz yönleriyle zikreder. Bunlar arasında insanın “acelecî”, “nankör”, “bencil” gibi menfi niteliklerinin karşısında “başkasını kendisine tercih eden”, “yetimi kollayan”, “malından mülkünden yardımda bulunan” gibi özellikleri sergileyenleri yüceltir. Kuran’ın insana yüklediği anlam alanının merkezinde “iyi” ve “kötü” ayrımı vardır. İyiler övülür, kötüler yerilir. Peki bu noktada iyiler kimlerdir ve iyilik nedir? Kuran Arapçada “bir” sözcüğü ile ifadesini bulan iyilik kavramını “hasene”, “maruf”, “salih amel” gibi kelimelerle ilişkilendirir/anar. Söz konusu kavramlar ise tamamen Allah’a iman zemininde yükselir. Bu sebeple seküler olarak iyi ve güzel görünen her şey İslam açısından öyle olmayabilir.

Bu bakımdan denilebilir ki, her yararlı ve güzel iş Kuran açısından “hasene” değildir. Tebliğimiz, iyi kavramının İslam teolojisindeki tanımı ve Kelam tarihinde ilgili tartışmaların değerlendirilmesi üzerine olacaktır. Böylece çevremizde şahit olduğumuz “İslam dinine mensup olmamasına rağmen iyilikte bulunan insanların ebedi kurtuluşu mümkün müdür?” Sorusunun tartışılmasında “iyilik” kavramının dini niteliği ele alınmış olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İyi, Kötü, Değer, Kur’an, İman, Niyet.

### Giriş

İnsan hangi inanca mensup olursa kendi inandığı doğrular uğrunda ve fitrî olarak iyilikler yapar ve bunların karşılığını bekler. İslam açısından iyiliklerin dünyadaki karşı gönül huzuru, ahretteki karşılığı ise cennettir. Ancak İslam dinine mensup olmayıp da iyilik ehli olan insanların yapıp etmeleri nasıl değerlendirilmelidir? Şüphesiz bu zor soru, uzunca bir araştırmanın konusudur. Ancak biz burada “iyilik” kavramının keyfiyeti Kur’an açısından nasıl değerlendirilmiştir, problemi ile ilgilenmekteyiz. Zira insan, her ne kadar “iyi” olduğunu kabul ederek birtakım davranışlarda bulunsada bunun ilahi kelam nezdinde de iyi ve makbul olduğu kesin değildir. Çalışmada yukarıda bahsedilen sorunun çözümüne katkı amacıyla, Kur’an açısından iyilik kavramının mahiyeti ele alınmış ve şu sorunsalın cevabı aranmıştır: İnsanlar nezdinden “iyi” olan şey dini bakımdan mutlak olarak “iyi” midir? Kur’an açısından iyi kavramının analiz edildiği bu çalışmada kelam ve tefsir kaynakları esas alınmıştır.

### 1. Kur’an’da Ahlakî Bağlam

Esasen her birimizde doğuştan gelen bir edep anlayışı vardır. Hangi şartlarda olursa olsun, şuurumuz yerinde olduğu müddetçe kendimiz ve başkasında bulunan fazileti anlar ve takdir ederiz. İyilere hayran olur, kötülerden nefret ederiz. Her birimiz, bazen nefsimize engel

olmadığımızda, içine düştüğümüz durumun mahcubiyetiyle, yaptığımızın edebe uymadığını biliriz. Ve içimizde, iyi duyguları çoğaltmak ve kötülükleri azaltmaya dair hep bir istek vardır. Kim kendisinin yalancı, sahtekâr ve alçak olmasını ister? İşte bu yüzden Kur'an tebliği az veya çok evrensel bir adalet ve zulüm, iyi ve kötü şuuruna dayanır. Herkeste bu duyguların doğuştan olduğu fikri, Kur'an'ın hitabını şekillendirir. Kur'an'da, insanlardan beklenen tutum ve davranışlar tanımlama ve açıklama sadedinde değil; peygamberler ve hikmet ehli kimseler tarafından muhataplarına öğüt/emir biçiminde konu edinilmiştir.<sup>1</sup> Söz konusu ilkelerin geçmiş milletlerde de aynıyla zikredilmesi, bunların zamanı ve mekânı aşan yapısına işaret etmekte, bu da ahlakın evrenselliğini teyit etmektedir. Kur'an ahlaki değerler arasında iyi olanı emreder, kötü olanı yasaklar ve böylece bir müjde ve uyarı görevi görür: "... O peygamber, onlara, uygun olanı emreder ve fenalıktan men eder, temiz şeyleri helal, murdar şeyleri haram kılar, onların ağır yüklerini indirir, zor tekliflerini hafifletir."<sup>2</sup>

Bunun örneğini İslam öncesi Arap toplumunda görmek mümkündür. İlahi kelamın indiği döneme, yedinci asır Arap topluma baktığımızda, onların büsbütün ahlaktan yoksun olduğunu söylemek mümkün değildir. Cahiliyede ahlak teriminin karşılığı olarak kullanılan "mürûe" (mürüvvet) kelimesi "koyu benlik" anlamı taşıyordu.<sup>3</sup> İslam, kan davası, tefecilik gibi kendisine aykırı olan uygulamaları kökten kaldırırken, cömertlik, cesaret, misafirperverlik, onur, vefa gibi mevcut bazı değerlerdeki sapmaları düzelterek onlara ilahi bir ölçü getirmiş ve kavramları yeniden ve olması gerektiği şekilde anlamlandırmıştır.<sup>4</sup> Bu bir bakıma, Kur'anî epistemolojinin ahlaka katkısıdır: "*Allah size bütün bunları açıklamak ve sizi sizden öncekilerin (doğru) hayat tarzlarına yönlendirmek, sizi affetmek istiyor. O bilgi sahibi ve hikmetli olandır*"<sup>5</sup> Böylece ilahi kelam, ahlak kurallarını normatif bir düzeyde tanzim ederek insan aklının ve fitratının potansiyel gücünü belirli bir yöne doğru sevk etmeye çalışır. Jean Paul Sartre'nin (1905- 1980) sözleriyle ifade edilen "Tanrı yoksa her şey serbesttir" retoriği, dinin ahlaka getirdiği normların önemini göstermektedir. Ahlaki yargılara temel teşkil edecek dini bir ölçüt olmadıktan sonra, aklın hangi yöne savrulacağını kimse bilemez.

Öte yandan Kur'an Allah, insan ve toplum ile ilgili üç ahlak kategorisinden bahseder. Allah'ın ahlakîliğini anlatan isim ve sıfatlar, insanın Allah'a karşı tutumunu anlatan kavramlar ve insanın toplumda diğer fertlerle münasebetini konu alan ilke ve kurallara ilişkin kavramlar ahlakın üç boyutunu oluşturur. Değer içerikli kavramların muhatapları ise tarih üstü bir hitap olarak tüm insanlara yöneliktir.<sup>6</sup>

Ahlakî kavramların ilki Allah'ın isim ve sıfatları ile birlikte fiilleridir. "Rahîm", "Kerîm", "Âdil", "Âlim" vs. isimler, Allah'ın sıfatlarını tasvir eder. Filhakika onun vasıflarını ihtiva eden, yansıtan ya da haber veren pek çok ismi vardır.<sup>7</sup> Bunun dışında Kur'an, bizim erdem ve fazilet olarak kabul ettiğimiz birçok sıfat ve fiili Allah'a izafe etmektedir. Allah'ın adil olanın yanında olması,<sup>8</sup> iyilere, Müslümanlara yardım etmesi,<sup>9</sup> sevmesi<sup>10</sup> vs. gibi olumlu niteliklerin yanı sıra;

<sup>1</sup> Lokman 31/13, 14, 16-19; A'râf 7/65, 68-9, 71, 73-4, 80-1; Neml 27/54-5; Felak, 113/1-5.

<sup>2</sup> A'râf 7/157.

<sup>3</sup> Çağrı, M. (2001) "İslam", *DİA İslam Ans.*, İstanbul, XXIII, 12-13.

<sup>4</sup> Cahiliye Araplarının değer anlayışı ve bunlara Kur'an'ın müdahalesi için bkz. Izutsu, T. (2010). *Kur'an'da dini ve ahlaki kavramlar.*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., s. 61, 99-181.

<sup>5</sup> Nisa, 4/26.

<sup>6</sup> el-Câbirî, M. Â. (2013). *Fehmü'l-Kur'an (I-III)*, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yay., C. II, s. 513-534.

<sup>7</sup> Haşr, 59/24.

<sup>8</sup> Nisa, 4/135.

olumsuz kabul ettiğimiz bazı hususları nefyetmiş olması da Allah'ın ahlakîliğini gösterir. Örneğin o zulmetmez,<sup>11</sup> kötülere, zalimleri sevmez<sup>12</sup> vs. İnsanî düzlemde tek tek bireylerin sıfatları farklı olduğu gibi, tek bir ferdin hayatında da inişler-çıkışlar görülebilir. Ama Allah'ın sıfatları ise zatında mükemmel şekilde tecelli eder. Bütün bu sıfatlar ima yoluyla, "Allah, hangi sıfatlara sahipse insan o niteliklere odaklanmalıdır" fikrini telkin eder.<sup>13</sup> Bu Kur'an'da altı binden fazla zikredilen Allah kavramının salt teorik düzeyde olmadığı, bilakis insanın pratik hayatına ışık tutacak bir gaye olduğunu göstermektedir.<sup>14</sup>

Kur'an'da ikinci grup ahlak kategorisi, insanın Allah'la olan ilişkisiyle alakalıdır. Allah'ın insana ahlakî davranması, dolaylı olarak insanın da ona öyle davranmasını gerektirir. İlahi emir ve yasaklara uygun hareket etmek dinin kendisidir. İman, İslam, takva vs. erdemler ile seyyie, haram gibi kötülüklerden kaçınmak ferdin ahlakını oluşturan kavramlardır.<sup>15</sup>

Üçüncü grup ise, toplumda fertler arası münasebetlerde gelişen sosyal ahlak düzenidir. İnfak, köle azat etmek, fakiri doyurmak, ahde vefa, hoşgörü ve şûrâ vs. hasletler sosyal ahlakın temel umdeleri olarak zikredilebilir.<sup>16</sup>

Öte yandan Kur'an'da ahlakî terimler, tamamen pratik şekilde zikredilmiştir. Sonraki dönemde İslam fakihlerince geliştirilen vacip, mendûp, caiz, mekruh ve haram kavramsallaştırması ve sistematığı Kur'an'da söz konusu değildir. Şüphesiz bunu, Kur'an'ın nüzul şekline ve insan fitratı ile vakıanın hakikatine uygun oluşuna bağlamak mümkündür. Bizim çok genel biçimde iyi-kötü, olumlu-olumsuz biçimde sınıflandırabileceğimiz kavramlar, sonraki dönemlerde beş hüküm çerçevesinde şekillenmiş; adalet ve doğruluk "vacip", cömertlik ve hoşgörü "mendûp", gıybet ve yalan "haram" şeklinde hükümlerle kavramsallaşmıştır.<sup>17</sup> Kur'an söz konusu hükümleri değil, bunlara esas teşkil eden emirleri, yasakları ve uyarıları ihtiva eder. Kur'an okuyan birisi eğitim almadan, kavram analizi ya da usul bilgisi olmadan ahlakî görevini anlayabilir.

Ahlakî ilkeler Kur'an'da genelde emir ve öğüt kalıplarıyla gelmiştir.<sup>18</sup> Vasiyet etmek, öğütlemek anlamındaki kullanımlar emir olarak kabul edilmiş ve hüküm buna dayandırılmıştır.<sup>19</sup> Ahlakî davranışların zikredildiği ayetler emir, tavsif ve beyan diliyle zikredilir. Emir tarzı olumlu ya da olumsuz içerikli olabilir.<sup>20</sup> Tavsif, bazen iyi (mümin, salih, muhsin, muttaki vb.) bazen de kötü (kâfir, münafık, müşrik, asi vb.) insanların özellikleri

<sup>9</sup> Al-i İmran, 3/123, 150; Enfâl, 8/17; Tevbe, 9/25; Mü'min, 40/51.

<sup>10</sup> Al-i İmran, 3/135; Mâide, 5/13; Hucurât, 49/9.

<sup>11</sup> Al-i İmran, 3/108; Mü'min, 40/31; Ahkâf, 46/19.

<sup>12</sup> Bakara, 2/190; Al-i İmran, 3/57.

<sup>13</sup> İzutsu, T. (2014). *Kur'an'da Tanrı ve insan*, çev. M. Kürşat Atalar, İstanbul: Pınar Yay. s. 339.

<sup>14</sup> Fazlurrahman, (2004). Kur'an'da Allah, evren ve insan, (*İslami Yenilenme, Makaleler II* içinde), Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 21.

<sup>15</sup> İzutsu. (2014)., s. 339-340; Fazlurrahman., (2004). Kur'an'ın bazı temel ahlaki kavramları, (*İslami Yenilenme, Makaleler I* içinde), Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 17-31.

<sup>16</sup> Câbirî, (2013). *Fehmü'l-Kur'an*, II, 520-529.

<sup>17</sup> Bkz. Öğüt, S. (1994). "ef'âl-i mükellefin" DİA İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C. X, s. 452.

<sup>18</sup> Kur'an'da geçen emir ve ibaha sıygalarının anlamına ilişkin bkz. Durmuş, Z. (2010) "Kur'an-ı Kerim'de İbaha İfade Eden Emir Sıygalarının Çeviri Problemi" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz, (2) ss. 1-21.

<sup>19</sup> Firuzâbâdî, (t.y.). *el-Kamusu'l-muhit* (I-IV), Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, C. IV, s. 454.

<sup>20</sup> Bakara, 2/45, 188, 195, 220, 224, 254, 267, 273, 283 ; Al-i İmran, 3/103-4; Nisa, 4/2, 32, 36, 58, 86, 92, 94; Mâide, 5/8, 33, 38; A'râf, 7/29, 31, 56; Enfâl, 8/47; Hûd, 11/112; İbrahim, 14/31; Nahl, 16/90-1, 94-5, 126; İsrâ, 17/22, 26, 39, 53; Tâhâ, 20/81, 131; Hac, 22/30; Nûr, 24/4, 22, 27-31, 33, 58, 60-1; Lokman, 31/15, 33; Ahzâb, 33/70, 59; Hucurât, 49/9-10; Mücadele, 58/9; Haşr, 59/19; Münafikûn, 63/9-10; Teğabun, 64/16; İnşirah, 94/5-8.

bağlamında belirlemektedir. Bunu özellikle cennet ve cehennemliklerin vasıflarını zikreden ayetlerde açıkça görmek mümkündür.<sup>21</sup> Beyan dili ise tanım içermeyen ama Allah'ın hoşlandığı ya da hoşlanmadığı tutum ve davranışların kimi zaman farz-haram, kimi zaman açıklama, kimi zaman da müjde ya da tehdit sadedinde betimlemeler olarak karşımıza çıktığı anlatımdır.<sup>22</sup> Buna ek olarak Kur'an'da, insanlardan beklenen ahlakî tutum ve davranışlar, peygamberler ve hikmet ehli kimseler tarafından muhataplarına öğüt/emir biçiminde konu edinilmiştir.<sup>23</sup> Söz konusu ilkelerin geçmiş milletlerde de aynıyla zikredilmesi, bunların zamanı ve mekânı aşan yapısına işaret etmekte, bu da ahlakın evrenselliğini teyit etmektedir. Mutlak ahlakî değerler nesilden nesile aktarılmakta ve bu da insanî tecrübeyi oluşturmaktadır.

Kur'an, kendinden önceki kitaplarda bildirilen ahlakî hakikatlere değer verir ve mensuplarını onlara uymaya davet eder. Nitekim bütün nebiler adaletin egemen olması için uğraşmışlardır. Hepsisi de Allah'a iman ve ibadet, helal kazanç ve salih amel için çaba göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in, *"Allah size iyiyi kötüyü, helali haramı açıkça bildirmek, sizi geçmiş peygamberler ve onlara uyan güzel insanların hayat tarzlarına yöneltmek ve günahlarınızı affetmek ister. Allah her şeyi bilir; her hükmü ve fîli mutlak isabetlidir."*<sup>24</sup> mealindeki çağrısı, ahlakî düsturların tarih üstü ve evrensel olduğunun delilidir.

Din, iman-küfür zıtlığında gerektiğinde savaşı ve çatışmayı emrecek kadar kesin bir tavır içerisindedir. Bu da ahlakî değerlerin belirlenmesinde inananlar için dinin merkezi oluşunun göstergesidir. Hiç sebep yokken bir insanı öldürmek kötü bir şeydir. Ama dinin emrettiği durumlarda bu davranış ile ilgili hüküm değişir. Bunu cihadın emredildiği ayetlerde görebiliriz: *"Kâfirlere karşı savaş size farz kılındı. Gerçi bu hoşunuza giden bir şey değildir. Ama şunu bilin ki hoşlanmadığınız bir şey sizin için iyi/ hayırlı olabilir; çok sevip arzu ettiğiniz bir şey de sizin için pekâlâ kötü/şerli olabilir. Allah sizin hakkınızda hayırlı olanı bilir, fakat siz bilemeyebilirsiniz."*<sup>25</sup> Bu durum şüphesiz Müslümanların savaşmak zorunda oldukları hallerde geçerli bir durumdur

Ahlakî fiiller geçmiş milletlere nasıl emredilmişse Müslümanlara da öyle emredilmiştir. Bunu bugün elimizde bulunan üç semavi kitaptaki ahlak konulu ayetlere bakarak anlamak mümkündür.<sup>26</sup> Nitekim Mûsâ'ya (as) bildirilen "On Emir" ile Yahudilik,<sup>27</sup> İsâ'nın (as) "Dağ Vaazı"ndaki<sup>28</sup> öğütleriyle Hıristiyanlık İslam'a paralel ahlak öğütleri içerirler. Sadece Hz. Peygamber değil, tüm peygamberler Allah'a ve ahirete iman ile ahlaka ve salih amele davet

<sup>21</sup> Al-i İmran, 3/75-6, 113-114, 134, 180; Nisa, 4/37; Mâide, 5/32, 42; Tevbe, 9/71; Ra'd, 13/20-3; Müminün, 23/1-11, 57-61; Furkan, 25/63-77; Kasas, 28/52-5; Rûm, 30/41; Şûrâ, 42/36-38; Hucurât, 49/13; Zâriyât, 51/15-19; Hadid, 57/23-4; Haşr 59/9; Mümtehine, 60/12; Kalem, 68/10-6; Meâric, 70/22-35; İnsan, 76/7-10; Fecr, 89/17-20.

<sup>22</sup> Bakara, 2/155-7, 182, 201-2, 215, 219, 225, 245,262-3, 270-2, ; Al-i İmran, 3/110; Nisa, 4/9, 38, 85, 93, 112, 114, 149; Mâide, 5/89-91; En'âm, 6/70-2, 151-153; A'râf, 7/33; Tevbe, 9/24; Yûnus, 10/7-8; Ra'd, 13/25; Hac, 22/60; Nûr, 24/4, 19, 23-4; Kasas, 28/60; Ahzâb, 33/35, 58; Fâtır, 35/10; Câsiye, 45/7-9; Hucurât, 49/15; Hadîd, 57/7, 18, 25; Mümtehine, 60/8; Saf, 61/2-3; Teğabun, 64/14, 17; Müzzemmil, 73/11-3; Müddessir, 74/11-4; Kıyâme, 75/20-1; Nâziât, 79/37-9; A'lâ, 87/16;-7; Beled, 90/5-18; Leyl, 92/5-11; Asr, 103/1-3; Humeze, 104/1-4; Mâün, 107/4-7.

<sup>23</sup> Lokman, 31/13, 14, 16-19; A'râf, 7/65, 68-9, 71, 73-4, 80-1; Neml, 27/54-5; Felak, 113/1-5.

<sup>24</sup> Nisâ 4/26.

<sup>25</sup> Bakara 2/236.

<sup>26</sup> Üç dinin ahlak öğretilerini, kutsal kitaplarda yer alan ayetler ışığında karşılaştırmalı değerlendirme için bkz. Draz, M. A. (1983). *Kur'an'ın anlaşılmasına doğru*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Mim Yay., s. 96-101.

<sup>27</sup> Kitabı Mukaddes Şirketi, (2014). *Kutsal Kitap*, Çev. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, Mısır'dan Çıkış, 21:12-36, Yasa'nın Tekrarı, 5:20.

<sup>28</sup> Matta 5:1-20.

yolunda mücadele etmişlerdir.<sup>29</sup> Son kez Hz. Peygamber'in diliyle insanlara tebliğ edilen ilahî kelâmın odağında yaratıcıya şartsız ve kayıtsız teslimiyet ve dosdoğru bir hayat anlayışı vardır. Bu hakikatin devamlı biçimde insanlara hatırlatılmış olması Hz. Muhammed'e birçok kez: “Senden önce gönderdiğimiz peygamberlere sor” çağrısıyla teyit edilmiştir.<sup>30</sup> Kur'an, tarihî süreçte kaybolmaya yüz tutmuş tevhit inancının yeniden doğması ve yeryüzüne ahlakın egemen olması için yüce yaratıcının son kez sözünü söylemiş olmasıdır. Tevhit, sadece Allah tarafından yaratılmış olmanın ve yalnızca Allah adına eylemde bulunmanın şuurudur.<sup>31</sup> İslam, “küçük ben”den sıyrılıp büyük ilim, irade ve kudret sahibine teslim olmanın ve böylece yaratıcı ile insanlık ailesine karşı sorumluluklar taşıma bilincidir. Adları farklı olan dinlerin ortak ruhu işte burada gizlidir. Kur'an'da vahyedildiği şekliyle İslam'ın evrenselliği, bir kavme ve tarihe has geleneklere bağlı olmayan hakikatiyle, İslamiyeti kabul eden herkes için kendi peygamberinin mesajına yeniden tanıklık etmeyi ifade eder.

## 2. Kur'an'da İyi ve Kötünün Keyfiyeti

Kur'an'da soyut kavramlar sisteminden bahsedemeyiz. Tarihin içerisinde tarihin öznesine nazil olmuş olan vahiy, bizatihi hayata müdahale niteliği taşıdığından, onda, entelektüel tanımlar ve kuramlar aramak gereksizdir. Çalışmamızın mihranını teşkil eden ahlak da bu kavramlar arasında yer alır. Ahlak, Kur'an'da soyut bir şekilde zikredilmemiştir. Kur'an, ahlakı betimleme ve ya da eylem bildirme yönüyle konu edinir ve tamamen pratik sonuç almaya matuf şekilde zikreder. “İyi” ya da “kötü” şeklinde kategorize edebileceğimiz davranışlar, farklı fiil ve isimler halinde Kur'an'da mevcuttur. Dinî bakış açısına göre, ahlak sistemi iman-küfür ikilemine dayanır. Allah'a iman, olumlu ahlakın nihai ölçütüdür. İman eden kimse, inancını soyut bir kabul olarak geri planda bırakamaz. Mümin canıyla malıyla iman hizmetinde çalışmalıdır.<sup>32</sup> Böylece din hem bir akide hem de itaat müessesidir.<sup>33</sup>

Dinde ahlakın yaptırım gücü, Allah ve ahiret inancına dayanır.<sup>34</sup> Mademki ahiret hayatı bu dünyadaki amellerle belirlenecektir, o halde bir insanın tutum ve davranışlarını “iyi” kılan temel unsur, onların dine uygun olup olmadığıdır. Allah'ın hoşnutluğuna uygun olan fiiller iyidir. Kur'an'ın ortaya koyduğu ahlaki sorumluluklar “iyilik yapma”, “Allah'ı düşünme”, “hemsinsine karşı merhametli olma” ve “adaletli olma” şeklinde özetlenebilir.<sup>35</sup> Eğer iyilik Allah'a kul olmaksa; kulluk, sorumlulukları yerine getirmek; kötülük ise sorumsuz davranmaktır. Tüm benliğini süflî arzulara, hevâ ve hevesine kurban eden kimse kulluk edememiş ve iyilerden (ebrâr) olamamış kimsedir. Allah, Dâvûd'a (as) hükümlanlık ve nebilik verdiği zaman “*Adaletle uy, heva ve hevesine uyma!*” diye emretmişti.<sup>36</sup> Denilebilir ki Allah'a uymak iyinin tarafında olmak, ego/nefse uymak ise kötünün yanında yer almaktır. Kur'an dilinde bu yolun veya çizginin adı “*sırât-i müstakîm*” dir.<sup>37</sup> Bu peygamberlerin, salihlerin ve takva sahibi insanların uyduğu, Allah tarafından belirlenmiş *en doğru yoldur*. Bu yola uymak,

<sup>29</sup> İbrâhim 14/30; Hicr 15/10 vd.

<sup>30</sup> Zuhrûf 43/45. Krş. Tâhâ 20/49 vd.

<sup>31</sup> Hayek, M. (2001). *Le Christ de L'Islam*, s. 276 (Garaudy, R. *Yaşayan İslam* adlı eserden naklen, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: Pinar Yay., 5. Basım s. 18.

<sup>32</sup> Saf 61/11.

<sup>33</sup> Draz, (1983), s. 90.

<sup>34</sup> Güler, İ. (2003). *İman-ahlak ilişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 112

<sup>35</sup> Güler, İ. (2013). *Kur'an'ın ahlak metafiziği*, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 9-22.

<sup>36</sup> Sâd 38/26.

<sup>37</sup> Fâtiha 1/6; Bakara 2/212; Âl-i İmrân 3/51; En'âm 6/87, 161 vd.



iyinin tarafında olmak ve sonunda ilahî rahmet, lütuf ve hoşnutluk ile cenneti elde etmek demektir.<sup>38</sup>

Kur'an'da iyinin bir diğer özelliği fitrat ölçüsünde hareket etmektir. Fıtratın gereklerini yerine getirmeye matuf her davranış iyilik sayılabilir.<sup>39</sup> İslam'ın ortaya koyduğu karakter ifrat ve tefritten uzak, katılık ve yumuşaklık arasında itidalden yanadır. Akıl, vicdan ve sağduyu fıtratın temellerini teşkil eder. İnsan aklını, şehvetini ve öfkesini mutedil bir şekilde kullanmalıdır. Bu noktada akıl, sağduyu ve vicdan ölçü olmaktan çıkar da zevk, arzu ve haz merkezi olursa, bu davranış ahlaki anlamda fitrata aykırı ve kötü olmuş olur.<sup>40</sup>

Esasen davranışlarda ifrat ve tefrit arasında bir yerde olma düşüncesi eleştirilebilir. Zira faziletlerde orta yolun olmadığı, Müslümanların en yüksek hayır seviyesi için mücadele etmesi gerektiğini savunulmuştur. Buna göre *“Vekezâlike ce’alnâkum ummeten vesetan”*<sup>41</sup> ayetinde *vesetan* orta ümmet anlamında değil, adaletli ümmet anlamına gelir. Nitekim Hz. Peygamber'e vasat sorulduğunda *“vasat adalettir”* demiştir.<sup>42</sup> Bu yüzden iyi davranışlarda orta seviye değil, en yükseği hedeflenmelidir.<sup>43</sup> Dolayısıyla itidal, iki uç arasında olmaktır. Ancak bu, fazilette itidal anlamına gelmemelidir. Zira faziletli davranışın sonu yoktur.

Esasen iyi ve kötü, bir anlamda güzel ahlak (*ahlak-ı hasene*) ve kötü ahlak (*ahlak-ı seyyie*) olarak tanımlanabilir. Nitekim Hz. Peygamber'e iyilik ve kötülüğün ne olduğu sorulduğunda *“İyilik güzel ahlaktan ibarettir. Kötülük ise seni rahatsız eden ve insanların bilmesini istemediğin şeydir.”*<sup>44</sup> şeklinde cevap vermiştir. Bu bir anlamda nihai değerlerin toplamının iyiliği ifade ettiği anlamına gelir. Rasulullah (sav) hadis-i şerifinde cennet ve cehenneme girme ölçüsünü iyi ve kötü işlerin toplamına odaklamıştır: *“İnsanların cennete girmesine en fazla etki edecek olan şey takva ve güzel ahlaktır. Cehenneme girmelerine neden olacak en büyük etken ise ağız ve cinsel organdır.”*<sup>45</sup> Güzel ahlakın yüceltildiği bir din olarak İslam, içinde Allah sevgisi olan iyiliğin her türlüşünü ahlakın kendisi olarak tanımlarken, günahı her insanın iç dünyasında bilebileceği bir gerçeklik olarak sunar.<sup>46</sup>

Kur'an'da iyilik kavramına tekabül eden kelimeler arasında en yaygın olanı şüphesiz “salih”tir. Bu kelime, faydalı, iyi, doğru, güzel, yanlış ve bozukluktan arınmış, barışçı, uyumlu gibi anlamlara gelir ve iman teriminin en güçlü semantik bağlamını ifade eder. Kur'an'da salih, “fâsî” (bozuk, düzensiz) ve “sû” (kötü, çirkin) kelimelerinin zıttı olup ve çoğunlukla iman, takva, tövbe, affetme, hidayet, ihsan, hayır kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır.<sup>47</sup> Salih, biri insana ad, diğeri de insanın fiillerine sıfat olmak iki yönlü kullanımı olan bir sözcüktür.

<sup>38</sup> Evkuran, M. (2013). *Ahlâk, kimlik ve hakikat*, Ankara: Araştırma Yay., s. 158.

<sup>39</sup> Dihlevî, Ş. V. (2003). *Hüccetü'l-bâlîğa* (I-II), Ankara: Yenişafak Yay., I, 223

<sup>40</sup> Güler, İ. (2003). *Kur'an'da ahlak metafiziği*, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 100.

<sup>41</sup> *“İşte böylece sizi vasat bir ümmet kıldık.”* Bakara 2/143. Ayette geçen *vesetan* kelimesi hayırlı, adil, dengeli, orta namaz, faziletli gibi anlamlara gelir. Bkz. İbn Kesîr, (1997). *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azim*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Riyad: Dâru't-Tayyibe, C. I, s. 454; Râzî, F. (1981). *Tefsîrü'l-kebir*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, C. IV, s. 107-109.

<sup>42</sup> Mukatıl b. S. (2003). *Tefsîrü mukâtil b. Süleymân* (I-III), thk. Ahmed Ferid, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, C. I, s. 83

<sup>43</sup> el-Fâsî, A. M. (2014), *Mekâsidü's-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimu*, çev. Soner Duman-Osman Güman, İstanbul: Mana Yay., s. 225.

<sup>44</sup> Müslim, Birr 14, 15.

<sup>45</sup> Tirmizî, Birr 62.

<sup>46</sup> *“İyilik güzel ahlaktan ibarettir. Günah ise seni içten içe rahatsız eden ve kim- senin bilmesini istemediğin işlerdir.”* Müslim, Birr 14, 15; Tirmizî, Zühd 52.

<sup>47</sup> İsfehânî, R. (2010) *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytenî, Beyrut: Dâru'l-Mârife, s. 289.

Kur'an'da, "iyi, hayırlı iş, imana yaraşır amel ve davranış" anlamında doksan üç; "dinî/ahlaki bakımdan iyi davranışlara sahip kimse" anlamında otuz iki yerde geçmektedir.<sup>48</sup>

Âl-i İmran 3/114. ayette ise salih insanların özlü bir biçimde tarifini bulmak mümkündür. Buna göre salih, Allah'a ve ahiret gününe iman eden, iyiliği emredip, kötülükten nehyeden ve hayırlarda yarışan kimsedir. Bakara 2/83. ayet, bunu beş maddede özetler: Allah'tan başkasına kulluk etmemek, ana-babaya, yetimlere, yakınlarla ve yoksullara iyi (ihسان) davranmak, insanlarla güzel konuşmak, namaz kılmak ve zekatı vermek. Filhakika, "salih" kelimesinin semantik yapısında, insan ilişkilerinde gözetilmesi gereken adalet ve sevgi gibi unsurların seçkin bir yeri vardır. Örneğin Allah'a kulluk yapmakla yoksulların doyurulması neredeyse aynı düzeyde amellerdir. Dolayısıyla, salihlerden olmak dindar olmayı gerektiriyorsa, dindar olmak da Allah'a emir ve yasaklarına duyarlı olmak ve insanlara adalet ve sevgiyle yaklaşmakla mümkün olur.<sup>49</sup>

Kur'an'a göre iyiliğin adlarından birisi "birr" kavramıdır. Bu terim Kur'an'da takva, infak, ana-babaya saygı, adalet ve hakkaniyet ile iç içedir. Mâtürîdî, bu kavramı "Allah'a itaat" şeklinde anlamlandırmıştır. Ona göre kişinin kalbindeki Allah'a itaat duygusu ile yapılan bütün işler bir kapsamına girer.<sup>50</sup> İbn Manzûr (ö. 711/1311) buna doğruluk anlamını eklemiştir.<sup>51</sup> Râgıb el-İsfahanî (ö. 502/1108) sözcüğün "hayırlı bir işi sürekli olarak yapmak" manasına geldiğini, kavram olarak Allah'a nispet edilmesi durumunda "isabetli iş yapma"; kula nispet edilmesi halinde ise "itaatle hareket etme" anlamında olduğunu kaydetmiştir.<sup>52</sup> Nitekim Kur'an itaatte en yüksek örneği teşkil eden melekler için kullanmıştır: "Kirâmin berara".<sup>53</sup>

Kur'an'da yer alan olumlu ahlaki kavramlardan birisi "maruf"tur. Kelimenin aslı örftür. Cürcânî (ö. 816/1413) örfü "Akıl ve fitratın onayıyla insanların nezdinde kabul gören şeyler maruftur. Bu nitelikteki adetler meşruiyet kaynağıdır ve övgüye mazhurdur." şeklinde açıklamıştır.<sup>54</sup> Bu da kavramın olumlu yapısına vurgudur. Nitekim Beyzâvî de, Bakara 2/232. ayette geçen maruf kelimesini "Şeriatın kabul ettiği ve güzel gördüğü şeyler" şeklinde tefsir etmiş, Tevbe 9/112. ayette geçen marufu ise "iman ve taât" olarak açıklamıştır.<sup>55</sup> Dolayısıyla akıl ya da dinin iyi, güzel, yararlı gördüğü işler bu kapsamdadır. Örneğin adalet, hakkaniyet, ihسان, cömertlik, tatlı dil, geçimli olmak vs. bunlar arasında zikredilebilir. Olumsuz ama yaygın nitelikte olan adetler ise maruf değil münkerdir. Bunlar aklın iyi gördüğü ya da toplum nezdinde yaygın olan şeyler olmasına karşın maruf kapsamına dâhil edilemez.<sup>56</sup> Zira salim aklın ve sahih dinin söz konusu şeyi iyi, güzel ve yararlı kabul etmiş olması elzemdir.<sup>57</sup> Bu yüzden "Her yaygın olan ya da bilinen şey maruf değildir; ama her maruf yaygın ve bilinendir." denilebilir.

<sup>48</sup> Abdülbâkî, M.F. (1987). *el-Mu'cemu'l-müfehres*, Kahire: Dârü'l-Hadis, s. 410-412.

<sup>49</sup> İzutsu, T. (2010). *Kur'an'da dini ve ahlaki kavramlar.*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., s. 315.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, (2006), *Te'vilâtü'l-kur'an* (I-XVII), İstanbul: Mizan Yayınevi, I, 316.

<sup>51</sup> İbn Manzûr, (t.y.). *Lisanu'l-Arab* (LV), thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., Kâhîre: Dârü'l-Meârif, C. IV, s. 252.

<sup>52</sup> İsfahanî, (2010). s. 51.

<sup>53</sup> Abese 80/16.

<sup>54</sup> Cürcânî, S. Ş. (2013). *et-Tarifât*, thk. Muhammed Basel Uyun es-Sûd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye s. 152.

<sup>55</sup> Beyzâvî, N. (t.y.). *Envârü't-tenzil*, haz. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Beyrut: Dârü't-Türâsi'l-Arabi, C. I, s. 144 ve C. III, s. 99.

<sup>56</sup> İzutsu, (2010). s. 315-6.

<sup>57</sup> Elmalılı, M. Y. (1979). *Hak dini Kur'an dili*, İstanbul: Ensar Neşriyat, C. IV, s. 2357-8.

İslamiyet, Arapların birtakım uygulamalarını olumlu kabul ederek onları maruf statüsüyle meşru görmüş,<sup>58</sup> bu meyanda Hz. Peygamber kendisine biat eden Medinelilere marufa aykırı davranmama üzerine söz almış,<sup>59</sup> bazı adetleri münker kapsamında reddederek onları yasaklamıştır.<sup>60</sup> İslam, cahiliye döneminde övgüyle karşılanan, akl-ı selimin kabul edeceği birçok hükmü –olduğu gibi ya da iyileştirerek benimsemiş ve– sürdürmüştür.<sup>61</sup> Diyet, kasâme,<sup>62</sup> Arûbe,<sup>63</sup> Kabe'nin bir örtüyle örtülmesi bunlardan bazılarıdır. Buna karşın İslam zulüm, adaletsizlik ve haksızlık temelli uygulamaları kaldırmıştır.<sup>64</sup> Böylece iman bakımından şirke bulaşmış bir toplum olmasına karşın Mekkeli müşriklerin bazı müspet örf ve adetlerinin olduğu sabit olmaktadır. Kur'an kabileci ahlak terminolojisini yeni ahlak sistemine adapte etmiştir. Bu da tevhide ve ahlaka aykırı olmayan cahiliye örfünün İslam'da göz ardı edilmediğinin göstergesi olarak kabul edilebilir.<sup>65</sup>

Kur'an'da maruf kavramının olumlu zikredilmesi, dinî anlamda bir şeyin iyi-kötü ve helal-haram, zıtlığında yerinin belirlenmesini sağlayan delillerden birisinin örf olduğunu gösterir. Herhangi bir şey halk nezdinde insanlar için genel maslahata uygun görülüyorsa o Allah tarafından maksûd; örfî anlamda mefsedet tarafı ağır basıyorsa yasak görülmüştür. O halde farklı toplumlar arasında yer alan örfî-kültürel uygulamalarda ortalama halkın kanaati belirleyici olabilmektedir. Şu var ki, marufun belirleyici oluşu, ancak hakkında kesin ve belirleyici bir nas olmadığı durumlarda söz konusudur.<sup>66</sup> Örneğin bütün halk şarap içmeyi güzel ve normal görse de, Allah'ın alkollü içecekleri yasaklayan emri gereği şarap meşru ve maksûd olamaz. O halde burada bir nokta daha tebellür etmektedir: İnsanların davranışlarının iyi-kötü ya da helal-haram şeklinde kategorize edilmesinde uhrevi sonuç dikkate alınmalıdır.<sup>67</sup> Böylece din, iyi ve kötü tespitinde *örfî kabulü* ve aynı derece ve önemde *uhrevi menfaati* esas almakta ancak, insanda heva ve hevesin karar merci olmasını ve dolaylı olarak görece iyiyi reddetmektedir: “Eğer hakikat onların hevâ ve hevesine göre olsaydı, yer ve gök ve bunların arasında olanlar yıkılıp giderdi.”<sup>68</sup>

<sup>58</sup> Geniş değerlendirme için bkz. Tan, Z. (2011). Kur'an öncesi arap toplumunun örf ve adetlerini bilmenin Kur'an'ı anlamadaki rolü: kurban örneği II, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, Konya, ss. 143-85.

<sup>59</sup> Buhârî, İman 11.

<sup>60</sup> Hz. Peygamber, Abdullah b. Saib'e (öl. 70/689-90) “Cahiliye devrindeki ahlakımı İslam'da da muhafaza et. Misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyilikte bulun.” tavsiyesinde bulunmuştur. Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, III, 425

<sup>61</sup> Çağatay, N. (1957). *İslam'dan önce arap tarihi ve cahiliye çağı*, Ankara: AÜİF Yay., Öztürk, M. (2011). “Kur'an hükümlerinin tarihsel ve yerel bağlamı”, *Birey ve Toplum*, Güz, C. 1, sayı 2, ss. 43-104

<sup>62</sup> Kasâme: Arapça *kaseme* (yemin etmek) kökünden gelen ve faili meçhul cinayetlerde ceza ve mali sorumluluğu tespit amacıyla cinayetin işlendiği bölge in- sanlarının veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden fıkıh terimidir. Bardakoğlu, A. “Kasâme” *DİA*, İstanbul 2001, C. XXIV, s. 528.

<sup>63</sup> Arûbe: Arapların İslam'dan önce Cuma gününe verdikleri özel önem ve bu günde yaptıkları sohbet ve irşat toplantısıdır. Cuma gününe daha önce verilen bu isim, hicretten sonra kullanılmamış ama o gün cahiliye Araplarının yaptığı uygulama Cuma Sûresinin inmesi ve Cuma namazıyla devam ettirilmiştir. Elmalılı, (1979). C. VI, s. 4975-4980. Hamidullah, M. (2013). *İslam müesseselerine giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yay., s. 53.

<sup>64</sup> Şakir, A. M. (1992). *Hükmü'c-câhiliyye*, y.y. Mektebetü's-Sünne, s. 25-46.

<sup>65</sup> Hasanova, S. (2009). Örf ve adet in islam hukuk düşüncesinde yeri ve hükümlerin değişmesi kapsamındaki tartışmalarda rolü, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14, s. 203-218

<sup>66</sup> Ebu Zehra, M. (1997). *İslam hukuku metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr Yay., 7. Baskı, s. 234.

<sup>67</sup> Şâtübî, (2003). *el-Muvâfakât* (I-IV), çev. Mehmed Erdoğan (*İslami ilimler metodolojisi*), İstanbul: İz Yayınları C. II, s.25-6, 37.

<sup>68</sup> Mü'minûn 23/71.

Kur'an'da ahlaki kavramlardan birisi de “hayr” kelimesidir. Hayır, şerrin zıttıdır. Yararlı, faziletli, dengeli olan ve aklın her daim kendisini tercih ettiği şey hayırdır.<sup>69</sup> Bu kelime Kur'an'da iki temel anlam içeriğine sahiptir. Birisi dünyevi hayır, diğeri ise uhrevi hayırdır. Hayır, Kur'an'da pek çok yerde mal/servet kelimesinin yerine kullanılmıştır ki, bu pasajlarda malvarlığı/ sevgisi, dünyevi hayır manasındadır. Vahyin mal sevgisini hayır olarak zikretmesinin nedeni, insan tabiatının dünya ve dünyaya ait şeylere olan düşkünlüğü ve her insanın buna sahip olma arzusudur.<sup>70</sup> Dolayısıyla mal-mülkün hayır olarak adlandırılması Allah'ın insan psikolojisiyle tekellümüdür. Hayrın ikinci anlam alanı, dinen değerli ya da yararlı olan şeyleri kapsar. Bu da kelimenin ahlak terimi oluşunu sağlar. Allah'ın lütuf ve ihsanı, vahiy, iman, imanının olumlu etkisi, salih amel gibi unsurlar farklı ayetlerde hayır kelimesiyle karşılanmıştır.<sup>71</sup>

Kur'an'da iyiliği ifade eden kavramlar arasında *hasen*, *ahsen*, *hasene* gibi aynı kökten gelen kelimeler vardır.<sup>72</sup> Kötülük anlamına gelen *seyyie*'nin zıttı olan bu kelimeler güzel, karlı, bereketli, ideal, mutluluk ve refah gibi olumlu anlam içeriğine sahiptir. İhsan, bu kök kelimenin zirvesini oluşturur. Birinin başkasına ihsan etmesi, ona hak ettiğinin üzerinde iyilikte bulunması demektir. Bu yüzden evladın ana-babaya muamelesi ancak ihsanla olmalıdır. Seyyie ise bunun tam tersi kötü ve üzüntü verici manasındadır. Dünya ve ahirette üzüntüye sebep olan her davranış kötüdür.<sup>73</sup> Ancak bu kavramlar ayetlerin bağlamlarına göre farklı manalar da taşıyabilir. Mesela Âl-i İmrân 3/120. ayette *hasene* Müslümanların birlik ve beraberliği, *seyyie* ise ayrılık ve (toplumsal) çözülme anlamına gelir.<sup>74</sup> Hûd 11/115. ayette iyiliklerin kötülükleri sileceği haber verilirken, *hasene* beş vakit namaz, *seyyie* ise küçük günahlar olarak tefsir edilmiştir.<sup>75</sup> Keza *seyyie* kelimesi Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) göre eğer Allah'a nispet edilirse musibet, bela ve imtihan manalarına gelir. Kula nispet edilirse günah, itaatsizlik anlamına gelir. Ehl-i Sünnette kötülüğün Allah'a nispeti yaratma, kula nispeti ise kesb (fiili yapma) açısındandır.<sup>76</sup> İhsan ise takva ve sabrın kendisinde zirveye ulaştığı müminin sıfatıdır. Müminde ihsan şuuru gönülden bağlılığın ve dindarlığın ifadesidir.<sup>77</sup>

Öte yandan yukarıda iyiliğe dair tüm kavramların zıttı kötülüğe işaret eder. Varlığın asli özelliği olan yetkinlik, mükemmellik ve güzellik iyiliği ifade ediyorsa, kötülük de bunun tersi olacaktır. Arapçada *sû*' ve *şerr* kavramlarına tekabül eden kötülük, kötü kişinin fiili olarak da anılır. Böylece kötülük, akıl ve din tarafından beğenilmeyen, kınanmayı hak eden ve hür irade açısından merdûd olan şeydir.<sup>78</sup> Kötülük, insanın fitratına aykırı hareket etmesi ve nefsinin arzularına boyun eğmesidir. Ayrıca kişinin dünya ve ahirette cezalandırılmasına neden olan her şey kötülük sınıfındadır.<sup>79</sup>

<sup>69</sup> İsfhânî, (2010). s. 167.

<sup>70</sup> Elmalılı, (1979). C. IX, s. 6021.

<sup>71</sup> Bkz. İzutsu (2010) s. 329-31.

<sup>72</sup> Bakara 2/201, 245; Nisâ 4/78; A'râf /168; İsrâ 17/53.

<sup>73</sup> İsfhânî, (2010). s. 253.

<sup>74</sup> İbnü'l-Cevzî, (1983), *Zâdü'l-mesîr (I-IX)*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Baskı, C. I, s. 448.

<sup>75</sup> Râzî, (1981). C. XVIII, s. 74-5; İbnü'l-Cevzî, (1983). C. IV, s. 169.

<sup>76</sup> Beyâzî, K. A. (2004) *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imam*, thk. Yusuf Abdurrezzak, Pakistan: Zemzem Publisher, s. 310.

<sup>77</sup> İzutsu, (2010). s. 337.

<sup>78</sup> el-Lâmişî, Ebû S. (1995). *Usûlü Fıkh*, thk. Abdulmecid Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâm, s. 66; Özdemir, M. (2014). *İslam düşüncesinde kötülük problemi*, İstanbul Kaknüs Yay., s. 13-15.

<sup>79</sup> Dihlevî, (2003). C. I, s. 223.

Kur'an'da kötülükler “neces” “ism”, “münker”, “bağy”, “fahşâ/ fâhişe”, “habîs”, “harâm”, “kubh”, “zenb”, “küfî”, “zulm”, “fisk”, “hatîe”, “cürm”, “cunâh”, “harac” gibi kavramlarla ifade edilir. Allah'ın yasaklanan davranışları zikrettiği ayetler, tanımlama içermez. Bunlar doğrudan yasaklanmak suretiyle ifade edilmiş ahlaki kötülüklerdir. Bütün bunların temel özelliği Allah inancından kopuk bir davranış tarzını ifade etmesidir. Bazen yerilen ahlaki davranışlar, peygamberlerin diliyle ortaya konulur. Lokman'ın (as) oğluna öğütleri bu çeşit bir bilgilendirme değildir. Bu kötülükler haddi aşma, ölçsüz olmak, çirkin olma, büyülenme, kişisel çıkar peşinde olma, zararlı iş yapma, suç niteliği taşıma, cezayı gerektirme, hak yeme, hata ile suç işleme cinsinden olabilir. Ancak ne olursa olsun kötülük iman değil küfrün niteliği olarak kabul edilir. Zira Kur'an'ın mümini tanımladığı tüm pasajlar olumlu vasıflardan bahsederken, bütün olumsuz nitelermeler mutlak küfür kavramı etrafında gelişir. İmanın etkisinin azaldığı durumlarda, insanın kötülüğe sapmasına neden olan acelecilik,<sup>80</sup> mala düşkünlük,<sup>81</sup> cimrilik,<sup>82</sup> nankörlük<sup>83</sup> ve cehalet gibi amiller harekete geçer ve iyiliğin yerine kötülük hüküm sürmeye başlar.<sup>84</sup>

### 3. İyiliğin Tespitinde İman Unsuru

İslam'da iyi, doğru, güzel gibi vasıflarla andığı ahlaki vasıflar, imanla ilişkilendirilmiştir. Kur'an'ın ahlak sistemine sinen ikilemin iman- küfür düalizmi olduğu ifade edilebilir.<sup>85</sup> Bazen bu zıtlık kâfir-muttaki,<sup>86</sup> Müslim-mücrim,<sup>87</sup> dalalet-hidayet<sup>88</sup> ve cennetlik-cehennemlik<sup>89</sup> şeklinde zikredilir. Yukarıda belirtilen olumlu davranışların adları salih, birr, hasene, tayyib vs. kavramlar sürekli bir biçimde imanla ilişkili iken; “zulm”, “rics”, “neces” gibi kelimeler de küfürle ilişkilidir. Müminlerin iyi davranışları salih amel, birr ve hasene ile adlandırılırken, kâfirlerin olumlu amelleri ise “habtu'l-amel” ifadesiyle, yani amelleri boşa gidecekler bağlamıyla ifade edilmiştir. Bu da olumlu davranışın mümine nispeti salih amel, hayırlı iş, hasene vs. derecesinde; kâfire nispeti ise nötr bir kelime olan *amel* yani salt davranış mahiyetinde olmasıdır. Bu durum, şüphesiz davranışların karşılığını etkileyen bir kavramsallaştırmadır

Kur'an'da iman-amel yakınlığını en dikkat çekici biçimde beyan eden ayetlerden birisinin Hûd 11/46. ayet olduğunu söyleyebiliriz. Bu ayette, Nûh'un (as) hak dine daveti karşısında oğlunun takındığı inkarcı tavır anlatılmakta ve iman karşısı tutum “gayr-i salih amel” şeklinde zikredilmektedir. Kur'an'da iman ve salih amelin sık sık birlikte zikredilmesi, bu iki unsuru

<sup>80</sup> Enbiyâ 21/37.

<sup>81</sup> Âl-i İmrân 3/14.

<sup>82</sup> Nisâ 4/128.

<sup>83</sup> İbrâhim 14/34.

<sup>84</sup> Güler, (2003). *İman*. s.100-1

<sup>85</sup> “... Kiminiz kâfir, kiminiz mümindir. Allah yapmakta olduğunuz şeyleri gören- dir.” Teğâbun 64/2; “Onlar ki inkar ettiler (küfrettiler) ve Allah'ın yolundan alı- koydular. Allah da onların amellerini gidermiş ve boşa çıkarmıştır. İman edip (âmenû) salih amellerde bulunan ve Muhammed'e indirilene iman edenlerin Al- lah kötülüklerini örtüp, hatalarını ıslah edecektir. Şüphesiz kâfirler batıla, mü- minler hakka uymuşlardır.” Muhammed 47/1-3

<sup>86</sup> Hâkka 69/48-51.

<sup>87</sup> Kâlem 68/35.

<sup>88</sup> Necm 53/30.

<sup>89</sup> Haşr 59/20.

neredeys e özdeş kılmıştır. Bu husus, İslam kelam tarihinde iman-amel ilişkisi tartışmalarının temel argümanları arasında yer almıştır. Ankebût sûresinin 29/9. ayeti, salih kişiler arasında yer almayı iman ve salih amel sahibi olmaya bağlamaktadır. Kur'an'da salih amel hiçbir zaman kâfirlere nispet edilmez. Bu, Allah nezdinde kâfirlerin yaptıkları iyiliklerin salih amel statüsünde sayılmayacağına delil kabul edilebilir.<sup>90</sup>

Erdemli davranışların tanımlandığı ayetler arasında Bakara 2/177'e baktığımızda "birr" kavramı ile karşılaşırız: *"İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir."* İslam âmentüsünün kaynaklarından birisi olan bu ayetin iniş sebebinin müminlerin Ehl-i Kitap'la kıble tartışması olduğu rivayet edilmiştir. Allah, iyi davranışların ancak iman ve takva duygusuna dayandığı takdirde birr hükmünde olacağını beyan etmiştir.<sup>91</sup> Söz konusu ayette beş esasa (Allah, ahiret, melekler, kitaplar ve peygamberler) iman; infak, namaz ve zekat gibi amelî farzlar ve ahde vefa ve sabır gibi ahlaki faziletlerin toplamının iyilik, dindarlık ve erdemlilik anlamına geldiği açıklanmıştır. Dolaylı olarak Kur'an'a göre iyi insan, iman ve ahlak ilişkisini başarılı bir şekilde kurabilen kimsedir. Aynı sûrenin 189. ayetinde ise "birr" kavramı ile dindarlığın mahiyetine açıklama getirilmiş; iyiliğin bozuk şekillere hapsedilmiş ibadetlerle değil, işlerini takva ile yapanlara ait olduğu beyan edilmiştir. Bu esasları tamamlayan ise *"Ben insanları ve cinleri bana ibadet/kulluk etsinler diye yarattım."* mealindeki ayettir.<sup>92</sup> İnsanın varlık nedeninin yaratıcısına kul olmak olarak açıklandığı ayet, hayatı anlamlandırmada Allah merkezli bir zihniyetin inşasını istemektedir.

Öyleyse iyilik, O'na kul olmak, O'nunla ve O'nun yolunda olmak ve O'ndan uzaklaştıran şeylerden yüz çevirmektir. İslam hukuku açısından bu ayetler, varoluşun merkezinde olan şeyin Allah'ın hükmünü kabul etmek olduğunun ifadesidir.<sup>93</sup> Böylece birr kavramının iman ve amel boyutu olduğu anlaşılmaktadır. Birisi olmadan diğeri yeterli değildir. İtikad ve buna ek olarak farz ve nafileleri yerine getirme "birr" ehli olmanın ön koşullarıdır.

Kur'an'da hayır sadece mümin karakteri olarak zikredilir. Yapılan güzel bir işin hayır niteliği kazanması ancak imanla yapılmasına bağlıdır. Tıpkı birr ve salih kelimeleri gibi, Kur'an'da geçen tüm hayır işleri imanla ilişkilidir.<sup>94</sup> Esasen iman semantik olarak Allah ile kul arasındaki sevgi bağını, itimadı ve teslimiyeti ifade eder. İman, cennetin varoluşsal sebebidir. Cennet Allah'a inanmış ve bu uğurda dünya hayatında birtakım meşakkatlere katlanmış kimseler için

<sup>90</sup> Bkz. Abdülbâkî, (1987). s. 408-412 ve 483-88.

<sup>91</sup> Vahidi, (1994). *el-Vasit fi tefsiri'l-Kur'ani'l-mecid* (I-IV), thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd vd., Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, C. I, s. 261; İbn Kesir, (1997). C. I, s. 485; Ebû's-Suud, (t.y.). *Tefsirü Ebû's-Suud* (I-V), thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Riyad: Matbaatü's-Saâde, C. I, s. 305-6; Beyâzî, (2004). s. 54

<sup>92</sup> Zâriyât 51/55-7. Bu anlamdaki diğ er ayetler için bkz. Bakara 2/21 ve Tâhâ 20/123.

<sup>93</sup> Şâtbi, (2003). C. II, s. 169-170.

<sup>94</sup> İlgili ayetler için bkz. Abdülbâkî, (1987). S. 316-9.

yaratılmıştır.<sup>95</sup> Kur'an'da imanın, cennete girişin ön koşulu ve amelin değerli oluşunun zorunlu şartının olduğuna dair pek çok ayet vardır.<sup>96</sup>

İyi ve kötüyü Tanrının hoşnutluğu üzerine bina eden Kur'an ahlakının teosantrik olduğu belirtilmelidir. Bu sebeple bir mümin için hayata dair her şeyin Allah ile anlamlandırılması gerekir. Allah'a ve ahirete iman insanın bu dünyada hayatına yön vermesini sağlayan iki değerdir. Allah bunları Kur'an'da övgü ve yergi vesilesi kılmıştır. İman-küfür karşıtlığında imanın yanında olan Kur'an, ahlak sistemini iman üzerine kurmuştur. Bu iman ahireti tasdik etmekle ahlaki davranışlara etki eder. Kur'an'ın kıyamet, ahiret, diriliş, hesap, cennet ve cehennem kavramları etrafında oluşturduğu "ahirete iman" ilkesi, ahlak için etkin sebep niteliğindedir. Ahiret inancı, müşrikleri cehennem azabı ile korkutup cennete özendirirken; müminlere ise imanın tek başına yeterli olmadığı; takva, salih amel ve faziletli işler yapmak gibi ahlaki erdemlerin gerekli olduğunun ifadesidir.<sup>97</sup>

Amellerin değerinde, Sâni-i Bârî'nin imanı öncelemesi öylesine ya da sırf sayısal çokluğu sağlamaya matuf bir şey değildir. Yani Allah bir yerden oturmuş, iman edenlerin sayısının artmasını bekleyen ve bununla mutlu olan –hâşâ– bir kral değildir. Bilakis imanla amel arasında bir diyalektik vardır. İman amelle, amel de imanla değer kazanır. Mâmafih, arkasından salih davranışların gelmediği bir iman anlamlı olmayacağı gibi, imana yaslanmayan bir iyilik de uhrevi açıdan değerli olmayacaktır.<sup>98</sup>

İslam inancında iyilikler ve ibadetler üç nedenle yapılır. Birincisi cennet arzusu, ikincisi cehennem korkusu ve üçüncüsü Allah sevgisi ve hoşnutluğudur. Değer açısından en üstün olanı Allah sevgisi için yapılandır.<sup>99</sup> Cennet ve cehennem endişesi ile yapılan iyiliklerin de dinî ve ahlaki değeri vardır. Çünkü meşru hedefler uğruna çalışmak da meşrudur. Yüce yaratıcı, insanlara bu iki gerçeklikle hitap ediyor ve ödül olarak cennete girmeyi ve cehennemden kurtulmayı hedef gösteriyorsa, bu amaç uğruna gayret sarf etmek ahlaka uygundur. Ahlaka aykırı olan şey, meşru olan bir hedefe gayri meşru yolla ulaşma çabası ya da meşru olmayan bir amaca ulaşma gayretidir.

#### 4. İyi ve Kötüyü Belirlemede Niyet Faktörü

Niyet, bir şeyi kast etmek, hedeflemek, planlamak gibi manalara gelir.<sup>100</sup> İstilahî olarak "bir işi yapmak maksadıyla iradeyi amaçlanan hedefe yönlendirmek, bir şeyi elde etmek için kalben ve zihnen ona yönelmek ve bir gaye için işi yapma iradesi ortaya koymak" demektir.<sup>101</sup> Kur'an'da niyet kelimesine yakın anlam ifade eden terimler *irade* ve *ibtîğâ*'dır.<sup>102</sup> Niyet bir anlamda bilinçlilik hali ve beyandır. Herkes bir amaçla eylemde bulunur. İster doğru ister yanlış bir

<sup>95</sup> Şimdi bu insanlar/müminler sırf "İnadık, iman ettik." demekle kendi hâllerine bırakılacaklarını, dolayısıyla hiçbir sıkıntı ve zorlukla sınanmayacaklarını mı sanıyorlar?! Andolsun ki biz onlardan önceki kavimleri de [nice sıkıntılar ve zorluklarla] sınadık. Şimdi onlar da sınanacak ve böylece Allah, "iman ettik" sözünde kimin samimi, kimin samimiyetsiz ve yalancı olduğunu ortaya çıkaracak." Ankebût 29/2-3. Krş. Bakara 2/214.

<sup>96</sup> Bkz. Nisa 4/124; Mâide 5/65, 85, 119; Tâ-hâ 20/75, 112; Enbiyâ 21/94; Yâsîn 36/26; Saffât 37/62; Mü'min 40/8, 40; Zuhrûf 43/70,72; Fetih 48/5, 17; Tûr 52/25; Vâkıâ 56/89; Hadîd 57/12, 21; Mücadele 58/22; Tahrim 66/8; Hâkka 69/22.

<sup>97</sup> Câbirî, (2013). C. II, s. 533-4.

<sup>98</sup> Efendî, M. S. (1981). *Mevkîfî'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim*, Beyrut: Dârü İhyâi Fikri'l-Arabî, 2. Baskı, C. III, s. 70-1.

<sup>99</sup> Fecr 89/28-30. Krş. Tevbe 9/72.

<sup>100</sup> Fîrûzâbâdî, (t.y.) "Nevâ" C. IV, s. 450; Wensinck, A. J. "Niyet" İslam Ansiklopedisi, Eskişehir, 2001, MEB Yay., C. IX, s. 307.

<sup>101</sup> el-Muhâsibî, H. (2015). *Kalp hayatı*, haz. Abdülhakim Yüce, İstanbul: Işık Yay., 6. Baskı, s. 237.

<sup>102</sup> Bakara 2/207; Nisâ 4/114; Leyl 92/19-20.

gaye ile olsun her eylemin bir amacı, niyeti vardır. Bir işte hangi niyet varsa bilinç de o yönde demektir. Kur'an, insanlardan bilinçli ve akli yerinde iş yapmalarını ister. Bunlar olmadığı takdirde ibadetin bile değeri yoktur.<sup>103</sup> Ne ki burada sadece uyanık olma hali değil, tüm benliğiyle Allah'a teslim olma bilinci istenmiştir. Kur'an ahlak sisteminde "eylem" (amel) terimi, iyi yahut kötü herhangi bir işin kasıtlı olarak ihmalini kapsadığı gibi; doğru ya da yanlış her inancın bilinçli olarak dile getirilmesini de ihtiva eder.<sup>104</sup> Kısaca, insanın bilinçli olarak amaçladığı ve sözle yahut eylemle ifade ettiği her şey, niyetlidir ve o bilince göre karşılığını alır: "İnsana uğruna çaba gösterdiği dışında bir şey verilmeyecektir."<sup>105</sup>

Yapılan bir davranışı iyi, kötü ya da nötr kılan önemli bir amilin niyet olduğuna dair bir örnek hayvan kesim işlemidir. Akıl, eziyet vermeyen birine acı yaşatmanın ve kendisi için istemediği bir şeyi başkası için uygun görmeyen kötü olduğunu bilir. Buna rağmen İslam senede bir kez bayram ilan ettiği günlerde yüce yaratıcıya ve insanlara yakınlaşmak gayesiyle belirli şartları haiz hayvanlardan birinin boğazlanmasını emreder. Dindarların bu buyruğa uyarak hayvan kanı akıtmaları aklın temel ilkesine aykırı görünse de bir kimse Allah'ın emrine uyarak bu işlemi yapması ve elde ettiğinden yoksullara ikram etmesi ibadet hükmü taşır. Zira burada hayvan kesmede niyet Allah'ın hoşnutluğudur. Diğer taraftan bir kimse, sırf şiddet duygusuyla bir hayvanı öldürecek olsa bu dini bakımdan kötü bir iş olur ve buna haram hükmü verilir. Böylece yapılan iş aynı olmasına rağmen, onun iyi-kötü ayırımını belirleyen şey iman ve niyettir.

Niyet insanın iç dünyasından gelen oldukça güçlü bir iradi atılımdır. Görünen amaçlar ne kadar farklı olursa olsun insanın gerçek kastı derunî duygularda gizlidir. Ve gerçekte amele değer katan da odur. Hakiki niyetini örtmeye çalışan kimse, dışarıda olup bitenleri görmemek için gözünü yuman gibidir. Böyle birisi başını kuma gömen deve kuşu gibi aslında hiçbir şeyi değiştirmemiştir.<sup>106</sup> Dille ne ifade edilirse edilsin gerçekte geçerli olan kalpteki derin duygular ve bilinç halleridir. Allah'ın insan davranışlarında kıstas olarak alacağı nokta da budur. Bunu, Hz. Peygamber'in ahirette vuku bulacağını haber verdiği ilim adamı, şehit ve zengin üç kişinin sahte niyetle yaptıklarının boşa gideceğine dair hadis-i şerifinde görmek mümkündür.<sup>107</sup>

Öte yandan niyeti iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi tek tek her davranışın gayesi niteliğindeki niyet; ikincisi ise hayatın tümüne nüfuz eden niyettir. Böylece tikel/cüz'î ve tümel/külfî niyet şeklinde iki farklı bağlam ortaya çıkar. Burada Hz. Peygamber'in şu hadisini zikretmek gerekir: "Allah iyilik ve kötülükleri takdir edip yazdıktan sonra bunların iyi ve kötü oluşunu şöyle açıkladı: Kim bir iyilik yapmaya niyet eder de yapamazsa Allah ona tam bir iyilik sevabı yazar. Şayet niyet ettiğini gerçekleştirirse bunun karşılığında on katından yedi yüz misline kadar hatta daha fazlası bir sevaba kavuşur. Kim de bir kötülük yapmaya niyetlenir de bunu gerçekleştirmezse bu ona bir tam sevap kazandırır. Eğer niyetlendiği fenalığı gerçekleştirirse karşılığında bir günah elde eder."<sup>108</sup> Nebevî hadisten anlaşıldığına göre, iyilik ve kötülük denilen ahlaki değerler malum olup, sınırları belirlenmiştir. İnsanlar iyi ve kötü kategorisinden birisini yapmaya niyetlendiğinde tikel bir gaye ile hareket eder. Böylece irade

<sup>103</sup> "Ey Müminler sarhoşken namaza yaklaşmayın..." Nisa 4/43. Birgivi, M. (1976). *Bürhanü'l-müttakîn*, çev. Mustafa Cem'i, İstanbul: Hız Yay., s. 11-4; bkz. M. Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 144 (54. Dipnot).

<sup>104</sup> Esed, M. (1999). *Kur'an mesajı*, (I-III), İstanbul: İşaret Yay. C. III, s. 1084 (32. Dipnot).

<sup>105</sup> Necm 53/39.

<sup>106</sup> Draz, M. A. (2009). *Kur'an ahlakı*, çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İz Yay., İstanbul: İz Yay., 4. Baskı, s. 319.

<sup>107</sup> Müslim, İmâre 43.

<sup>108</sup> Buhârî, Rikâk 31, Tevhid 35; Müslim, İman 207, 259.



bazen iyi bazen de kötü yönde işletilmiş olur. Bununla birlikte tümel olarak iyiliği kendisine ilke edinmiş olanlar, her hangi bir kötülüğe niyetlendiklerinde bundan vazgeçecek bir motivasyona sahiptirler. Bunun en güçlü âmili imandır. İman, kötülük yapmaya güç yetmesine karşın bundan vazgeçmektir. Dinde bunun adı takvadır. İman ve takvanın insanın kişiliğine hükmeden hali küllî niyeti ifade eder. Kur'an'ın tümüne sinmiş olan duygu işte bu iyiliğe adanmışlık duygusudur. Kimisinde bu duygu vatan sevgisi, aile sevgisi, ödev sevgisi, ırk sevgisi, din ve ideoloji sevgisi gibi başka saiklerle oluşabilir. Böylece kalbe hükmeden ve adına tümel niyet dediğimiz şey de bunlardan birisine hasredilebilir.

Din dilinde sırf Allah rızası (li veçhillah) ile yapılan işler salih amel niteliğinde olup, bunun karşısında içgüdüsel olarak mal-mülk, şehvet vs. çeşitli maddî hevesler uğruna yapılan işler vardır. İyi niyetin zıttı işte burada, “ibâdetü'l-hevâ”<sup>109</sup> (körü körüne eğilim ve nefesine esir olma) şeklinde kavramsallaşır.<sup>110</sup> İyi bir amel salih bir niyetle olmazsa boşa gidebilir. Temel ihtiyaçların görülmesi niyet şartına bağlı değilse de, iradi davranışların değer kazanması mutlak olarak niyeti gerektirir. İyi bir niyet işe öncülük ettiğinde o iş yapılamazsa bile Allah nezdinde itibar taşır. Kötü bir niyeti terk etmek bile iyi bir fiili ifade eder.<sup>111</sup> Böylece niyet, ihlasla çok yakın bir kavramdır.<sup>112</sup> İnsanın iç dünyasındaki hali ya da başka bir ifadeyle psikolojik durumunu ifade eden niyet, amellere değer katan ve onların karşılığını belirleyen bir halet-i ruhiye olarak görülebilir. Sorumluluk da bu tarz fiillerle doğar. Bilinç dışı (uyku, cınnet vs.), halde yapılan, baskı altında gerçekleştirilen ve bir hata ile ya da dış yönlendirme ile gerçekleştirilen eylemin ahlaki değeri ve sorumluluğu yoktur.

Amellerin sadece Allah rızası için yapılması emri İslam'ın tarih üstü ve evrensel ilkesidir: *“Hâlbuki onlara her türlü batıl inançtan arınmış olarak yalnız Allah'a yönelip yalnız O'na kulluk/ibadet etmeleri, namazı hakkıyla kılmaları, zekâtı vermeleri emredilmişti. Zaten hak din de buydu.”*<sup>113</sup> İyilik uğruna yapılan işlerin yaratıcıya has kılınması evrensel bir hakikat olarak tüm salih insanların temel özelliğidir. Şeytan yeryüzünde insanları aldatmak için uğraşacağına ant içtiğinde sadece Allah'a içten bağlanmış ve dini ona özgü kılmış kimseleri saptıramayacağını söylemiştir.<sup>114</sup>

Bir işin dini bakımdan iyi kategorisinde yer alması için o kimsenin iman sahibi olması ve yapılan davranışın güzel olması yeterli değildir. Bilakis bunlara eklenen bir ihlasın, yani en yüce gaye olan “li-vechillah (Allah için)” anlamındaki niyetin olması gereklidir. Yoksa işin/davranışın “iyi” olması değildir.<sup>115</sup> Başkasına yardım etmek gibi en ulvi bir iş, niyetinin salih olmamasından ötürü karşılıksız kalabilir. Buna dair en can alıcı örneklerden birisi minnet etme yasağı ile ilgili ayettir.<sup>116</sup> Velez ki kişiye yarar getirmiş olsun, Allah böylesi amelleri heba olmuş ve adeta serap gibi gerçekliği olmayan işler olarak nitelemektedir.<sup>117</sup>

<sup>109</sup> Furkân 25/43.

<sup>110</sup> Draz, (2009). s. 327.

<sup>111</sup> Buhârî, Rikâk 31.

<sup>112</sup> Wensinck, (2001). C. IX, s. 307.

<sup>113</sup> Beyyine, 98/5.

<sup>114</sup> Hicr 15/39-40.

<sup>115</sup> Birgivi, (1976). s. 77; Bircan, H. H. 2004/2) Teleolojik ve deontolojik açıdan “li-vechillâh” teriminin Kur'an'ın ahlak değerleriyle ilişkisi, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, s. 74

<sup>116</sup> Bakara 2/264.

<sup>117</sup> Furkan 25/23.

Mâtürîdî iman-niyet ilişkisini şöyle açıklamıştır: İman ve küfür, temelde bir kalp işidir. Davranışlar ise insanın bedeniyle gerçekleştirdiği işlerdir. Davranışların amacını belirleyen şey niyet ve kalbî yöneliştir. Kalbin meyli iman ya da küfür bağlamında olur. Dolayısıyla herhangi bir davranışın anlamı, insanın kalbî durumuyla doğrudan alakalıdır.<sup>118</sup> Bu sebeple samimi bir niyete dayanmayan iyiliklerin karşılıksız kalacağı Kur'an'da toprak-kaya-su metaforu ile dile getirilmiştir: “Gösteriş olsun diye yardım yapanların durumu tıpkı şuna benzer: Bir kaya parçası ve üzerinde birazcık toprak... Derken, o kayaya sağanak yağmur vurur; böylece üzerindeki toprak akıp gider ve geriye sadece çıplak bir taş kalır. İşte bunun gibi, gösteriş için yardım yapan kimseler de bu amellerinden hiçbir sevap elde edemezler. Allah kâfirleri/riyakârları umduklarına kavuşturmaz”<sup>119</sup>

Özetle iyilik, sadece olumlu birer faaliyet olarak değerli değildir. Gerçekte Allah'a iman ve onun sevgisini kazanma gayesine matuf olmayan davranışlar, getirisi kısa vadeli işlerdir. Başka varlığa tanrılık atfederek ya da gösteriş yaparak gerçekleştirilen işler fasit/bozuk niyeti ifade eder. İhlası emreden ayetlerden anlaşılın, amellerin özünde olması gereken iman, resmi din ve kayıtlanmış dindarlar topluluğunun imanı değil, saf Allah inancına sahip her müminin teslimiyetidir.

### Sonuç

Kur'an'da ahlak, teşvik ve uyarı bağlamında vahye konu olmuştur. Peygamberin uyarıcı ve müjdeci olması, insana bu sorumluluğunu hatırlatma sadedindedir. Vahyin ahlaka önemli bir katkısı ahlaki değerlerde oluşan anlam kaymasını düzeltmek ve onları tashih etmektir. Tarih, inanç konularında nasıl ki insanların inhirafına şahit olduysa, ahlaki kavramların muhtevasında da sapmalara tanık olmuştur. İslam'ın vefa, cömertlik, sadakat, cesaret gibi ahlaki değerleri cahiliye döneminin kabile merkezci yapısından alıp teosantrik (Allah merkezci) hale getirmesi bunun bir örneğidir.

Günümüzde egosantrik (bencil) ahlak anlayışı da Kur'an'ın bu ruhuna muhtaçtır. Bu çerçevede “iyi” kavramı Kur'an'la birlikte olması gereken çizgiye çekilmiştir. “Birr”, “hasen(e)”, “hayır”, “ihlas” gibi kavramlarla ete kemiğe bürünen iyi davranışlar “salih amel” kavramıyla ifade edilen pratik ahlaki oluşturur. Kur'an'da imanla ilişkilendirilen bu kavramların tüm bağlamları kutsalla ilişkilidir. Yani bir iyilik, iman ve ihlas duygusuyla gerçekleştirildiğinde salih amel seviyesine yükselir. Böylece davranışların keyfiyet itibarıyla Kur'an'ın öngördüğü normlara uygun olması koşulunu saklı tutarak, İslamiyet'te iyiliklerin iki temele dayanması gerektiği ortaya çıkar: İman ve niyet (ihlas). İman, Hz. Muhammed'in (sav) Allah'tan aldığı ve insanlara tebliğ ettiği bütün esaslara inanmaktır. Bu gerçeği kabul etmeyenlerin iyilikleri, ahirette ilahî yargıyı değiştirme gücüne sahip değildir. Çünkü Kur'an'da “iyi davranış” ancak Allah'ın rızasına uygun amelleri kapsar. Bunlar aynı zamanda insanların güzel ve yararlı gördüğü, kişisel ve toplumsal menfaate mebni tüm davranışları da ihtiva eder. Kur'an'ın nazarında böyle işler “salih, birr, hasen, hayır ve maruf” statüsündedir.

Allah'ı bilinçli bir şekilde inkar edenler ise tüm nimetlerin sahibi olan yüce yaratıcıya şükranda bulunmak ve O'na saygı göstermek gibi en önemli ahlak ilkesini çiğnemiş olmaktadır. Bu yüzden onların ahlakiliğinden söz edilemez. Allah'a iman, varlığı doğru okumak ve özünü

<sup>118</sup> Mâtürîdî, (2005). *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yay., s. 593.

<sup>119</sup> Bakara 2/264.

yaratıcıya teslim etmektir. Bir mümin için ahlakın merkezinde Allah vardır. Ancak bu anlayış kâfir için söz konusu değildir. Bu sebeple iki zihniyet birbirinden oldukça farklıdır. Müminin ahlak anlayışı Allah, ahiret, adalet ve merhamet odaklı iken, kâfirin değer bilinci benlik, mutluluk, huzur, makam, servet, şehvet, dünya, makam vs. konularda temerküz eder. Böyle bir ahlak herkese, her zaman, her yerde, her koşulda belirli bir standartta, sürekli, kalıcı, derinlikli ve davranış üreten karakterde olmayacaktır. İmana dayanmayan ahlakın standardı olmayacağından böyle kişiler aslen güvenilir değildir. Tıpkı peygamberler arasında ayırım yapanın imanı makbul olmadığı gibi, ahlaki davranışlar arasında ayırım yapan ve “işine geleni” yapan kimse “hayırlı iş” yapıyor değildir. Çünkü hayırlı iş, Allah’ın muradına uygun hareket etme çabasıdır.

Diğer taraftan, tüm insanların istifade ettiği elektriğin ve telefonun icadı, internet ağının kurulması, motorlu taşıtların imali, coğrafi keşifler işler, insanlar nezdinde iyi ve güzel olarak kabul edilebilir. Ne ki bunlar yüce yaratıcıyı inkar iradesine dayanıyorsa Kur’an açısından salih amel, hasene, ve hayır kapsamına dahil olamaz. Bütün iyilikler ve kötülükten sakınmalar, takva ve ihlas temelli duygularla birlikte olduğunda dinî anlam taşır ve insana ahiret ödülünü vaat eder. Kur’an’da iman ve cennet bağlamındaki ayetler, iman ve amel ilişkisinin zorunlu olduğuna delalet eder: “*Erkek olsun, kadın olsun; her kim mümin olarak iyi işler yaparsa, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.*”<sup>120</sup>

### Kaynakça

- Abdülbâkî, M.F. (1987). *el-Mu’cemu’l-müfehres*, Kahire: Dârü’l-Hadîs.
- Beyâzî, K. A. (2004) *İşârâtü’l-merâm min ibârâti’l-imam*, thk. Yusuf Abdurrezzak, Pakistan: Zemzem Publisher.
- Beyzâvî, N. (t.y.). *Envârü’t-Tenzil*, haz. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Beyrut: Dârü’t-Türâsi’l-Arabi.
- Birgivi, M. (1976). *Bürhanü’l-müttakîn*, çev. Mustafa Cem’i, İstanbul: Hız Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (2013). *et-Tarifât*, thk. Muhammed Basel Uyun es-Sûd, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Çağatay, N. (1957). *İslam’dan önce arap tarihi ve cahiliye çağı*, Ankara: AÜİF Yayınları.
- Çağrı, M. (2001) “İslam”, *DİA İslam Ans.*, İstanbul.
- Dihlevî, Ş. V. (2003). *Hüccetü’l-Bâliğa* (I-II), Ankara: Yenişafak Yayınları.
- Draz, M. A. (1983). *Kur’an’ın anlaşılmasına doğru*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Mim Yayınları.
- Durmuş, Z. (2010) “Kur’an-ı Kerim’de İbaha İfade Eden Emir Sıygalarının Çeviri Problemi” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz, (2).
- Ebu Zehra, M. (1997). *İslam hukuku metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınları., 7. Baskı.

<sup>120</sup> Nisa 4/124.

- Ebû's-Suud, (t.y.). *Tefsirü Ebû's-Suûd* (I-V), thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Riyad: Matbaatü's-Saâde,
- el-Câbirî, M. Â. (2013). *Fehmü'l-Kur'an* (I-III), Çev.: Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları.
- el-Fâsî, A. M. (2014), *Mekâsidü's-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimuhe*, çev. Soner Duman-Osman Güman, İstanbul: Mana Yayınları.
- el-Lâmişî, Ebû S. (1995). *Usûlü Fıkh*, thk. Abdulmecid Türkî, , Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâm.
- Elmalılı, M. Y. (1979). *Hak dini Kur'an dili*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- el-Muhâsibî, H. (2015). *Kalp hayatı*, haz. Abdulkhakim Yüce, İstanbul: Işık Yayınları., 6. Baskı.
- Esed, M. (1999). *Kur'an mesajı*, (I-III), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Evkuran, M. (2013). *Ahlâk, kimlik ve hakikat*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Fazlurrahman, (2004). Kur'an'da Allah, evren ve insan, (*İslami Yenilenme, Makaleler II* içinde), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kur'an'ın bazı temel ahlaki kavramları, (*İslami Yenilenme, Makaleler I* içinde), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Firuzâbâdî, (t.y.). *el-Kamusu'l-muhit* (I-IV), Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye..
- Güler, İ. (2003). *İman-ahlak ilişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- (2003). *Kur'an'da ahlak metafiziği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Hamidullah, M. (2013). *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hasanova, S. (2009). “Örf ve adetin islam hukuk düşüncesinde yeri ve hükümlerin değişmesi kapsamındaki tartışmalarda rolü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 14.
- Hayek, M. (2001). *Le Christ de L'Islam*, s. 276 (Garaudy, R. *Yaşayan İslam* adlı eserden naklen, çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Izutsu, T. (2010). *Kur'an'da dini ve ahlaki kavramlar.*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Izutsu,T. (2014). *Kur'an'da Tanrı ve insan*, çev. M. Kürşat Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları.
- İbn Kesîr, (1997). *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azim* (I-VIII), thk. Sâmi b. Muhammed es- Selâme, Riyad: Dârü't-Tayyibe.
- İbn Manzûr, (t.y.). *Lisanu'l-Arab* (LV), thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., Kâhire: Dârü'l-Meârif.
- İbnü'l-Cevzî, ( 1983), *Zâdü'l-mesîr* (I-IX), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Baskı.
- İsfehânî, R. (2010) *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytenî, Beyrut: Dârü'l-Mârife.
- Kitabı Mukaddes Şirketi, (2014). *Kutsal Kitap*, Çev. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.



Mâtürîdî, (2005). *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları

- *Te'vîlâtü'l-kur'an* (I-XVII), İstanbul: Mizan Yayınları.

Mukatil b. S. (2003). *Tefsîrû mukâtil b. Süleymân* (I-III), thk. Ahmed Ferid, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Öğüt, S. (1994). “ef'âl-i mükellefîn” DİA, İstanbul.

Özdemir, M. (2014). *İslam düşüncesinde kötülük problemi*, İstanbul Kaknüs Yayınları.

Öztürk, M. (2011). “Kur'an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı”, *Birey ve Toplum*, Güz, Malatya, C. 1, sayı 2.

Râzî, F. (1981). *Tefsîrû'l-Kebir* (I-XXXII), Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Şâtıbî, (2003). *el-Muvâfakât* (I-IV), çev. Mehmed Erdoğan (*İslami ilimler metodolojisi*), İstanbul: İz Yayınları.

Tan, Z. (2011). Kur'an öncesi arap toplumunun örf ve adetlerini bilmenin kur'an'ı anlamadaki rolü: kurban örneği I, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, Konya.

Vahîdî, (1994). *el-Vasît fî tefsîri'l-kur'âni'l-mecîd* (I-IV), thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Wensinck, A. J. “Niyet” İslam Ansiklopedisi, Eskişehir, 2001, MEB Yayınları.



## İLÂHÎ VAHYİN AHLAKA KATKISI

**Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ**

**Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**

### Öz

Ahlakın kaynağı konusu felsefe tarihinin temel tartışma konuları arasındadır. Teistik düşünceye göre din ve ahlak arasında zorunlu bir ilişki vardır ve ahlak dinden bağımsız düşünülemez. İslam dini özelinde de ahlak ve din ilişkisi esastır. İnsan davranışlarında dinden bağımsız hareket etmemelidir. Karşılığı Allah'tan beklenen davranışların bir değeri ve önemi vardır. Bununla birlikte Kur'an'a baktığımızda onun insan fitratına, aklına, tarihi tecrübesine yaptığı vurguları görürüz. Bunlar insanın erdemli bir varlık olabilmesi için donanımlı bir şekilde yaratıldığı ve tarihi birikiminin de buna katkı sağlayabileceği gerçeğini gösterir. Böylece insanın verili durumu ahlak için yeter sebep niteliğinde görünür. Peki bu durumda Tanrı neden tarihe müdahale etmiştir? Tanrı'nın insana vahyetmesinin ahlaka bir katkısı olmalıdır. Zira O hikmetsiz iş yapmaz. Öyleyse vahiy ve ahlak ilişkisinin çeşitli veçheleriyle temellendirilmesi ve din-ahlak zorunlu ilişkisinin ortaya konulması gerekir. Tebliğimizde ahlak için vahyin gerekliliği sorununu tartışacak ve bu ilişkinin nedenleri ile sonuçlarını irdeleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, Ahlak, Akıl, Fitrat, Kelam.

### Giriş

Ahlakın kaynağı ve onun her yerde genel geçer kurallar niteliğinde oluşu felsefede ve ilahiyatta tartışılan öncelikli konular arasındadır. Antik çağ felsefesinde ahlakın kaynağı olarak insan aklı, fitrat, vicdan, toplum gibi unsurlar öne çıkmış ve ahlakın gayesinin erdem, mutluluk, adalet, haz gibi şeyler olduğuna dair görüşler ortaya konulmuştur.<sup>1</sup>

İlahî kitaplara göre Tanrı, ahlakın kaynağı ve bir anlamda yürütücüsü; din, iyi ve kötünün nihai ölçütü ve belirleyicisidir.<sup>2</sup> Kaynağı ilahî kitaplara dayandığı için, inananların ahlak anlayışının "Dinî ahlak" statüsünde yer alabileceğini ve bu ahlakın temel özelliğinin normatif ve imperatif (buyurgan) olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden, Yahudilik, Hıristiyanlık veya İslamiyet'e mensup birisi için ahlaklı olmak, Tanrı'nın hoşnutluğunu dik-kate almakla eşdeğerdir. Her üç dinde de ahlak ve kutsal iç içedir. Bunlar bir anlamda ahlakın temellerini tespit etmede Tanrıyı merkeze almaktır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Weber, A. (1998). *Felsefe tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, s. 38; Öztürk, O. (2006). Ahlak olgusunun kaynağı nedir?, *Köprü dergisi*, sayı: 95, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=793>

<sup>2</sup> Ekvuran, M. (2013). *Ahlak, hakikat ve kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, s. 241; Bircan, H. H. (2004). Teleolojik ve deontolojik açıdan "li-vechillâh" teriminin kur'an'ın ahlak değerleriyle ilişkisi, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 67-70.

<sup>3</sup> Erdem, H. (1990). Dinî ahlak ve ilâhi dinlerden yahudilik, hıristiyanlık ve müslümanlıktaki bazı ahlâkî meselelere mukayeseli bir yaklaşım, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 227-8.

Kelam ilmine geldiğimizde ise “hüsün ve kubuh meselesi” şeklinde kavramsallaşan ahlakın kaynağı probleminde Eş’arî kelamcıları “Bir şey Allah emrettiği için iyidir.” görüşüyle Tanrı’yı merkeze almışlar; Mu’tezile “Bir şey aklen iyi olduğu için Allah onu emretmiştir.” diyerek akli esas almış; Mâtürîdî kelamcıları ise “Aklın yetersizliği onu vahyin desteğine muhtaç kılar.” teziyle hem vahiy hem de akla dayalı bir ahlaki epistemolojiyi savunmuşlardır.<sup>4</sup>

İlahî dinlerde ahlak kurallarının birbiriyle aynı nitelikte olması, Tanrı merkezli ahlak anlayışının evrensel ve tarih üstü olduğunu gösterir. Bu yüzden ahlaki değerlerin Kur’an nazarında objektif olduğunu söyleyebiliriz. Kur’an, ahlaki göreceliği (relativizm) ve bilinemezliği (agnostisizm) reddeder. Bu gerçek Hz. Peygamber’in dilinde “*Nerede olursan ol, Allah’a karşı gelmekten sakın...*”<sup>5</sup> kelimeleriyle ete kemiğe bürünür. Allah’ın renk, din, dil, tarih vs. ayırımı yapmaksızın “insan”ı ahlaki doğruyu görebilecek güçte yarattığını beyan etmiş olması, onda değer yargısının köklü bir temele dayandığı ve insan-değer diyalektiğinin evrensel olduğuna işaret eder.<sup>6</sup> Vahyin genel anlamda tüm insanlığa şamil olduğunu beyan eden ayetleri de bu bağlamda değerlendirebiliriz.<sup>7</sup>

Dini düşüncede böylesine merkezî bir konuma sahip olan ahlak, salt akılla tesis edilebilir mi? Vahyin ahlaka katkısı hangi boyuttadır? Söz konusu soruların cevabını aradığımız çalışmamızda, temelde Kur’an ayetleri ve klasik kelam ilminin kaynaklarından yararlandık. Literatürde din-ahlak ilişkisine dair çalışmalar, ele aldığımız problemi ilgilendirse de, makalemizin ana teması vahyin ahlaka katkısı ve ahlakın dini bilgi olmaksızın imkanı şeklindedir. Bu çalışma, kendilerine dini bilgi ulaşmamış kimselerin durumuna dair tartışmayı da ilgilendirmektedir.

### 1. Vahyin Olmadığı Yerde Ahlakın İmkânı

Ahlaklı bir birey olmada dinin olumlu etkisi tartışılmaz. Seküler dünya görüşüne sahip kimi insanlar başta olmak üzere, bazıları din-ahlak olumlu ilişkisini reddederek “Ahlaklı olmak için dine gerek yoktur veya ahlaklı bir birey olmanın dinle ilgisi yoktur.” görüşünü savunmuşlardır.<sup>8</sup> Özellikle Tanrı’nın varlığını reddeden ve her hangi bir dinin hakikatine inanmayanlar, ahlaki tamamen dinden ayrı kabul ederek, ahlaki ilkelerin kökeninin Tanrıdan bağımsız olduğunu

<sup>4</sup> İbn Fûrek, (1987), *Mücerred makâlâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Danyal Cimarya, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, s. 124-31; Sâbûnî, N. (1969). *el-Bidâye fi usûli’-d-din*, thk. Fethullah Huleyf, Mekke: el-Mektebetü’l- Felsefiyye, s. 149-51; Âmidî, S. (2004). *Ebkârü’l-efkâr fi usûli’-d-dîn* (I-V), thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dârü’l-Kütübi ve’l-Vesâiku’l-Kavmiyye, 2. Baskı, II, 117; İbnü’l-Mürtezâ, (1986). *Kitâbü’l-kalâid fi tashihi’l-akâid*, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, s. 91.

<sup>5</sup> Tirmizi, Birr 55.

<sup>6</sup> Özsoy, Ö. ve Güler, İ. (2003) *Konularına göre kur’an.*, İstanbul: Fecri Yay., s. 373.

<sup>7</sup> Al-i İmran, 3/138; En’âm 6/19; A’râf 7/158; İsrâ 17/9-10; Kehf 18/54; Furkân 25/1; Sâd 38/87; Kâlem 68/52; Müddessir 74/54. Ahlakın “Hıristiyan ahlakı”, “Konfüçyüs ahlakı”, “İslam ahlakı”, “ödev ahlakı”, “köle ahlakı”, “iş ahlakı” vs. terkiplerle bir kişinin, toplumun, sınıfın ya da kültür çevresinin inanç, değer, norm ve tasarımlar ağı olarak kavramsallaştığı müsellemler bir gerçektir. Dolayısıyla her bir tanımlamanın, adlandırmanın kendine göre dayanakları, temelleri ve sınırları vardır. Bu, ahlaki göreceliği savunanların elini güçlendirmektedir. Buna karşın “etik evrenselciliğin/objektivizmin” savunucularından Sokrates’e göre iyi, kötü, adalet, yalan gibi ahlaki kavramların zâtî özellikleri vardır. Yapılması gereken şey, bunların mutlak tanımlarını yapmak ve herkes için geçerli olan genel geçer ahlaki tesis etmektir. Bunun temeli de doğru bilgidir. Bkz. Doğan, Ö. (2010). *Etik ahlak felsefesi*, İstanbul: Say Yay., 2. Baskı, s. 23-27.

<sup>8</sup> Craig, W. L. (2013). Ateizmin teistik (tek tanrıcı) yaklaşımla eleştirisi, çev. Yaşar Ünal, *Kelam Araştırmaları*, 11:1, s. 556-574; Ç. Mustafa. (2008). Bir ateizm ahlakının imkânı üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1), s.97-108.

savunmuş ve “özerklik tezi (autonomy thesis)” denilebilecek bir görüşü ileri sürmüşlerdir.<sup>9</sup> Onlara göre iyi bir insan olmak için Tanrı’ya iman şart değildir.<sup>10</sup>

İnsanların ahlak ve davranışları, büyük ölçüde dinî inançlarıyla paralel ise de, bu onların her yönüyle inançları tarafından yönlendirildiği anlamına gelmez. Çağdaş ahlak filozofu Walter Sinnott Armstrong bunu şu ifadelerle dile getirir: Çoğu Hıristiyan, ateistlerin ahlaktan yoksun olduklarına inanır. Pek çok ateistin kötü ve korkunç suçlar işlediği doğrudur. Ancak bu, onların ateist olduklarından değil, insan olmalarından kaynaklanır. Zira kötü ateistler olduğu gibi iyileri de vardır. Tıpkı iyi ve kötü teistin olduğu gibi. Bu Hıristiyanlar için de diğer dinler için de geçerlidir. Sözelimi tarihte kitlesel ölümlere neden olan Cengiz Han (ö. 624/1227), Hülagü (ö. 663/1265), Hitler (1889-1945) vs. liderler, yaptıklarını inançlarından ötürü değil, siyasi ve ekonomik politikaları nedeniyle gerçekleştirmiş, mutlakiyetçi totaliter kimselerdi. Dolayısıyla onları kötü yapan dinî inançları değil, aslında karakter yapılarıdır. Buna karşın dünyada kendisini ateist olarak tanımlayan ve ahlaklı bir hayat mücadelesi veren pek çok insan vardır. Öyleyse insanların dinî tercihleri ile onların ortaya koydukları ahlak arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Tarihte birtakım inananlar başkaları tarafından şiddete maruz kalmışlarsa bu daha çok söz konusu inanca düşman olanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu yüzden ateizm değil *antiteizm* (din karşıtlığı) kötülenmelidir.<sup>11</sup>

Esasen aklın marifetullah başta olmak üzere, iyi ve kötüyü bilmede yetkin olduğu konusunda İslam âlimleri hemfikirdir. Böylece insanın varlık hakkında yargıda bulunması vahiyden bağımsız olarak mümkündür. Nitekim ahlaki konularda Mu’tezile ve Mâtürîdîlere göre akıl temyiz gücüne sahip bir öz olarak kabul edilmiştir. Ancak Eş’arîlere göre bu alanda iyi ve kötüyü ancak din belirler.<sup>12</sup> Kelam ilminde “Hüsün ve Kubuh” şeklinde kavramsallaşan bu sorunsal, din ve ahlak ilişkisini de yakından ilgilendirmektedir. Zira iyi-kötü, helal-haram, güzel-çirkin gibi kategorilerde hüküm verme noktasında aklın gücünü kabul etmek, din ahlak zorunlu ilişkisini reddetmek ve ahlakın vahiyden bağımsız olarak da yürütülebileceğini kabul etmek anlamına gelir.

Bu noktada ahlakın evrenselliği ve insanlık tecrübesinin değeri hususunda çağdaş düşünür İsmail Râcî el-Farukî’nin (1921- 1986) görüşlerine yer vermek istiyoruz. Her insanın doğuştan “Allah’ı tanıma ve O’nun iradesini, iyilik ve ahlakın gereği olarak idrak etme” kapasitesine vurgu yapan Farukî, doğuştan kutsalı idrak edebilme yeteneğine sahip olan insanın bu donanımına ek olarak tüm insanların paylaştığı bir ortak akıl (sensus communis) vardır, der. Buna rağmen insanların kutsalı farklı biçimlerde algılamaları yetiştirilme tarzı, kültürü ve dinî mirası nedeniyle. Her insanda bulunan dinî duygu (sensus numinis), Allah’ın ve O’nun ahlaki

<sup>9</sup> Peterson, M. vd. (2009). *Akl ve inanç*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay. 2. Baskı, 414.

<sup>10</sup> Armstrong, W. S. (2012). *Tanrısız ahlak*, çev. Atilla Tuysan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2. Basım, s. 117; Tinsel, A. (2000), Ahlak için dine ihtiyacımız var mı? *Birikim Dergisi*, Sayı: 137, <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/2518/ahlak-icin-dine-ihtiyacimiz-var-mi#.VtQXUWdf2M8>

<sup>11</sup> Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, 32-4; Paul, G. (2005). Cross-National correlations of quantifiably social health with popular religiosity and secularism in prosperous democracies, *Journal of Religion and Society*, 7, s. 1-17.

<sup>12</sup> Mâtürîdî, (2006), *Te’vilâtü’l-kur’an* (I-XVII), İstanbul: Mizan Yayınevi, V, 321; Nesefî, (1993). *Tabsîratü’l-edille* (I-II), Ankara: DİB Yayınları, II, 16; Pezdevî, (1988). *Ehl-i sünnet akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları, s. 132; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 117; Hillî, A. (1415). *El-Menâhicü’l-yakîn fi usûli’l-dîn.*, nşr. Yâkûb el-Caferî el-Merâğî, Kum: Merkezü’l-Dirâsât ve’l-Tahkîkât, 1-İslâmiyye, s. 357.



öğretisinin farkına varılmasını sağlar. Bu bağlamda tüm insanlar Allah katında eşit sorumluluğa sahiptirler. Bu nedenle bir kimse başkasını kendisiyle eşit görmelidir.”<sup>13</sup>

Bilişim çağında yaşadığımız şu dönemde, insanın ahlaki doğruları bilme sorunu olmadığını söylemek mümkündür. İnsanların en kolay elde ettikleri şey belki de bilgidir. Ne ki günümüz insanların genel probleminin ahlak olduğu üzerinde genel bir temayül var. Dindar olsun olmasın bu problem herkesi ilgilendirmektedir. Nitekim Türkiye’de kamuoyuna yanışan bir araştırmada muhataplara “dindar olmak ahlaklı olmayı gerektirir mi” şeklinde bir soru yöneltilmiş olması dikkat çekicidir. Din ve ahlak zorunlu ilişkisinin tartışıldığı şu dönemde insanın akıl ve fitratı ile ahlaklı bir birey olmasının imkanı, üzerinde durmaya değer bir husustur.

### 3. Akıl ve Fıtratın Ahlak İçin Yeterliliği

Akıl, fıtrat ve vicdandan kaynaklanan iyilik yapma, zorda kalınca doğaüstü bir varlığa dua etme, bir başarı elde ettiğinde buna teşekkür etme gibi hususlar, vahiy olmadan da bilinebilir mi? Esasen Kur’an’ın ahlak konularını ele alma biçimi, insanda değer bilincinin fıtrî olduğu tezini güçlendirmektedir. Zira Kur’an ahlaki kavramları tanımlama yoluyla değil, onları teşvik sadedinde konu edinir.<sup>14</sup> Kur’an’da ahlaki ilkeler genelde emir, öğüt ve genel geçer kural koyma biçiminde gelişir. Lokman’ın (as) evladına ahlaki değerleri öğretirken kullandığı evrensel, tarih dışı ve kararlı dil buna dair örneklerden birisidir. Böylece ahlakın temel unsurlarının her insanın zihninde ve kalbinde kodlandığı ifade edilebilir.<sup>15</sup> Kalam ilminde aklın iyi ve kötüyü temyiz etme gücüne ilişkin mezheplerin görüşleri ise şöyledir:

#### 3.1. Mu’tezile

Mu’tezileye göre varlığın ya da davranışların ahlakî hakikatlerinin ontolojik olduğu görüşü, ahlakî değerlerin tayinini Allah’ın emir ve yasaklarına değil, insanın kendisine yükler. Davranışların ahlaka uygunluğu noktasında vahyin fonksiyonu, fiillerin akılla anlaşılacak yönlerini su yüzüne çıkarmak, aklın idrakini aşan durumlarda beyan/açıklama yapmaktır.

Genel olarak eşyanın iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi vasıflarının zâtî olduğunu kabul eden Mu’tezile, hüsün ve kubuhun akılla bilinmesi gerektiğini iddia etmiştir.<sup>16</sup> Akıl, vahiy olmadan da iyiyi seçmenin, kötüden kaçınmanın gerektiğini bilecek yapıdadır. Vahiy, helak olacak ya da ödüllendirilecek kimselere delil mahiyetindedir.<sup>17</sup> Bununla birlikte hükümler aklî ve vahyî olarak ikiye ayrılır. Zorunlu ya da istidlâlî olarak bilinen hükümlerin vahye izafe edilmesine gerek yoktur. Ancak vahiy yoluyla bilinenler vahyî hükümlerdir. Mesela bazı hayvanların kurban edilmesi böyledir. Kâdî Abdülcebâr (415/1025) bunu şöyle açıklamaktadır: “*Nefsini zararlı olan şeyden uzaklaştırmanın vacip olduğunu her akıllı insan akıyla bilir. Yine vacibe götüren şey ile kötülükten alıkoyan şeyin kesinlikle vacip olduğu; vacipten alıkoyan ve kötülüğe götüren şeyin de kesinlikle kötü olduğu aynı şekilde bilinir. Ancak insan aklının faydalı ya da*

<sup>13</sup> Faruki, İ. R. (2014). *Niçin İslam*, İstanbul: Mahya Yay., s. 25-6.

<sup>14</sup> Bk. Ünverdi, M. (2014), Ahlakın epistemolojisi, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 7, Sayı 2.

<sup>15</sup> Şems 91/8: “*İnsana iyi veya kötüye meyletme kabiliyetini ilham ettik.*”

<sup>16</sup> Işık, K. (1967). *Mu’tezile’nin doğuşu ve kelâmî görüşleri*, AÜİF Yay. LXXVI, Ankara, s. 77.

<sup>17</sup> Şehristani, A. (2005). *el-Milel ve’n-nihal*, çev: Mustafa Öz, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 58.

zararlı olduğuna karar veremediği fiiller vardır ki, bu tür fiillerin durumunu Allah'ın bizlere bildirmesi gerekir... Allah bunları açıklamak üzere peygamberler göndermiştir.”<sup>18</sup>

Böylece Kadî'ya göre hüsün ve kubuh, esasında ma'kulata dâhildir. Çünkü her alanın varlığı, kendi yoluyla bilinir. Aklın kapsamında olan akılla, şer'î olan ise sem'iyât ile bilinir. İnsan fiilleri ma'kulat alanına dahil olduğuna göre bu da akılla bilinir. Bu ise dini hitaptan öncedir. Ancak ahlaken iyi ya da kötü olma vasfı, fiillerin aslî sıfatları değil, ilişkilere ve ortaya çıkan durumlara göre değişen zait vasıflarıdır. Bir fiil, insanlar tarafından gerçekleştirildiğinde, ortaya çıkardığı yarar ya da zarara göre iyi-kötü olabilir. Bu sebeple iyi ve kötünün tespiti aklın ölçütü fayda ve zarardır.

### 3.2. Eş'ariyye

Eş'arîlerin ahlak teorisi, mutlak uluhiyet anlayışının bir devamı niteliğindedir. Onların varlık-bilimsel olarak, Tanrıyı evrendeki mutlak kudret ve özne şeklinde gören ilahiyat anlayışı, bilgi teorisinde de kendini göstermiştir.<sup>19</sup> Eş'arîler, Mu'tezile'nin ahlakî değeri varlığın bizatihi kendisine ait kılan görüşünü eleştirmiş ve “iyi, kötü, adalet gibi Allah'ın iradesinden bağımsız ahlakî değerler yoktur” demişlerdir. Buna göre ahlakî kavramları belirleyen Allah'tır. Örneğin yalan kavramı hakkında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) şunu söyler: “Yalan sadece Allah kötü kıldığı için öyledir. Allah yalanı iyi kılseydi, şüphesiz iyi olurdu. Eğer yalan konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı.”<sup>20</sup> Hayır ya da şer, ancak Allah'ın nitelemesiyle gerçeklik kazanır. Dolayısıyla O'nun iradesinden başka varlığa hayır veya şer hükmünü koyacak yoktur.<sup>21</sup>

Davranışlar bizatihi iyi ya da kötü olarak nitelenemez. Bu konuda vahyin beyanı esastır. Aklın fonksiyonu ise ahlakî değerlerle ilgili vahyin hükümlerini kavramaktan ibarettir. Akıl tek başına bir şeyin iyi ya da kötü oluşunu belirleyemez. İyilik, onu yapan kimsenin övüldüğü şey ya da davranıştır. Kötülük ise, şeriatın kınadığıdır. Bazen özellikleri itibariyle kötü olan, şer'î bakımdan iyi olabilir.<sup>22</sup> Dolayısıyla her ne kadar akıl bazı şeylerin ahlakî değeri hakkında yargıda bulunabilme kabiliyetine sahip olsa da yanılabilir olduğundan, nihai olarak ilahi hitaba ihtiyaç duyar. Bu da değer yargısında aklın değil vahyin esas olduğu fikrini temellendirir.

### 3.3. Mâtürîdiyye

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) dini bilgiyi amelî ve itikadî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Vahiy amelî bilginin, akıl ise itikadî bilginin kaynağıdır. Akıl, kendisini yoktan var eden bir yüce yaratıcı fikrini kendi başına idrak edebilir.<sup>23</sup> Duyu ve gözlem geçerli bir bilgi kaynağıdır. Bunu gerçekleştirecek ve verileri test edecek olan akıldır. Nitekim iman ancak akıl sahiplerine yönelik bir hitaptır. İmanı anlamak ve ondan sorumlu olmak için akıl sahibi olmalıdır.<sup>24</sup> Tevhid ve küfür gibi iman konularının fitrî yanı vardır. Bunlar insanlar nezdinde

<sup>18</sup> Kâdî Abdülcebbar, (t.y.). *el-Müğnî fî ebvâb'i-tevhid ve'l-adl -el-fıraku gayri'l-İslâmiyye-*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, y.y., c. VI, s. 187.

<sup>19</sup> Evkuran, *Ahlak.*, s. 250.

<sup>20</sup> Eş'arî, (1975). *Kitabu'l-lum'a er-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, tash. Hammude Garabe, Kahire: Mecmau'l Buhûs ve'l-İslâmiyye, s. 44, 99.

<sup>21</sup> Eş'arî, (1981). *el-İbâne an usûli'd-diyane*, thk. Abdulkadir el-Arnâvut, Dimeşk-Beyrut: Mektebetü Dari'l-Beyan, s. 19.

<sup>22</sup> Cüveynî, (2012). *Kitabu'l-irşad*, çev. A. Bülent Baloğlu vd., Ankara: TDV yay., s. 216-217.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, (2005). *Kitabu't-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yay., s. 5

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *age*, s. 608.

“maruf” statüsündedir.<sup>25</sup> İnsan aklının bu konulardaki yetkinliği, insanın fitrî sorumluluğunun temelidir. Nitekim insan, vahiy bilgisi olmadığında da iman etme potansiyeline sahiptir. Nisa, 4/83. ayette geçen “fazl” kelimesini peygamber, “rahmet” kelimesini ise Kur’an olarak tevil eden Mâtürîdî, ayetin devamında “*az bir kısmınız hariç şeytana uyardınız*” şeklindeki ifadeden, az sayıda da olsa birtakım insanların akıllarıyla iman etmiş olabileceklerini anlamını çıkarır.<sup>26</sup> İnsan, akli sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanımaktadır. Varlığın yönetimi de akıl sayesinde.<sup>27</sup> İnsanın fitratındaki iyi-kötü bilgisi, onun temyiz çağından itibaren ahlakî duyguya sahip olmaya başladığını gösterir. Böylece ahlakî değerler temelde akli zorunluluk çerçevesindedir.

İbn Haldun (ö. 808/1406), insanların ahlak yapıları ile coğrafya ve iklimin doğrudan ilişkili olduğunu kaydetmiştir. Mesela Afrika halklarındaki kıvrak dans kültürü, çabuk sevinme ve neşelenme karakteri, duygusal hareket etme vs. özelliklerine karşılık Kuzey ülkelerinde yaşayanlar daha akılcı, ağır hüzünlü denilebilecek kadar başını eğmiş sükûnettedir. Bunlar o bölgelerde toprak ve iklimin insana etkisindedir. Böylece İbn Haldun’a göre coğrafya ve iklim insan fitratını ve dolayısıyla ahlakını etkileyen iki önemli unsurdur. Bu tecrübî olarak bilinen ve gözlemlenebilen bir hakikat olarak görülmelidir.<sup>28</sup> Esasen bu tespit, sosyolojik bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. İnsanların ahlak anlayışı ve dini seçimleri çoğu kez onların aile şartları ve içinde doğup büyüdükleri çevre koşulları ile şekillenmektedir. Bu açıdan bakıldığında zaman, ahlakî doğruların tespiti ve uygulanması inanç, akıl ve fitratla ilişkili olduğu kadar, çevresel faktörlerle de ilintilidir.

İnsanda ahlaka ilişkin potansiyel güç akıl ve fitratın tecelli ettiği yer olan vicdandır. Vicdan, insanın ahlakî yetkinliği haiz olmasıdır. Merhamet, adalet, infak gibi fedakârlığa dayanan ama kişisel ve toplumsal hukuk açısından vazgeçilmez olan duyguların akılla mezcedilmiş halidir. Bu Tanrının insana bir lütfü ona tanıdığı bir ayrıcalıktır.<sup>29</sup> Ancak vicdan aile, çevre, yetişme tarzı, politik kaygılar gibi etkenlerle saflığını yitirdiğinde artık “şeytanî” bir niteliğe dönüşür. Böylece o, şükür duygusu, merhamet ve insafın temsilcisiyken, tarihin, toplumun, taassubun ve dogmanın hegemonyasında anlam kaymasına uğrayabilir.<sup>30</sup> Dolayısıyla vicdanı dinin ve ahlakın merkezi kabul eden, buna karşın zahirin ve salih amellerin değerini azaltan düşünce biçiminin mutlak geçerli olamayacağını ve vicdanın ahlakın yegâne belirleyicisi kabul edilemeyeceğini belirtmek isteriz.

Tıpkı vicdan gibi de aklın da ahlakî davranışı tesis etmede yetersizliğini Hâris el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) söz konusu kavrama ilişkin kategorik tahliliyle ortaya koymaya çalışalım. Ona göre aklın üç seviyesi vardır:

- (a) Yetenek olarak akıl (seciye).
- (b) Hakikati anlayan akıl (fehmi).

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-kur’an*, VI, 81. Cürçânî (ö. 816/1413), maruf kelimesini şöyle açıklar: Akıl ve fitratın onayıyla insanların nezdinde kabul gören şeyler maruftur. Bu nitelikteki adetler meşruiyet kaynağıdır ve övgüye mazhurdur. Cürçânî, S. Ş. (2013). *et-Tarifât*, thk. Muhammed Basel Uyun es-Sûd, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, s. 152.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te’vilat*, III, 356.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Kitabu’t-tevhid*, s. 207; Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, I, 29.

<sup>28</sup> İbn Haldun, (1988). *Mukaddime* (I-II), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay, 2. Basım, s. 340-54.

<sup>29</sup> Hicr, 15/29.

<sup>30</sup> Güler, İ. (2013). *Kur’an’ın ahlak metafiziği*, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 28.

(c) Dünya ve ahiret işlerinde fiillerin yararlı veya zararlı oluşlarına göre onların hak ettiği değeri takdir eden akıl (basiret ve marifet).

Birinci manada akıl, insanın kendine, ana-babasına ve çevresine dair elde ettiği bilgilerin kaynağı niteliğinde olan ve herkeste bulunan akıl olup, sorumluluk buna dayanır: “Akıllı olmayanın dini yoktur.” Akıl eğer vahiyle desteklenirse -sorumlulukları yerine getirmediği takdirde- insanın aleyhine delil olabilecek seviyeye gelmiş demektir: “Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, neleri yapacakları ve nelerden kaçınacakları hususunda gerekli açıklamalarda bulunmadıkça onları günahkâr saymaz.”<sup>31</sup> Burada doğru yol, insana varlığını mahiyeti, iyi-kötülüğü vs. hakkında bilgi sahibi olmayı mümkün kılan akıldır. Akıl sahiplerine hakikatlerin bildirilmesi ise ancak vahiyle mümkündür. Allah kullarına akıl vermiş olmasına rağmen, aklın yetersizliği gerçeğinden, onlara rehberlik edecek peygamberler göndermiştir. Seciye halindeki akıllı kullanmayan ve varoluşunun anlamını düşünmeyerek hayatı bu dünyaya odaklayanlar, vahyin diline “yabancı”, hakikatine ise “öteki” muamelesi yapanlar, aklını sadece heva ve hevesi için kullananlardır. Onlar hayatı sadece bu dünyadan ibaret sanır, tüm davranışlarını bu dünyaya odaklarlar. Böyleleri için Allah “Onlar hayvanlar gibi; bilakis daha da aşağıdırlar.”<sup>32</sup> demiştir. Kendi görüşüne hayran (gururlu) olan, kendinden öncekileri yahut kendi çağdaşları arasında otorite kabul ettiği kimseleri taklit eden, akıllı değildir.

Davranışlarında Allah’ı dikkate almayan, ateizme ya da taklidî inanca yaslanarak söz ve amelde bulunan ve dahi bununla övünen Kur’ani anlamda akıllı değildir: “Yaptığı kötülükler kendisine cazip gözükene ve dolayısıyla günahkârlığı fazilet gibi gören kimseye ne demeli?! [Böyle biri doğru yola gelir mi?!]”<sup>33</sup> “Onlar, iyi iş yaptıklarını zannettikleri halde dünyadaki çabaları boşa çıkanlardır.”<sup>34</sup> Akıl ve vahiy bilgisiyle beslenerek din ve dünya konusunda bilgi sahibi olma *fehmi* ve *beyan* seviyesidir. Bu, -iman etmiş olsun olmasın- ilahî vahiyle karşılaşmış olan herkeste mevcuttur. Allah Ehl-i Kitap hakkında şöyle der: “Onlar Allah’ın kelamını dinler, anladıktan sonra da bilerek tahrif eder.”<sup>35</sup> ve “Onlar peygamberleri öz oğulları gibi tanır.”<sup>36</sup> Kısacası anlamak, fehmektir. Ancak her fehmeden aklını olumlu yönde kullanmış sayılmaz. Çünkü anladıktan sonra dünya ve ahirette kendi yararına yönelik sonuç çıkarma bir üst basamağı gerektirir: *Basiret* ve *marifet*. Dünya ve ahirette kendisine neyin yararlı neyin zararlı olduğuna dikkat etmek, bunun için aklın ve vahyin verilerini hesaba katmak “basiret ve marifet” işidir. İşte bu aklın üçüncü ve ideal seviyesidir. Eldekinin verilmiş nimet olduğunu bilmek, nimete karşı nasıl davranılması gerektiğini düşünebilmek, gereğini yapmadığı takdirde bu dünyada kimin başına ne geldiğinden hareketle ahiretteki hesap hakkında çıkarım yapmak ve ona göre davranışlarını yönlendirmek basiretle hareket etmektir. Aklın ilk ve ikinci seviyesi gibi bu akıl da Muhâsibî’ye göre Allah’ın bir lütfudur.<sup>37</sup>429 Tüm enerjisini dünya kazancına ayırma, işinde Allah’ı ve ahireti dikkate almama (seküler hayat tarzı) aklın ikinci ve üçüncü seviyeye yükselmediğinin ifadesidir. İnsanları, akıllı kullanma yönünden dört gruba ayırmak mümkündür:

<sup>31</sup> Tevbe 9/115.

<sup>32</sup> Furkan 25/44.

<sup>33</sup> Fâtr, 35/8.

<sup>34</sup> Kehf 18/104.

<sup>35</sup> Bakara 2/75.

<sup>36</sup> Bakara 2/146.

<sup>37</sup> Muhâsibî, H. (2006). *el-Akl ve fehmü'l- kur’ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yay., s. 211.

- a. Allah'ın sıfatlarını bilen ve bundan dolayı O'na itaatkar olmaya çalışıp takvayı şiar edinenler.
- b. Kur'an'ı (beyan) anlayan ama kişisel hırs ve arzularından ötürü ona yakınlaşmayan, ilahî mesajı benimsemeyen ve ondan yüz çevirenler. Tıpkı Hz. Peygamber döneminde Kur'an'a sırtını dönen Yahudiler gibi: *"Bildikleri halde gerçeği gizliyorlar."*<sup>38</sup>
- c. Apaçık sapkınlıkta olmasına rağmen iyi yolda olduğunu iddia eden, kendini beğenme, kültürel kodlarına sadık kalma ve hakikatin gerçekte ortaya çıkmasına engel olanlar. Bunlar kibirle ve ihtirasla dünyaya meyletmiş kimselerdir. Entelektüel kültür düzeyine sahip olduğunu iddia ederek dünyanın öteki coğrafyalarında bulunan ve müstazâf/zayıf bırakılmış çoğunluk durumundaki yoksul insanları küçümseyen müstebkir azınlık bu grupta kabul edilebilir.
- d. Varoluşunu doğru bir şekilde anlamlandıran, Allah'a ve O'nun emrettiklerine iman eden, dininden uzaklaştığı tak- dirde ne gibi zarara uğrayacağını bilen ve bu yüzden kibre kapılmayan, gafletten, nısyan ve kötülüklerden uzak duran, günah işlediğinde bundan tövbe eden gerçek iman toplulukları.<sup>39</sup>

Bu dört gruptan ilki ve sonuncusu akıllı kimselerdir. Böylece dinî açıdan akıllı olmak, mümin olmaya eşdeğerdir. *"Ulâ-ike humu-lmu/minûne hakkâ(an) (Onlar gerçek müminlerdir.)"*<sup>40</sup> Bilgili, düşünceli olmak ile akıllı ve ahlaklı olmak eşdeğerdir. Bunun karşısında yer alan insan tipi "hevasına uyandır". Heva, arzu ve hevesin insanın benliği kaplaması, insanın şehvetinin esiri olması ve adeta onu boşlukta savurmasıdır. Heva, sahibini yüksekte alçağa düşürür. Yani mükerrer bir varlık olarak yüksek değere sahip iken arzu ve heveslerinin peşinde olmak insanı alçaltır. Böyle bir insan içi boş, çürük ve kof olandır. Neredeyse sadece görüntüden ibarettir. Güzel konuşması, aklıyla güzel işler yapmış görünmesi, yüksek bir medeniyet kurması, teknolojiye hükmetmiş olması vs. onun ahlaklı olduğunu göstermez.<sup>41</sup> Onlar dünya işlerini iyi bilirler: *"Onlar dünya hayatının görünen tarafını bilirler ama ahirete dair gafildirler."*<sup>42</sup> Dünya işlerinin yürütülmesi, insanda bir seciye olan akılla mümkündür. Ancak bu akıl fehm ile marifete evrilmezse hevâ ve hevesinden yana saf tutmuş demektir. Dinî ve ahlaki açıdan Kur'an bunları tasvip etmez: *"Hevâya uymak insanı Allah yolundan saptırır."*<sup>43</sup>

Özetle insana lütfedilmiş olan akıl, fitrat, vicdan ve tarihî tecrübe, insana yararlı işler yapmada etkin sebepler olarak kabul edilebilir. Bu yüzden dünyanın her yerinde farklı inanç mensupları arasında mevcut iyilere ve iyiliklere şahit olmaktayız. Ancak bunların yeterli olmadığı ve vahyin desteğine ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Aşağıda bunun nedenlerini ortaya koymaya çalışacağız.

#### 4. İlahi Vahyin Ahlaka Katkısı

İnsanların her davranışını dinle temellendirip ilişkilendirmek yanıltıcı olabilir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, insanın karakter yapısı ve inanç dünyası antropolojik gerçeklerden bağımsız değildir. Dinî coğrafi konum, ebeveyn ve çevre faktörü, kültürel ortam gibi etkenlerin dinî

<sup>38</sup> Bakara 2/146.

<sup>39</sup> Muhâsibî, *el-Akl.*, 214-5.

<sup>40</sup> Enfâl 8/35.

<sup>41</sup> Güler, İ. (2011). *Özgürlükçü teoloji yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 52-54.

<sup>42</sup> Rûm 30/7.

<sup>43</sup> Sâd38/26. Krş. Bakara2/120, 145; Mâide5/48; Kehf18/28; Câsiye45/23; En'âm 6/150.

kimlik ve ahlaki davranış tarzında belirleyici ve yönlendirici özellikleri vardır. Bununla birlikte vahyin insan ahlakına tesiri inkar edilemez bir gerçektir. Bu hakikat kanıtlanmadıkça, ahlak insanların vicdanında rölatif bir değer alanı olarak kalacaktır. İnsanların vicdanlarına bırakılmış bir ahlak anlayışı ise onu evrensellikten çıkararak değişken, etkisiz ve hükümsüz hale getirebilecektir.

Esasen Kur'an açısından ahlakın temel dinamiği Allah ve ahiret inancıdır. Hiçbir kelim ekolü din-ahlak ilişkisinde dinin rolünü yadsımamıştır. Bunun nasıl olduğu ise farklı şekillerde izah edilebilir. Vahyin ahlaka etkisi aşağıda takdim edildiği üzere gerçekleşmektedir:

#### 4.1. Ahlakı Normatif Hale Getirmek

Vahiy, ahlakın insandan insana veya toplumdaki topluma değişebilen veçhesini belirli ölçülerle tanımlar ve ona ideal bir seviye kazandırır. Esasen akıl, insana bu dünyada yararlı ve güzel olan şeyleri çoğu kez subjektif bir biçimde gösterir. Bu subjektiflik kişisel olabileceği gibi etnisite, cemaat, grup vs. odaklı da olabilir. Böylece aklın rehberliği hem sadece bu dünya ile sınırlı hem de çıkar odaklı bir şekilde olur. Buna karşın vahyin getirdiği ilkeler temelde insanın maslahatını temin içindir. Zira ahlak sadece bir kişi ya da belirli bir gruba münhasır değildir. Vahiy, tek tek her fert için ve tüm insanlık için geçerli kaideler getirir. Hayata “benmerkezci” bakmaktan men ederek, yoksul, mazlum, aç vs. dezavantajlı kesimler konusunda da sorumluluk yükler. Vahyin özünde insan(lığ)ın çıkarı yani maslahat vardır. Bu maslahat sadece dünyaya yönelik değildir. Vahye dayanmayan hukuk ile dinî hukuku birbirinden ayıran önemli farkların başında bu gelir: Vahiy kökenli kurallar sadece dünya saadetini değil, aynı zamanda ahiret mutluluğunu da hedefler. Bunlar din dilinde “maslahat” ya da “makâsîd”dir. Dinî emirlerin tümü hikmet, maslahat ve adalete dayanır.<sup>44</sup> Söz konusu emirlerin gayeleri şöyle özetlenebilir:

- Zarûrî: Dinin, nefsin, neslin, malın ve aklın korunması ile ilgili kurallar.
- İhtiyâcî: İbadetlerde ruhsatların getirilmesi, muâmelâtta kolaylaştırıcı akit çeşitlerinin geliştirilmesi, beşerî davranışlarda avın helal kılınması, tüketim maddelerinde sağlıklı ve yararlı olanların meşru kabul edilmesi gibi yaşam kalitesine yönelik kurallar.
- Tahsînî: Üstün ahlak (mekârim-i ahlak) anlayışına uygun davranışlarını teşvik etmeye yönelik temizlik, avret yerlerinin örtülmesi, nafil ibadetler, sadaka gibi maksatları sağlamaya yönelik kurallar.

Bunların hepsi her şartta her insana aynı derecede yarar getirmemekle birlikte, toplumda insanların maslahatlarını celbeden ve hayatı disipline eden dinî çerçeve niteliğindedir. Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) kaydettiği gibi bu hususlar şer'î esasların özünü teşkil eden Şârî'nin maksatlarıdır.<sup>45</sup> Böylece dinî emir ve yasaklar insanın arzuladığı bir dünyayı imar etmesinde kendisine yardımcı olacak niteliktedir. Bu durumda İslam dininin en genel amacının yeryüzünde adalete dayalı nizamın korunması, adalet, huzur ve selametın hüküm sürmesidir.

Vahiyden bağımsız hareket eden ve İslam açısından bakıldığında “imansız” addedilen ve fakat iyilik ehli olmaya çalışanlar, nihai olarak güvenilir değildirler. Çünkü vahyin kontrolünde olmadıklarından ahlaki davranışı ne zaman nerede gösterecekleri hususunda kesinlik yoktur.

<sup>44</sup> el-Cevziyye, İbn K. (H. 1423). *İ'lâmü'l-muvakkîn* (I-VII), tas. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, Riyâd: Dârü İbni'l-Cevziyye, III, 11-2.

<sup>45</sup> Şâtîbî, (2003). *el-Muvâfakât* (I-IV), çev. Mehmed Erdoğan (*İslami ilimler metodolojisi*), İstanbul: İz Yay., II, 7-61.

Rüzgarın önünde savrulan yaprak gibi, irade ve arzuları nereye doğru yönelirse oraya gideceklerinden, yeryüzü medeniyetini bu düşüncede olanlarla kurmak imkânsızdır.

Bunun örneğini İslam öncesi Arap toplumunda görmek mümkündür. İlahi kelamın indiği döneme, yedinci asır Arap topluma baktığımızda, onların büsbütün ahlaktan yoksun olduğunu söylemek mümkün değildir. G. Hourani, zulüm, adalet, hayır, birr, masiyet gibi kavramların geçtiği ayetleri tahlil ettiği çalışmasında, Kur'an'daki ahlakî kavramların genel anlamda İslam öncesi Arap toplumunda mevcut olduğunu kaydetmektedir.<sup>46</sup> Ignaz Goldziher, dönemin edebiyatından örnekler göstererek, “cahiliye” kelimesinin, zihnî anlamda bilgisizliği değil, bir tür bencilliği, hak tanımazlığı, barbarlığı, hoyratlığı ifade ettiğini kaydetmiştir. Hz. Peygamber vahyi insanlara ulaştırma ve tebliğ vazifesine, ilk olarak toplumda eskiden kalma kötü adetleri araştırmakla değil, bir tür “barbarizm” anlamına gelen “cahiliye” ile mücadeleyle başlamıştır.<sup>47</sup> Bu da o toplumun kendine özgü bir ahlak anlayışının olduğunu, ancak bu anlayışın bir tür eksen kaymasına uğradığını göstermektedir.<sup>48</sup>

Cahiliyede ahlak teriminin karşılığı olarak kullanılan “mürûe” (mürüvvet) kelimesi “koyu benlik” anlamı taşıyordu.<sup>49</sup> İslam, kan davası, tefecilik gibi kendisine aykırı olan uygulamaları kökten kaldırırken, cömertlik, cesaret, misafirperverlik, onur, vefa gibi mevcut bazı değerlerdeki sapmaları düzelterek onlara ilahi bir ölçü getirmiş ve kavramları yeniden ve olması gerektiği şekilde anlamlandırmıştır.<sup>50</sup> Bu bir bakıma, Kur'anî epistemolojinin ahlaka katkısıdır: “Allah size bütün bunları açıklamak ve sizi sizden öncekilerin (doğru) hayat tarzlarına yönlendirmek, sizi affetmek istiyor. O bilgi sahibi ve hikmetli olandır”<sup>51</sup> Böylece ilahi kelam, ahlak kurallarını normatif bir düzeyde tanzim ederek insan aklının ve fitratının potansiyel gücünü belirli bir yöne doğru sevk etmeye çalışır. Jean Paul Sartre'nin (1905- 1980) sözleriyle ifade edilen “Tanrı yoksa her şey serbesttir” retoriği, dinin ahlaka getirdiği normların önemini göstermektedir. Ahlaki yargılara temel teşkil edecek dini bir ölçüt olmadıktan sonra, aklın hangi yöne savrulacağını kimse bilemez.

İslam'da ibadetlerle ve salih amelle somutlaşan ahlaki davranış, insanların keyfine, gönlüne ve cömertliğine bırakılmış değildir. Bilakis İslam ahlakı sistematize edilmiş ve belirli sınırlarla tanzim edilmiştir. Bireysel akıl ve tecrübe ile gerçekleştirilen ibadet ve iyilikler görece, genel geçer ve sürekli değilken, dinin belirlediği şekilde gerçekleşen ibadetler farz, vacip, mendup; davranışlarda haram-helal, hasene-seyyie, tayyib-rics, salih-gayr-i salih zıtlıklarıyla tespit edilmiş, sorumluluk düzeyi sıralanmış, her biri belli ölçülerde disipline edilerek insanların heva ve hevesiyle karar verecekleri bir alan olmaktan çıkarılmıştır.

<sup>46</sup> Hourani, G. E. (1985). Ethical presuppositions of the Quran”, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 23-49.

<sup>47</sup> Goldziher, I. (t. y.). *Muslim studies*, trans. C. R. Barber and S. M. Stern, Edit by S. M. Stern, Aldine, Chicago: Publishing Company, s. 202-203.

<sup>48</sup> Geniş bilgi için bkz. Günaltay, Ş. (2013). *İslam öncesi Araplar ve dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yay.; Çağatay, N. (1957). *İslam'dan önce Arap tarihi ve cahiliye dönemi*, Ankara: AÜİF Yay.; Gölcük, Ş. (2011). *Kur'an ve Mekke*, İstanbul: İz Yay.; Cevad, A. (t.y.) *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslam (I-X)*, Bağdat.

<sup>49</sup> Çağrırcı, M. (2001) İslam mad., *DİA İslam Ans.*, İstanbul, XXIII, 12-13.

<sup>50</sup> Cahiliye Araplarının değer anlayışı ve bunlara Kur'an'ın müdahalesi için bkz. Izutsu, T. (2010). *Kur'an'da dini ve ahlaki kavramlar.*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., s. 61, 99-181; Gölcük, (2011), s. 107-115, 143-165.

<sup>51</sup> Nisa, 4/26.

#### 4.2.Ahlakî Davranışa Teşvik Etme:

Kur'an ahlaki değerler arasında iyi olanı emreder, kötü olanı yasaklar ve böylece bir müjde ve uyarı görevi görür: "... O peygamber, onlara, uygun olanı emreder ve fenalıktan men eder, temiz şeyleri helal, murdar şeyleri haram kılar, onların ağır yüklerini indirir, zor tekliflerini hafifletir..." Bununla birlikte insanların özüne işlenmiş olan bu tabii his, herkeste her zaman aynı şekilde tecelli etmez. İnsanların çeşitli kültür ortamlarında oluşu onların din ve ahlak algısını da doğrudan etkiler. İşte vahiy burada devreye girmekte ve insanın aslında olan ahlaki davranma yetisini canlı tutması için onu terbiye etmeye çalışır.

Kur'an'da insanlar hayra davet edilirken cennet ve cehennem hatırlatılır. Ahiret yurdu, ceza ve ödül yeri olduğu kadar, dünya hayatını tanzim eden bir tehdit ve müjde niteliğindedir. Ahiret inancı –Kur'an'daki kullanılış biçimi dikkate alınırsa– ahlakın etkin ilkesidir. Kur'an'da iyiliklere cenneti, kötülöklere cehennemi vaat eden ayetler bu aslında insanı ahlaki davranışa yönlendirmek içindir. Mesela zulüm gibi büyük bir ahlaki suç iman ve Salih amel gibi iki ideal inanç ve tutum ilahi kelama şöyle konu olmuştur: "*Zalimlerin [öteki dünyada] kazandıkları şey[i düşünmek]ten korktuklarını göreceksin: zaten korktukları başlarına mutlaka gelecektir. İmana erip doğru ve yararlı işler yapanları ise [cennetin] çiçek dolu bahçelerinde [bulacaksın]; onlar Rablerinin katında diledikleri her şeye sahip olacaklardır: [ve] bu, büyük bir lütuftur.*"<sup>52</sup>

İman-küfür karşıtlığında imanın yanında olan Kur'an, ahlak sistemini iman üzerine kurmuştur. Bu iman ahireti tasdik etmekle ahlaki davranışlara etki eder. Kur'an'ın kıyamet, ahiret, diriliş, hesap, cennet ve cehennem kavramları etrafında oluşturduğu "ahirete iman" muhtevası ahlak için etkin sebep niteliğindedir. Ahiret inancı, müşrikleri cehennem azabı ile korkutup cennete özendirmenin; müminlere ise imanın tek başına yeterli olmadığı; takva, salih amel ve faziletli işler yapmak gibi ahlaki erdemlerin gerekli olduğunun ifadesidir.<sup>53</sup> Bu yüzden ahiret hayatının varlığı dünya hayatına yön verir. Böylece "Dünya ahiret içindir." retoriği yerine "Ahiret dünya içindir." ilkesi daha çok anlam kazanır. Geçmişte Hz. Peygamber'e imanı reddeden Kureyşlilerin bu tutumunun sebeplerinden birisini de bu noktada aramak gerekir. Onlar ölümden sonra bir hesap yurdunun olduğu inancını kabul ettiklerinde, bunun dünyada sonuçları olan bir tasdik olacağının farkındadırlar. Ahiret inancı yeni bir zihin inşası ve hayat anlayışı demek olduğundan müşriklere ağır gelmiş olmalıdır. Ölümden sonra hesabın varlığı sorumsuz, gayri ciddi, haksız ve zulüm üzerine kurulmuş ahlak düzeninde köklü bir reform anlamına gelmektedir. İmandan soyut bir zihin yapısı, ancak bu hakikate sırtını dönen ve farklı bir mecrada yol alan kimliğin ifadesi olabilir.<sup>54</sup>

Bu sebeple teorik olarak İslami dindarlık ile suça meyletmek arasında ters orantı vardır. Zira İslam'ın iyi, güzel ve faydalıyı helal; kötü, çirkin ve zararlıyı haram kılan güçlü bir doktrini vardır. Bu yüzden ideal bir mümin her zaman, kötülüğün "Allah'a ve O'nun iradesine karşı gelmek" anlamına geldiği ve iyiliğin ilahi murada uygun bir hayat tarzı ile elde edilebileceği motivasyonuna sahiptir.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Şûrâ 42/22.

<sup>53</sup> Bkz. Âl-i İmrân 2/102; Mâide 5/93. Ebû'l-Bekâ, "el-İman" md., *el-Külliyyât*, 212.

<sup>54</sup> Fazlurrahman, (1996) *Kur'an'da ana konular*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 46.

<sup>55</sup> el-Halife, A.H. M. (1994) İslam'da suç eğilimine karşı koruyucu bir mekanizma olarak dindarlık, çev. F. Mehves Kayani, *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı:2, s. 13.



Amerikan Sosyal Bilimci Arthur C. Brooks (1964-) “Kim daha çok hayır sever?” sorusuna cevap aramak üzere yaptığı ankette kendini dindar olarak tanımlayanların seküler olarak tanımlayanlardan “üç buçuk kat” daha fazla yardımda bulunduğu sonucuna varmıştır. O, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm vs. dinlerde iyiliği emreden ve hayırseverliği tavsiye eden öğütlerin olumlu etkisini savunmuş ve “İnsanların (bağış yapma) güdülerinin kaynağını kesin olarak anlayamayız ama ne yaptıklarını tespit edebiliriz.” diyerek, dindar insanların seküler/dinden uzak kimselerden daha hayırsever olduğu sonucunu paylaşmaktadır.<sup>56</sup> Her ne kadar sosyal bilimlerde yapılan araştırmalar her zaman kesin sonuçlar verdiği söylenemezse de bu araştırmanın ortaya koyduğu sonuç teorik olarak Kur’an’da ilahi davetin misyonunu “iyiliğe teşvik ve kötülükten men etme” şeklinde açıklayan pasajlarıyla<sup>57</sup> uyusmaktadır.

Vahiy insanın yönünü yeryüzünden gökyüzüne çevirmek suretiyle hayatı bu dünya merkezli olarak algılamaktan vazgeçirmeye davet eder. Çünkü dünya, uçsuz bucaksız nimetleriyle insanı aldatmaya uygun bir yerdir. Allah’a ve ahirete inanan için ise geçici bir yurttur. Kur’an sürekli bu gerçeği hatırlatarak insanın dünyevi arzularına yenik düşüp helak olmamasını sağlar. Vahyin bu fonksiyonu “emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker” şeklinde kavramsallaşmıştır. Mu’tezile kelamının aslî ilkelerinden olan bu husus, Kur’an’a göre toplumda mutlaka yerine getirilmesi gereken bir vazifedir: “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”<sup>58</sup>

Kıssa ve meseller de vahyin imana ve ahlaka sağladığı epistemik katkılardandır. Meseller, örneklendirme yoluyla insanlara uyarı ve teşvik dolu mesajlar vermektedir.<sup>59</sup> Kıssalar ise, geçmiş ümmetlerin akıbetleri üzerinden sonrakilere mesaj vermek, uyarılarda bulunmaktır. Kıssaları üçlü tasnife tabi tutmak mümkündür:

- a. Açıkça nehiy dili kullanılarak geçmiş milletlerdeki kötü hasletleri ortaya konulduğu kıssalar ki bunlar da iki türdür:
  - a.a Yasaklanan şey, çevrede kökleşmiş ve toplumda menfi bir adet haline gelmiş işlerden birisi olabilir. Şuayb’in (as) kavminin ölçü-tartıda hile yapmaları buna bir örnektir.<sup>60</sup>
  - a.b Yasaklanan işlerden bazıları, herhangi bir duyguyu tatmin etmek ya da bir arzuya cevap vermek üzere yapılan işler olabilir. Yusuf’un (as) kardeşleri tarafından “kıskançlık” duygusuyla kuyuya atılması buna misaldir.<sup>61</sup>
- b. Kötülüğün büyüklüğü/ciddiyeti duygusunu oluşturmak için “taaccüp” veya olumsuz soru tarzı kullanılan kıssalar. Lût (as) hikayesi buna örnek olarak zikredilebilir.<sup>62</sup>
- c. Kimi toplumların ya da çevrelerin ahlakî düzeyinin (ibretlik olarak) anlatıldığı kıssalar, üçüncü anlatım biçimini teşkil eder. Musa (as) kıssalarında Mısırlıların ahlakî durumları ve ahde vefa göstermemeleri bu kategoriye dahildir.<sup>63</sup>

<sup>56</sup> Brooks, A. C. (2006). *Who really cares*, New York: Basic Books, s. 39.

<sup>57</sup> Bakara 2/119, 123; Hüd 11/2 vd.

<sup>58</sup> Âl-i İmrân 3/104.

<sup>59</sup> Bakara, 2/261, 264; Al-i İmran, 3/117; En’âm, 6/122; İbrahim, 14/18, 24, 32-44; Nahl, 16/75-6, 92; Kasas, 28/61; Hadîd, 57/20; Tahrim, 66/10-2; Kalem, 68/17-33.

<sup>60</sup> A’râf, 7/85-87.

<sup>61</sup> Yusuf, 12/16.

<sup>62</sup> Ankebût, 29/28-9.

Vahyin insan gönlüne hitap etmesi onun günaha meyilli yönünün ıslahını kolaylaştırır. Aslında akıl, insanın ahlaklı olmasını sağlaması gerekirken bazen ters şekilde çalışır. Türlü entrikalar ve desiselerle insanı günaha düşüren, insanın heva ve hevesine tabi olmuş aklıdır. Burada harici desteğe ihtiyaç vardır ki o da vahiy ve vahyin diliyle konuşan erdemli kişilerdir. Böylece vahyin fonksiyonu; insan zihninin işleyişini sırat-ı müstakime çevirmektir.

### 4.3. Aklın Yetersiz Kaldığı Konulara Açıklık Getirmek

Vahiy insanın Allah'a karşı yükümlülükleri arasında farz-haram, vacip-mendup ve mekruh-müstehap gibi hükümlere tekabül eden davranışlarını haber verir. Ancak buna ek olarak, yüce yaratıcıya nasıl şükredip ibadet edileceği gibi temel konulara da ışık tutar. Böylece vahyin fonksiyonu sadece amelî konuları bildirmek değil, aklın yetersiz kaldığı durumları dikkate alarak ona yol göstermektir. Vahiy, hakikati teyit ve davranışların sonucunu beyan eder. Emir ve nehiy, varlığın iyi-kötü olmasıyla orantılıdır. İnsan aklını ve kabiliyetini aşan şeyler ilahî emrin dışında kalır. Aklın ahlakî değerleri bilme gücüne ek olarak vahyin bu işlevi insanoğlunu kemal noktasına ulaştırır. Vahiyle birlikte dini-ahlakî sorumluluk aklî zorunluluktan ilahî zorunluluğa evirilmiş olur. Mâtürîdî, peygamber göndermenin hikmetini ele alırken, aklın esas itibarıyla yetkinliğinden söz ettikten sonra, aklın yetersiz kaldığı durumlarda dışarıdan bir güç tarafından yönlendirilmeye ve aydınlatılmaya ihtiyaç duyduğunu kaydetmiştir.<sup>64</sup>

Vahyin epistemik değeri, insanda verili durumun safiyetini korumak ve onu ahlakî olana yöneltmektir, denilebilir. Vahiy, şer'î konularda yeni hükümler getirirken, (tıpkı iman gibi) ahlak konularında yeni bir bilgi üretmez, değer ifade eden kavramlarda sapmalara müdahale eder, doğruları ise teyit eder. İnsanın tabiatına işlenmiş olduğunu kabul ettiği ama bir şekilde unutulmuş olan ahlak kanununu insanlara hatırlatır ve onları birtakım uyarı/müjdelere iyiye sevk etmek ister. Onun iman ve salih amellere daveti, zımnen ahlaka çağrısıdır. Bu, bir tanımlama ve çerçeve ortaya koymaktan çok, teşvik ve tehdit sadedindedir. Ayrıca Allah, ahiret ve nübüvvet ile ilgili bilgiler, sadece imanın değil, iman sonucunda açığa çıkması beklenen/istenen ahlakın da bilgisidir. Bu açıdan tahkikî iman, ahlaka vahyin epistemolojisiyle bakmak, fitratı ve aklı marifet derecesine yükseltmektir.

Öte yandan vahiy, fiziki alemin ötesini insana haber verir ve böylece hakikatin sadece bu dünyada görünenden ibaret olmadığını bildirir. Esasen insanın hayata dair bilgi ve görüşü algıları ölçüsündedir. Çoğu zaman, duyular tarafından idrak edilen şey, dünyada olup bitenleri açıklamaya yetmez. İnsanların başlarına gelen kötülükler, çocuk ölümleri, savaşlar, kitlesel suçlar vs. adalet duygusunu yaralayan uygulamaları anlamlandırmada zorlanırsınız. İşte vahiy söz konusu problemlerin anlaşılabilir üstesinden gelinmesi için insana yardımcı olur. Hayatın sadece bu dünyadan ibaret olmadığını ve duyular alemin ötesinde metafizik varlığın olduğunu haber verir. Allah ve ahiret hakkında bilgi, insanın, davranışlarının hesabının sorulacağı hakikatine matuftur. Ve yukarıda belirtildiği üzere bu bilgi insanı iyiye teşvik, kötünden uzaklaştırma işlevi görür. İnsan böylece yapıp etmelerini aklın ve nefsin isteğine göre değil; ahlakın evrensel ölçülerine uygun olması gerektiğini fark eder. Şüphesiz bu ahlak seküler nitelikte değil; dini naslarla temellendirilmiş şekildedir. Kur'an'ın ahlaka bu noktada katkısı Allah ve ahiret inancını sürekli

<sup>63</sup> Bakara, 2/99-101; Kasas, 28/76-7. Geniş bilgi için bkz. Halefullah, M. A. (2013). *Kur'an'da anlatım sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu Yay., s. 162-166.

<sup>64</sup> Maturidî, *Kitâbü't-tevhid*, s. 209, 274.

canlı tutarak, bunlar üzerinden insanı etki altına almak ve insandaki şehevî-maddî arzulara yönelik zafiyeti meşru çizgiye çekmektir.<sup>65</sup>

### Sonuç

İnsanın akli ve vicdanı onu iyiliğe sevk edebilecek yapıdadır. Ancak bu, söz konusu unsurların mutlak olarak yeterli olduğu ve insanın ilahî rehberliğe ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez. Nitekim değer bilincini insanların vicdanlarına hapseden ve dini kültürel kimlik seviyesine indirenlerin temel sorunu Tanrı'ya sırt çevirmesi ve tanrısız akli/ahlakî kutsamasıdır. Şüphesiz bu düşünce yapısında olanlar Allah'ı unuttukları için varlık sebeplerini unutmuş ve böylece yoldan çıkmış kimselerdir.<sup>66</sup> Vâkıa, ahlakî dinin rehberliğinden soyutlayıp tek merci olarak aklın otoritesini savunanların sebep olduğu insanlık dramı halen devam etmektedir. İnsan, hayatı sadece bu dünyadan ibaret kabul ettiği ve metafiziği reddettiği andan itibaren özünden uzaklaştı ve ahlakî değerleri yitirdi.

Yüce yaratıcı zulmü ortadan kaldırmak için peygamberler göndererek tarihe müdahale etmiştir. Son mesajı Kur'an'ı Kerim, ilahî vahyin insana rehberliği ve dolayısıyla ahlaka katkısı olarak görülmelidir. Son ilahî kelam ile birlikte iyilik insanların vicdanına terk edilen bir mefhum olmaktan çıkarılmış ve ona belirli bir çerçeve çizilmiştir. Her ne kadar akıl ve vicdan ahlak için önemli kazanımlar ise de insanoğlunun akli kutsadığı son iki asırda geldiği nokta ortadadır. Bu sebeple vahyi gerekli ve anlamlı kılan “iyilik” ve “kulluk/ibadet” mefhumuna getirdiği normdur. Onu meşru ve hak kılan ise peygamberinin mucizeleridir, denilebilir. Bir İslam inananı için akıl ve fitrat sorumlulukta ne kadar yetkinse, vahyin bilgisi de o kadar merkezîdir.

İnsan, akıl ve fitrat bakımından iyi-kötü zıtlığını kavrayabilecek durumda yaratılmıştır. Ancak yeme-içme, şehvet, öfke gibi zevklere yönelmek, akli ve ilmî melekeleri ihmal etmek ve toplumun örf ve adetleri arasında hakikati kaybetmek gibi nedenlerden dolayı insan ahlakî davranıştan uzaklaşır. İlahî kelam bu noktada insanın manevî duygularını besleyerek onun insanlık onuruna yaraşır davranışlar sergilemesini sağlamaya çalışır. Bu hakikat Hz. Peygamberin dilinden şöyle dökülmüştür: “Ben güzel ahlakî tamamlamak üzere gönderildim”<sup>67</sup>

### Kaynakça

Âmidî, S. (2004). *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (I-V), thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2. Baskı.

Armstrong, W. S. (2012). *Tanrısız ahlak*, çev. Atilla Tuygan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2. Basım.

Bircan, H. H. (2004). Teleolojik ve deontolojik açıdan “Li-Vechillâh” teriminin Kur'an'ın ahlak değerleriyle ilişkisi, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27.

Brooks, A. C. (2006). *Who really cares*, New York: Basic Books.

Craig, W. L. (2013). Ateizmin teistik (Tek Tanrıcı) yaklaşımına eleştirisi, çev. Yaşar Ünal, *Kelam Araştırmaları*, 11:1.

<sup>65</sup> Nisa 4/28.

<sup>66</sup> Haşr 59/19.

<sup>67</sup> Malik, *Muvatta*, Husnü'l Halk, 8.

Cürcânî, S. Ş. (2013). *et-Tarifât*, thk. Muhammed Basel Uyun es-Sûd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Cüveynî, (2012). *Kitabu'l-irşad*, çev. A. Bülent Baloğlu vd., Ankara: TDV Yayınları.

Ç. Mustafa. (2008). Bir ateizm ahlakının imkânı üzerine, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1),

Doğan, Ö. (2010). *Etik ahlak felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı.

el-Cevziyye, İbn K. (H. 1423). *İ'lâmü'l-muvakkîn* (I-VII), tas. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, Riyâd: Dârü İbni'l-Cevziyye.

Erdem, H. (1990), Dinî ahlak ve ilâhi dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıktaki bazı ahlâkî meselelere mukayeseli bir yaklaşım, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 3. Eş'arî, (1975). *Kitabu'l-lum'a er-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, tash. Hammude Garabe, Kahire: Mecmau'l Buhûs ve'l-İslamiyye.

- (1981). *el-İbâne an usûli'd-diyane*, thk. Abdulkadir el-Arnâvut, Dimeşk-Beyrut: Mektebetü Dari'l-Beyan

Evkuran, M. (2013). *Ahlak, hakikat ve kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları.

Farukî, İ. R. (2014). *Niçin İslam*, İstanbul: Mahya Yayınları.

Fazlurrahman, (1996) *Kur'an'da ana konular*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Goldziher, I. (t. y.). *Muslim studies*, trans. C. R. Barber and S. M. Stern, Edit by S. M. Stern, Aldine, Chicago: Publishing Company.

Güler, İ. (2013). *Kur'an'ın ahlak metafiziği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Halife, A.H. M. (1994) İslam'da suç eğilimine karşı koruyucu bir mekanizma olarak dindarlık, çev. F. Mehveş Kayani, *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı:2.

Hillî, A. (1415). *el-Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn.*, nşr. Yâkûb el-Caferî el-Merâğî, Kum: Merkezü'd-Dirâsât ve't-Tahkîkât, 'l-İslâmiyye.

Hourani, G. E. (1985). Ethical presuppositions of the Quran", *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Işık, K. (1967). *Mu'tezile'nin doğuşu ve kelâmî görüşleri*, AÜİF Yay. LXXVI, Ankara.

Izutsu, T. (2010). *Kur'an'da dini ve ahlaki kavramlar.*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları.

İbn Fûrek, (1987), *Mücerredü'l- makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Danyal Cimarya, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

İbn Haldun, (1988). *Mukaddime* (I-II), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım.

İbnü'l-Mürtazâ, (1986). *Kitâbü'l- kalâid fî tashîhi'l-akâid*, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

Kâdî Abdülcebbar, (t.y.). *el-Müğnî fî ebvâb'i-tevhîd ve'l-adl –el-firaku gayri'l-İslâmiyye–*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, y.y..

Mâtürîdî, (2005). *Kitabu't-tevhid*, Tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları.

- *Te'vilâtü'l-Kur'an* (I-XVII), Haz. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi.

Muhâsibî, H. (2006). *el-Akl ve fehmü'l- Kur'ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yay.

Nesefî, (1993). *Tabsîratü'l-edille* (I-II), thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB Yayınları.

Özsoy, Ö. ve Güler, İ. (2003) *Konularına Göre Kur'an.*, İstanbul: Fecr Yayınları.

Öztürk, O. (2006). Ahlak olgusunun kaynağı nedir?, *Köprü Dergisi*, 2006, sayı: 95, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolun=EskiSayilar&Gostere=Yazi&YaziNo=793>

Paul, G. (2005). Cross-national correlations of quantifiably social health with popular religiosity and secularism in prosperous democracies, *Journal of Religion and Society*, 7.

Peterson, M. vd. (2009). *Akl ve inanç*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay. 2. Baskı.

Pezdevî, (1988). *Ehl-i sünnet akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları.

Sâbûnî, N. (1969). *el-Bidâye fî usûli'd-din*, thk. Fethullah Huleyf, Mekke: el-Mektebetü'l-Felsefiyye.

Şâtıbî, (2003). *el-Muvâfakât* (I-IV), çev. Mehmed Erdoğan (*İslami ilimler metodolojisi*), İstanbul: İz Yayınları.

Şehristânî, A. (2005). *el-Milel ve'n-nihal*, çev: Mustafa Öz, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Tinsel, A. (2000), Ahlak için dine ihtiyacımız var mı? *Birikim Dergisi*, Sayı: 137, <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/2518/ahlak-icin-dine-ihtiyacimiz-var-mi#.VtQXUWdf2M8>

Ünverdi, M. (2014), Ahlakın epistemolojisi, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 7, Sayı 2, Çorum.

Weber, A. (1998). *Felsefe tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar.



## İDEAL BİR DÜŞÜNÜR PORTRESİ: NURETTİN TOPÇU

Yrd. Doç. Dr. Erol ÇETİN

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

### Öz

Nurettin Topçu, özgün eserleri ve kendine has fikirleriyle Çağdaş Türk Düşünce Dünyasının en önemli simalarından birisidir. Nurettin Topçu, yerli ve millî bir duruşla düşünce tarihimizin ve Batı felsefesinin sentezini yaparak dinî, felsefî ve kültürel sorunlarımıza kalıcı çözüm önerileri getirmiştir. Nurettin Topçu'nun hayatı, örnek karakteri, ahlaki özellikleri ve ufuk açıcı ilmî çalışmaları onu "ideal bir düşünür" olarak kabul etmek için yeterli sebepler olarak görülmektedir. Bu çalışmanın amacı Nurettin Topçu'yu "ideal bir düşünür" yapan temel hususlar hakkında genel bir çerçeve sunmaktır. Çalışmada felsefî bakış açısı temel alınıp muhteva analizi yönteminden faydalanılarak Nurettin Topçu'nun kendi eserleri ve onunla ilgili yapılan çalışmalar dikkate alınmıştır. Nurettin Topçu örneğinden hareketle ideal bir düşünür portresi sunmayı gaye edinen bu çalışmanın Türk Düşünce Dünyasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Nurettin Topçu, İdeal Düşünür, Din, Felsefe, Kültür.

## AN IDEAL THINKER PORTRAIT: NURETTİN TOPÇU

37

### Abstract

Nurettin Topçu is one of the most important figures of the Contemporary Turkish Thought World with its original works and unique ideas. Nurettin Topçu has proposed a permanent solution to our religious, philosophical and cultural problems by synthesizing our thought history and Western philosophy with a national stance. Nurettin Topçu's life, exemplary character, moral character and seminal scientific studies seem to be sufficient reasons to consider him an "ideal thinker". The aim of this work is to present a general framework for the basic elements that make Nurettin Topçu an "ideal thinker". Based on the philosophical point of view in the study and using the method of content analysis, Nurettin Topçu's own works and studies about them were taken into consideration. It is thought that this work, which aims to present an ideal thinker portrait through the example of Nurettin Topçu, will contribute to the Turkish Thought World.

**Keywords:** Nurettin Topçu, Ideal Thinker, Religion, Philosophy, Culture.



## Giriş

Düşünür; düşünen kimse, mütefekkir demektir.<sup>1</sup> Bu bağlamda düşünür, genel sorunlar üzerine yeni ve kendine özgü fikirleri olan kimsedir.<sup>2</sup> İdeal düşünür ise hayatını söz ve eylem bütünlüğü içerisinde yaşayan, fikri duruşunu bozmayan, hem fikirleri hem de yaşantısıyla çevresine örnek teşkil eden kişi demektir.

Nurettin Topçu Çağdaş Türk Düşüncesinin en önemli simalarından birisidir. Onun fikirlerini hayatının her anına sindirmiş olduğunu söylemek mümkündür. Topçu'nun; karakteri, çok yönlülüğü, idealist kimliği, özgünlüğü, metafizik düşüncesi, ıstırabı, ahlak vurgusu ve bir ruh mimarı olması gibi özellikleri onu ideal bir düşünür haline getirmektedir.

Hayatını vatanına ve genç nesillere adayan bir fikir adamıdır Nurettin Topçu. Anadolu topraklarını ve milletini ilgilendiren her şeyi kendine dert edinerek bir ömür boyu bu ıstırabı yüreğinde taşımıştır. Bu bağlamda ahlak, din, dil, kültür, felsefe, metafizik gibi birçok alanla ilgili olarak özgün fikirler ortaya koymuştur.

Nurettin Topçu'nun fikirlerinde ve ortaya koyduğu dünya görüşünün temellenişinde Osmanlıdan Cumhuriyete geçişin dinamiklerini bütün boyutlarıyla görmek mümkündür. Döneminin düşünce akımları onun düşünce dünyasının şekillenişinde çok önemli bir yere sahiptir.<sup>3</sup>

“Ürpertici bir yıkılış anında yaşıyoruz”<sup>4</sup> diyen Topçu'nun yazdığı hemen her satırın arasında bu ürperti kendini hissettirir.<sup>5</sup> Bu bağlamda onu kendi dönemi içerisinde düşünmek gerekir.<sup>6</sup>

Hayatımızın ve yaşam tecrübelerimizin fikirlerimize dünya görüşümüze olan etkisi yukarıda da vurgulandığı üzere kaçınılmaz bir durumdur. Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasını gerçek manada anlamak, onu düşünürden öte ideal bir düşünür hale getiren nedir? sorusunun cevabını bulabilmek için onun hayatındaki kırılma noktalarını bilmek çok önemlidir. Buradan hareketle Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasını anlamak için onun hayatı hakkında bilgiler vermek kaçınılmaz olmaktadır.

## Nurettin Topçu'nun Hayatı

Nurettin Topçu, çoğu insanın kendi benliğinin tam olarak farkına varamadığı yaşlarda, benliğini aşmaya çalışır. Bu bağlamda onun düşünce dünyasını ve iç âlemini tanımaya çalışmak için tutulacak en münasip yol, hayatını incelemekten geçer.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> D. Mehmet Doğan, Doğan Büyük Türkçe Sözlük, Pınar Yayınları, İstanbul 2008, s.435.

<sup>2</sup> Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, Ankara 2005, s.592.

<sup>3</sup> Akif Emre, “Nurettin Topçu'da Öteki Dünyalar” Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.42.

<sup>4</sup> Nurettin Topçu, Kültür ve Medeniyet, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s.92.

<sup>5</sup> M. Fatih Birgül, “Mustarip Bir Filozof Hakkında”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 99.

<sup>6</sup> Hilmi Uçan, “Nurettin Topçu'nun Düşlediği Ahlak ve Toplum”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.90.

20 Kasım 1909 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelen Nurettin Topçu, 10 Temmuz 1975 yılında vefat eder. Babası Topçuzade Ahmet Efendi, annesi ise Eğinli Fatma Hanım'dır.<sup>8</sup> 6 yaşında Bezmialem Valide Sultan Mektebi'nin ana kısmına yazılan Topçu daha sonra Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi'ne verilir. 1922 yılında mektebi birincilikle bitirir.<sup>9</sup>

Rüştiye tahsili için Vefa İdadisinin orta kısmına devam eden Nurettin Topçu, Vefa idadisinde de sınıflarını birincilikle bitirir. Felsefeye olan meyli bu dönemlerde başlar. Lise tahsilini İstanbul lisesinde yaparak 1927-1928 ders yılında edebiyat kısmını pekiyi derece ile bitirir. Kendi kendine Avrupa imtihanlarına girer ve başarılı olur. Devlet tarafından Fransa'ya gönderilir. Burada önce Aix Lisesi'ne kaydedilir. İlk yazı denemelerini burada kaleme aldığı söylenir. Bu lise döneminde Maurice Blondel'i tanır.<sup>10</sup> Bir süre Aix fakültesine devam eden Topçu, iki sene sonra Strasbourg'a geçerek ahlak kurlarını tamamlar ve sanat tarihi lisansı yapar.<sup>11</sup> 1930 ila 1933 yılları arasında Fransa'da; Ruhیات ve bediiyat, Umumi felsefe ve mantık, muasır sanat tarihi, İçtimaiyat ve ahlak, ilk zaman sanat ve arkeolojisi alanında sertifikalar alır. 2 Temmuz 1934 yılında Paris Sorbon Üniversitesinde doktora tezini bitirir.<sup>12</sup>

Nurettin Topçu, Sorbon Üniversitesi'nde felsefe doktorası veren ilk Türk öğrencisidir. Aynı zamanda Avrupa'ya giden öğrenciler arasında ahlak felsefesi çalışan ilk kişidir.<sup>13</sup> Topçu'nun Avrupa'daki hayatı okul, ev, kütüphane arasında geçer.<sup>14</sup>

1934 yazında yurda dönen Nurettin Topçu aynı yıl Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmeni olarak göreve başlar. 1935 yılında İzmir Atatürk Lisesine tayini çıkar.<sup>15</sup> Topçu, 1939 yılının şubat ayında İzmir'de Hareket Dergisi'ni çıkarmaya başlar.<sup>16</sup> Aynı yıl İstanbul Vefa Lisesi felsefe öğretmenliğine atanan Nurettin Topçu, burada dört yıl çalışır. 1943 yılında tayini Denizli İsmet İnönü Lisesi'ne çıkan düşünürümüz 1944 yılında İstanbul Erkek Lisesi'ne tayin olur. 1946-1955 tarihleri arasında yeniden Vefa Lisesi'nde çalışır. Daha sonra 1955-1956 yılları arasında Haydarpaşa Lisesi'ne atanır. Son olarak ise İstanbul Erkek Lisesi'ne tayin edilir. Nurettin Topçu 1974 yılında yaş haddinden emekli oluncaya kadar aralıksız olarak 18 yıl burada çalışır. Toplamda kırk yıl öğretmenlik yapmıştır.<sup>17</sup> 1975 Nisanında hastalanan Topçu, 10 Temmuz 1975'de tedavi gördüğü hasta hanede vefat eder. Fatih Camii'nde Cuma namazını müteakip kılınan cenaze namazından sonra Topkapı dışındaki Kozlu kabristanına defnedilir.<sup>18</sup>

### Nurettin Topçu'yu İdeal Bir Düşünür Yapan Başlıca Özellikleri

<sup>7</sup> Mehmet Birgül, İrade Hareket İsyân Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi 1, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s.7.

<sup>8</sup> İsmail Kara, Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s.22.

<sup>9</sup> Kara, a.g.e., s. 23.

<sup>10</sup> Kara, a.g.e., s. 24.

<sup>11</sup> Kara, a.g.e., s. 25.

<sup>12</sup> Kara, a.g.e., s. 25-26.

<sup>13</sup> Kara, a.g.e., s. 26.

<sup>14</sup> Mustafa Kutlu, "Suya Hasret", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.10.

<sup>15</sup> Kara, a.g.e., s. 29.

<sup>16</sup> Kara, a.g.e., s. 31.

<sup>17</sup> Kara, a.g.e., s. 32-33.

<sup>18</sup> Kara, a.g.e., s. 35.



## 1-Karakteri:

Nurettin Topçu'nun, ideal karakter özelliklerinin tamamına sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. İnsana, varlıklara, tabiata çok özel bir bakışı ve yaklaşımı vardır. Değerlerinden ve fikri duruşundan taviz vermeyen yapısıyla da ideal bir karakterin nasıl olması gerektiği konusunda çevresine örnek olmuştur.

Topçu, sessiz, sade, gösterişsiz, mahcup, muzdarip ve derin bir kişiliğe sahiptir.<sup>19</sup> O, özgür bir düşünür olmasının yanında yazdığı eserlerle aynı zamanda inançlı ve cesur bir eylem adamıdır.<sup>20</sup> Devrin, herhangi bir grubun adamı olmayan muhalif bir kişiliğe sahiptir.<sup>21</sup> Vatanına aşkla bağlıdır. Hüznü ve ıstırapı benliğine nakşetmiştir.

Nurettin Topçu, tevazu abidesi olan bir kişidir.<sup>22</sup> O, ciddi, sorumlu, mustarip, edep ve hayânın timsali bir irade adamı olarak karşımıza çıkar.<sup>23</sup> Onun en çok takdir ettiği şey, halis bir dava ve karakter adamı olmaktır.<sup>24</sup> Topçu'ya göre şahsiyet sahibi insan hayat kaidelerine sahip, sorumluluk taşıyan insandır.<sup>25</sup> O, gençliğimizin kaybettiği en kıymetli şeyin şahsiyet olduğunu iddia eder.<sup>26</sup>

Nurettin Topçu'nun aksiyoner bir kişiliğe sahip olduğu görülür. O, sorumluluk idealinin felsefesini yapan bir düşünürdür. Gençlere bizatihi müzahir olup dernekler kurdurması ve yeni neslin idealist değerlerle yetişmesine çalışmasının onun aksiyoner kişiliğinin birer tezahürü olduğunu söylemek mümkündür.<sup>27</sup>

Topçu'nun yazılarında derin bir hissiyat ve hassas bir fikri tahlilin izleri net bir şekilde görülür. Yazılarına yansıyan iç dünyası; ahlaklı, ilkel, çileli, vakur bir kalbi açığa çıkarır.<sup>28</sup> Sakin ve kararlı bir kişiliğe sahip olan Nurettin Topçu, daima yalın ve sadedir. Faydacılıktan her zaman uzak durur ve bunu bir kişilik zaafı olarak görür.<sup>29</sup> İbadeti gizlidir. Eşyaya değer vermez.<sup>30</sup> O, önce kalbin ve ahlakın zaferini gerçekleştirmek gerektiğini vurgular. Topçu, aşk terbiyesi ile felsefe ve hikmeti esas alan bir yönelişe öncülük etmiştir.<sup>31</sup>

<sup>19</sup> Atasoy Müftüoğlu, "Sessiz ve Derin Bir Kişilik", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.367.

<sup>20</sup> Mehmet Sılay, "Nurettin Topçu'nun İdeali", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.397.

<sup>21</sup> Emrah Eker, "Mustafa Kök İle Nurettin Topçu Üzerine Söyleşi", İslâmî İlimler Dergisi Türkiye'de Din Sosyolojisi Özel Sayısı, Cilt: 12, Sayı:1, Bahar 2017, s. 224.

<sup>22</sup> Eker, a.g.m., s.226.

<sup>23</sup> Muzaffer Civelek, Kırk Yıl Sonra Dün Gibi Nurettin Topçu, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 21.

<sup>24</sup> Civelek, a.g.e., s.22.

<sup>25</sup> Nurettin Topçu, Yarınki Türkiye, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s.216-217.

<sup>26</sup> Topçu, Yarınki Türkiye, s.274.

<sup>27</sup> Eker, a.g.m., s.226.

<sup>28</sup> Mehmet Temelli, "Hareket, Mistisizm ve Topçu", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.177.

<sup>29</sup> D. Mehmet Doğan, "Cumhuriyet Devrinde İki Aslı Karakter: Necip Fâzıl ve Nurettin Topçu", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.113.

<sup>30</sup> Kutlu, a.g.m., s.14.

<sup>31</sup> Müftüoğlu, a.g.m., s.367.

Nurettin Topçu tabiat aşığıdır.<sup>32</sup> İnsana çok değer verir.<sup>33</sup> Onun tarihi her camiyi, her çeşmeyi, her mezarı, her anıtı/eseri ziyaret ettiğinde engin bir huşu, haşyet ve istiğrak içinde olduğuna birçok kişi şahit olmuştur.<sup>34</sup>

## 2-Çok Yönlü Bir Düşünür Olması:

Nurettin Topçu; din, ahlak, sanat, kültür, eğitim, metafizik gibi insan, âlem ve varoluşla alakalı olan hemen hemen her konuda kendine has bir üslupla önemli yazılar kaleme almış bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Topçu çok boyutlu bir düşünürdür. Felsefeden sanata, dinden ekonomiye pek çok sahada kendine özgü tahlilleri ve bakış açılarına sahiptir. O, merkezine insanı ve toplumu alarak çok geniş bir problemler yığınıyla uğraşmak durumunda kalır.<sup>35</sup>

O, bir bilim ve düşünce adamı olmanın yanı sıra sürekli olarak düşüncelerini teoriden pratiğe çıkarmanın kaygısını yaşamış eylem adamıdır. Bu bağlamda o tarihten sosyolojiye, dinden felsefeye ve edebiyata kadar oldukça geniş bir yelpazede eserler vermiştir.<sup>36</sup>

Nurettin Topçu, yaşadığı dönemde; düşünce, kültür, eğitim ve dini hayatta genel kabul gören bütün çerçeveleri çok ağır ve çok isabetli bir dille sorgular. Ona göre bütün bu alanlarda çok ciddi reformlar yapılması gerekir.<sup>37</sup>

## 3-İdealist Olması:

Nurettin Topçu, ömrünü Türk toplumunun meseleleri ile uğraşarak ve şuurlu bir Türk Gençliği yetiştirmek uğrunda harcamış bir düşünürdür.<sup>38</sup> Buradan hareketle onun bir idealin ve bir mefkurenin insanı olarak hayatının her aşamasını geleceğin insanının yetişmesine vakfetmiş olduğu söylenebilir.<sup>39</sup>

Topçu, ülke sorunlarına uygarlık penceresinden bakar. O, sağlıklı bir nesil ve sağlıklı düşünen aydın bir kitlenin oluşması için çok uğraşmıştır.<sup>40</sup> Bu idealin gerçekleşmesine yönelik olarak, gençlere büyük şahsiyetleri tanıtmaya yolunda bir hayli emek sarf etmiştir. Kuvvete ve otoriteye tapmanın özendirildiği bir devirde, örnek şahsiyetlerin tanıtılması hayati bir öneme sahiptir.<sup>41</sup>

<sup>32</sup> Eker, a.g.m., s.230.

<sup>33</sup> Eker, a.g.m., s.214.

<sup>34</sup> Müftüoğlu, a.g.m., s.367.

<sup>35</sup> Necmettin Tozlu, “Nurettin Topçu’nun Fikir Dünyamızdaki Yeri”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 53.

<sup>36</sup> Muhittin Bilge, “Nurettin Topçu’nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 239.

<sup>37</sup> Müftüoğlu, a.g.m., s.367.

<sup>38</sup> Ercüment Konukman, “Nurettin Topçu”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 463.

<sup>39</sup> Erol Battal, “Bir Ütopya ve Tasarım Olarak “Yarınki Türkiye””, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.126.

<sup>40</sup> Uçan, a.g.m., s. 85.

<sup>41</sup> D. Mehmet Doğan, “Nureddin Topçu ve Mehmet Âkif: İki Şahsiyet, Tek Karakter”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 219.

Nurettin Topçu yaşamayı değil, yaşatmayı hedef edinmiş olan ideal bir düşündürdür.<sup>42</sup> Bu hususla ilgili olarak o; “Yaşatmak için bazen yaşamamak lazımdır”<sup>43</sup> der.

Topçu, kararlarımızı vermeye gücümüzün yetmediği için verilmiş kararlar aldığımızı ve kendi benliğimizde ideal yaratacak kudreti bulamadığımızı iddia eder.<sup>44</sup> Bu yüzden o, teslimiyetçi değil isyan ahlakı ile donanmış nesiller yetiştirme idealindedir.<sup>45</sup>

Yarınki Türkiye adlı eserinde bu idealini şöyle ifade eder:

“Yarınki Türkiye’nin kurucuları, yaşama zevkini bırakıp yaşatma aşkına gönül verecek, sabırlı ve azimli, lakin gösterişsiz ve nümayişsiz çalışan, ruh cephesinin maden işçileri olacaklardır. Bu ruh amelesinin ilk ve esaslı işi, insan yetiştirmektir. Hünerleri hep fedakârlık olan bu hizmet ehli gençler, hizmetlerinin mükâfatını da hizmet ettikleri insanlardan beklemeyecekler, sonsuzluğa sundukları eserin sesinin akislerini yine sonsuzluktan dinleyeceklerdir.”<sup>46</sup>

#### 4-Özgünlüğü:

Nurettin Topçu’yu özgün bir düşünür haline getiren temel özelliği onun hem kendi kültür dünyasının problemlerine hâkim olması hem de hafıza kaybına uğramadan batıyı kendisine mülk edinebilmesidir. Bu orijinallik eserlerinde kendini açıkça gösterir.<sup>47</sup> O, Batıya bir düşünce ve bir tefekkür olarak filozofça bakabilen nadir değerlerimizden biridir.<sup>48</sup> Topçu’nun Batı felsefesini çok iyi tanınması, Doğu anlayışını teorik ve pratik anlamda sağlıklı bir yere oturtması sonucunu doğurmuştur.<sup>49</sup>

Topçu’nun düşünceleri, yaşamın nefesini alıp verir. Bu bağlamda o, yaşamı düşüncelerine, düşüncelerini de yaşama taşımış ideal bir düşündürdür.<sup>50</sup> Düşünürümüz, ele aldığı sorunlara özgün çözümler arar ve vardığı sonuçları da açık yüreklilikle paylaşır.<sup>51</sup>

Nurettin Topçu, problemleri tespit ve teşhis eden, çözümüne dair alternatifler üretip sorgulayan, ışık tutan, yol gösteren bir bilim ve düşünce adamıdır.<sup>52</sup> Bu bağlamda o idealizmi, varlıkları ve olayları derinden kavrayışı ile orijinal bir düşüncenin yaratıcısı olmuştur.<sup>53</sup>

Topçu, felsefi ve bilimsel düşüncenin mahiyetini derinden kavramış bir filozoftur. Felsefi düşünceye verdiği merkezi önem onu bu noktada biricik saymamızın temel nedenidir. O, İslam

<sup>42</sup> Ertan Yülek, “Bir İdeal Adamı, Bir Derviş, Bir Kâhin: Nurettin Topçu”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 459.

<sup>43</sup> Topçu, Yarınki Türkiye, s. 193.

<sup>44</sup> Nurettin Topçu, İradenin Davası - Devlet ve Demokrasi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 16.

<sup>45</sup> Sılay, a.g.m., s. 396.

<sup>46</sup> Topçu, Yarınki Türkiye, s. 14.

<sup>47</sup> Ali Osman Gündoğan, “Topçu ve Hareket Felsefesi” Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.16.

<sup>48</sup> Tozlu, a.g.m., s.56.

<sup>49</sup> Necip Tosun, “Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç’ta Mevlana, Yunus Emre, Mehmet Akif Algisı ve Karşılaştırması”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 200.

<sup>50</sup> Mehmet Sarıtaş, “Nurettin Topçu’nun Düşünce Dizgesinin Bazı Temel Çizgileri”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.81.

<sup>51</sup> Sarıtaş, a.g.m., s.83.

<sup>52</sup> Ahmet Fidan, “Nurettin Topçu’nun Maarif Davası”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 286.

<sup>53</sup> M. Orhan Okay, “Nurettin Topçu’nun Güzel Sanatlara ve Edebiyata Bakışı”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 333.

âleminin bugünkü sefaletlerinin gerçek nedeninin felsefesizliğimiz olduğunu sürekli olarak vurgulamıştır.<sup>54</sup>

### 5-Metafizik Düşüncesi:

Metafizik kavramı Nurettin Topçu'nun düşüncesinin temel referanslarından biridir.<sup>55</sup> O, metafiziği olan bir mütefekkindir. Topçu'nun metafiziği, irade metafiziğidir.<sup>56</sup> Topçu irade metafiziğinin öznesi olarak konumladığı iradeyi insanı tarif eden en önemli unsur olarak görür. Ona göre insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği irade sahibi bir varlık olmasıdır.<sup>57</sup>

Topçu'ya göre zamanımızın meselesi irade meselesidir. O, gençliğimizin yüzünden silinip kaybolan şeyin sonsuzluğun iradesi olduğunu iddia eder.<sup>58</sup> Ona göre irade insandaki en büyük kuvvet, sahip olabildiğimiz kuvvetlerin en değerlisidir.<sup>59</sup>

Topçu, Kültür ve Medeniyet adlı eserinde metafiziğin mahiyeti ve hayati önemi hakkında şunları söyler:

“Metafizik aklın kâinata açılması, onu bütün halinde kavrayış cehdidir. Metafiziğin ortadan kalkması aklın iflası olur. Her büyük medeniyet metafizikle açılır. Metafizik ilmin kaynağıdır.”<sup>60</sup> “Metafizik meydana getirmeyen milletler taklitçi olurlar. Bir millet şahsiyetinden doğar. Metafizik yapılmadıkça bütün kıvranmalar arasında eriyip giden şahsiyetin acıklı bir mirası kalır: her şeyi inkâr. Kendi metafizikleriyle birlikte şahsiyetlerini yapamayan milletler ve şahsiyetlerini kaybeden fertler, önce ruhunu ve Allah'ını, sonra mazisini ve tarihini en sonra da esas davalarıyla birlikte kendi kendilerini inkâr ederler.”<sup>61</sup>

Ona göre üç asırdan beri yapılmak istenen ıslahat hareketlerinin bir türlü millî varlığımızı buhrandan kurtaramayışı, kendimize has bir metafizik ortaya koyamayışımızdan kaynaklanmaktadır.<sup>62</sup> Bu bağlamda o metafizik temalar eşliğinde devri ve olayları analiz ederek gelenekten kopuşun sebeplerini, bunun yeni nesillerde yaratacağı aşınmaları anlatmıştır.<sup>63</sup>

Topçu, felsefenin insanın kâinat görüşü olduğunu vurgular. Ona göre felsefe adeta kâinata uzanan kollarımızdır.<sup>64</sup> Sonuç olarak Topçu'yla birlikte yaşadığımız dünyanın kuru, determinist-mekanist-pozitivist toplumcu âleminin dışında başka bir âlemi keşfederiz.<sup>65</sup>

<sup>54</sup> Birgül, a.g.m., s.101.

<sup>55</sup> Kenan Çağan, “Nurettin Topçu Düşüncesinde Sanatın Toplumsal ve Felsefî Temelleri”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 344.

<sup>56</sup> Yusuf Kaplan, “Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyamızdaki Yeri”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.62.

<sup>57</sup> Kaplan, a.g.m., s.66.

<sup>58</sup> Topçu, İradenin Davası - Devlet ve Demokrasi, s.15.

<sup>59</sup> Topçu, İradenin Davası - Devlet ve Demokrasi, s.16.

<sup>60</sup> Topçu, Kültür ve Medeniyet, s.49

<sup>61</sup> Topçu, Kültür ve Medeniyet, s.51.

<sup>62</sup> Topçu, Kültür ve Medeniyet, s.51.

<sup>63</sup> Eker, a.g.m., s.218.

<sup>64</sup> Topçu, Kültür ve Medeniyet, s.16.

<sup>65</sup> Gündoğan, a.g.m., s.16.

## 6-Ahlak Vurgusu:

Nurettin Topçu'nun meselelere esas itibariyle ahlak üzerinden yaklaştığı görülür. O, Cumhuriyet devri Türk felsefecileri ve aydınları arasında ahlak konusunda en çok metin kaleme alan ve bu sahadaki vurgularını bütün hayatı boyunca ısrarla sürdüren bir düşünürdür.<sup>66</sup> Topçu, gerçek bir ahlak ve gerçek bir felsefe adamı olarak yaşamıştır.<sup>67</sup> Topçu bir ahlak adamı olarak İslam'ın ahlak cihetiyle diğer yönlerine göre daha fazla ilgilenmiştir.<sup>68</sup> Ona göre ahlak insanın her an yaşadığı bir gerçekliktir.<sup>69</sup>

Topçu ahlaka her sahada veda edildiğini öne sürer.<sup>70</sup> Onun eserlerini verdiği dönemde etkili olan akım sosyolojizmdir. Sosyolojizm konformist bir ahlaka neden olup ferdi ve onun yaratıcılığını yok ederek onu sosyal organizasyonun bir ürünü haline getirir. Nurettin Topçu ahlaki bir varlık olma vasfını yitirme ile yüz yüze kalan ferde, isyan ahlakıyla yeni bir ahlaki perspektif sunmaya çalışır.<sup>71</sup> Bu bağlamda Topçu, "cihadımız fikir ve ruh cephesinde, ahlak ve iman cephesinde yapılacaktır"<sup>72</sup> der.

Nurettin Topçu'ya göre kendini bulan ferdi ruh, şahsiyet sahibi, yaratıcı ve isyan edicidir. Ahlak değerleriyle yaşayan ferdi ruh, hakikatler peşinde idealist olup merhametle aşkın kahramanıdır.<sup>73</sup> İslam kültür ve geleneğinde genel olarak "itaat" kavramının öne çıkarıldığı bir zaman diliminde onun dini-mistik karakterdeki ahlak felsefesinin adına ve mihrine "isyan" kavramını yerleştirmesi fevkalade dikkat çekici, o kadar da merak konusu olmuştur.<sup>74</sup>

Topçu'da ahlaki eylemin önceliği her düşüncesinin ruhu olmuştur.<sup>75</sup> Ona göre bütün ahlaki davranışlarımızın hedefi, sonsuzluktur.<sup>76</sup> Buradan hareketle düşünürümüz, uzviyetten ilme, ilimden felsefeye, felsefeden sanata ve ahlaka ve nihayet dine yükselmemizin gerekliliğini vurgular.<sup>77</sup>

## 7- Din Vurgusu:

Nurettin Topçu'ya göre din, insanın bütün hareketlerini sonsuzluğun huzurunda düzenleyici büyük hareketli ve bütün hareketlerimizi de bu büyük harekete bağlayıcı olan kaidelerin mektebi demektir.<sup>78</sup> Ona göre din müsbet ilim değildir. Dinin prensipleri vicdanın yapısına

<sup>66</sup> Kara, a.g.e., s. 38.

<sup>67</sup> Müftüoğlu, a.g.m., s. 367.

<sup>68</sup> Eker, a.g.m., s.227.

<sup>69</sup> Nurettin Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 128.

<sup>70</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 23.

<sup>71</sup> Gündoğan, a.g.m., s.16.

<sup>72</sup> Topçu, Yarınki Türkiye, s.13.

<sup>73</sup> Topçu, Yarınki Türkiye, s.48.

<sup>74</sup> Eker, a.g.m., s.222.

<sup>75</sup> Civelek, a.g.e., s. 11.

<sup>76</sup> Topçu, Yarınki Türkiye, s.19.

<sup>77</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 26.

<sup>78</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 53.

bağlı olup ilham ve inançlarla beslenir.<sup>79</sup> Topçu dinin hem zekâ hem duygu âleminin üstünde bir irade hadisesi olduğunu vurgular.<sup>80</sup>

Nurettin Topçu'ya göre iman bir inancın ruhumuzda sürekli bulunması ve hayatımıza hükmetmesidir.<sup>81</sup> Bu bağlamda Topçu dinin bir bilgi kaynağı değil, kuvvet kaynağı olduğunu iddia eder. Ona göre dindar adam, başkalarından daha çok şeyler bilen değil, daha çok kuvvetli olan kişidir.<sup>82</sup>

Modern dünyada yaşamak zorunluluğu içindeki bireylerde, içsel bir takım nitelikler kendiliğinden zedelenmektedir. Topçu'ya göre böyle durumlarda dinin ortaya çıkması ve bu ruhları tamir etmesi gerekir.<sup>83</sup> Ona göre insan ruhu kendini bütünü ile yalnızca din içinde tanıyabilir.<sup>84</sup>

Nurettin Topçu, felsefenin mahiyet ve önemini kavramakla kalmamış aynı zamanda bir Müslüman olarak din ile felsefe arasındaki ilişkileri dikkat çekici bir hünerle ele almayı başarmıştır.<sup>85</sup> Onun dini otoriteler tarafından birbiriyle çelişik gösterilen felsefe ve din arasında uyum olduğunu hatta birbirlerini gerektirdiklerini vurgulaması çok önemlidir.<sup>86</sup>

Topçu, hayatın her alanı ile ilgili tesirler icra eden, İslam dinini öğretecek, yaşatacak din adamlarının çok yönlü insanlar olmalarını ve toplumda, toplumsal değişimde en önemli rolü üstlenmelerini arzular.<sup>87</sup> O her ne kadar dinin anlaşılmasında en önemli görevin din adamlarına ait olduğunu dile getirirse de onların bu sorumluluğu yerine getirmede genelde başarısız oldukları kanaatindedir. Buradan hareketle onun din adamlarına yönelik çok sert eleştirilerde bulunduğu görülür.

Din algısının, ilgisinin ve yaşayışının bayağılaştırılması, ticarileştirilmesi, dünyevileştirilmesi, maddileştirilmesi Topçu'yu dehşete düşürür. Bu bağlamda onun her türlü din istismarcılığından ve sömürücülüğünden açıkça iğrendiği görülür.<sup>88</sup> Ona göre dinin önündeki en önemli engel cahil, softa din adamlarıdır.<sup>89</sup> Din adamlarının ruhî hayat sahibi olmadıklarını vurgular.<sup>90</sup>

Nurettin Topçu, Allah kelamını ruhlarına malzeme değil de seslerine sermaye yapan hoca, hafız ve mevlithan zümresinin İslam dünyasının sahipleri olarak düşünülmesinin bir felaket olduğunu öne sürer. Ona göre hoca, İslam'ın şekle bağlı unsurlarını istismar ederek onun özü olan ruhunu

<sup>79</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 158.

<sup>80</sup> Topçu, İradenin Davası - Devlet ve Demokrasi, s.64.

<sup>81</sup> Mustafa Kök, Nurettin Topçu'da Din Felsefesi Dergâh Yayınları, İstanbul 1995, s.49.

<sup>82</sup> Nurettin Topçu, Ahlak Nizamı, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s.83.

<sup>83</sup> Ercan Yıldırım, "Mistisizme Koşut Şeriata Karşı Bir İhyacı Olarak Nurettin Topçu'da İslâm Düşüncesi", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 193.

<sup>84</sup> Topçu, İradenin Davası - Devlet ve Demokrasi, s.109.

<sup>85</sup> Birgül, a.g.m., s.102.

<sup>86</sup> Birgül, a.g.m., s.101.

<sup>87</sup> Yener Emer, "Nurettin Topçu'nun Din ve Devlet Anlayışı", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 311.

<sup>88</sup> Müftüoğlu, a.g.m., s. 367.

<sup>89</sup> Tosun, a.g.m., s.200.

<sup>90</sup> Topçu, Kültür ve Medeniyet, s.23.

hiç tanımayan berbat bir maddecidir.<sup>91</sup> Buradan hareketle kendilerine Müslümanız diyen insanlığının ibadetlerinin ruhsuz bir iskeletten koparılmış parçaları andırıldığını iddia eder.<sup>92</sup>

### 8-Eğitime Yönelik Görüşleri:

Nurettin Topçu'nun eğitimle ilgili görüşleri onun dava insanı, ideal ve sorumluluğunun bilincinde bir ahlak insanı oluşunun en önemli göstergesidir. O, Anadolu çocuklarının istikbali için eğitim hususlarında en mükemmeli ister. Sürekli olarak en ideali en güzeli arar.<sup>93</sup>

Türk eğitim sistemine yönelik, ilk kararlı, cesur tepkinin Nurettin Topçu'dan geldiği görülür. Eğitimin, Topçu'nun hayatında ve öldükten sonra güncelliğini yitirmeyen bir dava olduğunu söylemek mümkündür. En büyük hakem olan zaman, Topçu'nun Türkiye'nin maarif davasındaki düşünce ve tespitlerinde haklı olduğunu göstermiştir.<sup>94</sup> Bu bağlamda onun eğitim konusundaki itiraz, tespit, teşhis ve çözüm önerilerinin dün olduğu gibi bugün de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>95</sup>

Nurettin Topçu'ya göre maarifin düşmesi millet ruhunu yerlere serer. Çünkü millet, maarifi demektir.<sup>96</sup> Bu yüzden hayatın her sahasında mektepleşme, kaideleşme, şuurlaşma hareketi zaruridir.<sup>97</sup> O, milletimizin üç asırdan beri geçirmekte olduğu buhranların sebebi ve kaynağının kültür ve maarif sahasında aranması gerektiği görüşündedir. Ona göre Avrupa körü körüne taklid edilmiş, mektepler açılarak bunlarda yeni ilimler okutulmuş ancak ilim sevgisi aşılammıştır. İlme gerçekten inanılmadığı için alimin üstünlüğü ve toplum içindeki önderliği de telkin edilmemiştir.<sup>98</sup>

Topçu'ya göre muallim medeniyet kurucudur. Nesilleri işleyerek ve ruhlarını şekillendirerek medeniyetleri inşa eder. Bu yüzden muallimin mesuliyeti çok büyüktür.<sup>99</sup> O, mektebin bir mabed olduğu inancındadır.<sup>100</sup> Topçu'nun öğrencinin iç dünyasına yönelebilen bir yapısı vardır.<sup>101</sup> Böylelikle gençlerin kalplerini yoğurarak şahsiyetlerini inşa eder.<sup>102</sup>

Nurettin Topçu'ya göre muallimlik sevgi işidir, ruh sevgisidir.<sup>103</sup> O, muallimin iman ve anlayış vasıtaları ile bizi tedavi ettiğini belirtir.<sup>104</sup> Muallim, milletin çocuklarına feda olmasını bilmek zorundadır. Bu fedakârlık, harpte kanını akıtmaktan daha değerli bir şeydir.<sup>105</sup> Ona göre

<sup>91</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 40-41.

<sup>92</sup> Topçu, Kültür ve Medeniyet, s.27.

<sup>93</sup> Mustafa Aldı, "Çocukların Hizmetinde Eğitime Maarif Katmak", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 291.

<sup>94</sup> Fidan, a.g.m., s. 286.

<sup>95</sup> Fidan, a.g.m., s. 287.

<sup>96</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 27.

<sup>97</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 55.

<sup>98</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 11.

<sup>99</sup> Birgül, a.g.e., s.275.

<sup>100</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 45.

<sup>101</sup> Ertuğrul Aydın, "Sorbonne'dan Anadolu'ya Açılan Kapıda Nurettin Topçu'nun Sosyo-Psikolojik Cephesi", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 230.

<sup>102</sup> Birgül, a.g.e., s. 278.

<sup>103</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 67.

<sup>104</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 68.

<sup>105</sup> Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s. 102.

muallimin işi iyilerle öğünmek değil, genç ruhların hepsini iyi ve ahlaklı yapabilmeye çalışmaktır.<sup>106</sup>

### **9-Bir Ruh Mimarı Olması:**

Nurettin Topçu bir insan tipi, bir medeniyet inşası peşindedir.<sup>107</sup> Karakter yapmak, şahsiyet yaratmak bir fikir adamı ve muallim olarak onun esas gayesi ve çabalarının esas konusudur.<sup>108</sup> Ona göre ruhlarda aşî yapma ve yeni hayat nizamı kurma yoluna gidilmelidir.<sup>109</sup> Konuyla ilgili olarak şunları söyler:

“Batan bir dünya nizamının enkazı üzerindeyiz. Yeni bir nizam, ahlakta, hukukta, sanatta, dinde ve devlette insanlığa dayanacak yeni temeller bulmak zarureti neslimizin zayıf omuzlarını şiddetle sarsıyor.”<sup>110</sup>

Nurettin Topçu’ya göre her defasında yıkılmamıza sebep olan şey, benliğimizden kaçarak, Batı’nın taklitçiliğine sığınma sevdamızdır.<sup>111</sup> O, bizdeki bu aşâğılık karmaşasından gıdalanarak taklit içgüdüünün zehirleyici bir parazit gibi bütün hür düşüncüyü ve bahtiyar iradeyi boğduğunu iddia eder.<sup>112</sup> Topçu’ya göre yapılması gereken şey sadece zekaları işlemek olmayıp karakter yapmak ve şahsiyet yaratmaktır.<sup>113</sup>

Nurettin Topçu büyük bir değerdir. Gençlik sadece onu tanımakla yetinmeyip aynı zamanda onun fikirlerini özümsemelidir.<sup>114</sup> Kişilik, karakter, şahsiyet, hakiki anlamda bir ben olma, var olmasının anlamını idrak etme gibi hususların pek dile getirilmediği, beton inşasına insan inşasından çok daha fazla önem verildiği bir çağda yaşayan insanların mutlaka Nurettin Topçu gibi bir ruh mimarının görüşlerine ve çözüm önerilerine kulak vermesi gerekir.

### **10-Istırabı:**

Nurettin Topçu’nun dünyaya gelmiş büyük müstariplerden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>115</sup> Topçu’nun düşünce dünyasında ıstırap kavramının çok önemli bir yere sahip olduğu görülür. Onun hem hayatında hem de fikirlerinde yoğun bir şekilde ıstırapın izlerini görmek mümkündür.

Topçu’nun gerçek muhatabı yalnızca ve sadece ıstırap çeken zihinlerdir. Topçu’yu anlamak için her şeyden önce onun bu ıstırabını çok iyi anlamak gerekir. Çünkü onu harekete geçiren de hareketini yönlendiren de bu ıstıraptır.<sup>116</sup>

Nurettin Topçu tükenmek bilmeyen bir ıstırapa sahiptir. Ona göre aydın derdi olan insandır.<sup>117</sup> Topçu insanın asıl manasının ıstırap olduğunu vurgular.<sup>118</sup> Ona göre ızdırıp, irademizin kendi

<sup>106</sup> Topçu, Türkiye’nin Maarif Davası, s. 181.

<sup>107</sup> Tozlu, a.g.m., s.53.

<sup>108</sup> Civelek, a.g.e., s.14.

<sup>109</sup> Topçu, Yarınki Türkiye, s. 32.

<sup>110</sup> Topçu, Ahlak Nizamı, s. 13.

<sup>111</sup> Topçu, Türkiye’nin Maarif Davası, s. 19.

<sup>112</sup> Topçu, Türkiye’nin Maarif Davası, s. 23.

<sup>113</sup> Topçu, Türkiye’nin Maarif Davası, s. 187.

<sup>114</sup> Tozlu, a.g.m., s.53.

<sup>115</sup> Tozlu, a.g.m., s.53.

<sup>116</sup> Birgül, a.g.m., s.98.



varlığımızda en aşikâr şahididir.<sup>119</sup> Topçu için ıstırap müsbet ve yüceltici bir şey olup aynı zamanda bir bilgi kaynağıdır.<sup>120</sup>

Topçu, İradenin Davası Devlet ve Demokrasi adlı eserinde ıstırapın önemi hakkında şunları söyler:

“Oscar Wilde ‘Dünyalar ıztırapla kurulmuştur.’ diyordu. ıztırap çekmedikçe hiçbir şey bize nüfuz etmiyor. İnsanlık yolunda onun yardımı olmaksızın bir adım bile atmak kabil olmuyor.”<sup>121</sup>

Topçu’ya göre gencimizin ıstırapı yoktur. O, ıstırapın nesillere zehir olarak öğretildiğini iddia eder.<sup>122</sup> Günümüz dünyasında genel olarak insanların sorumluluk almaktan kaçarak sadece anın tadını çıkarmayı hedefleyen bir yaklaşıma sahip olmaları, onların ıstırapı zehir olarak kabul ettiklerinin somut bir göstergesidir.

### Sonuç

Nurettin Topçu; karakteri, özgünlüğü, çok yönlülüğü, ıstırapı, bir ruh mimarı olması, din, ahlak ve eğitime yönelik kendine has görüşleri, idealizmi ve metafiziğiyle ideal bir düşünürde bulunması gereken bütün özelliklere sahiptir. Bu bağlamda günümüz dünyasında onun düşünce dünyasını anlayabilme gayretinde olmak bizler için çok önemli bir husustur. Çünkü onun ahlak, eğitim, metafizik, dinin kişisel çıkarlara alet edilmesi gibi temel problemlerimizle alakalı olarak vurguladığı noktaları göz önüne almadan bu sorunlarımız hakkında kalıcı çözümlere ulaşmamız imkânsızdır.

Ömrünü vatanına milletine adanmış bir düşünürdür Nurettin Topçu. Rahat ve konforun öne alındığı bir ortamda ıstırapın insan için vazgeçilmez olduğu vurgusunu yapmıştır. Kendisini; dik duruşlu, şahsiyet sahibi nesiller yetiştirmeye adanmıştır. Yaşatmak için yaşamaktan vazgeçmiştir. İçinde bulunduğumuz zaman dilimi onun metafizik, ahlak, din, eğitim, sanat alanlarındaki görüşlerinde ne denli haklı olduğunu ortaya koyar niteliktedir.

Topçu fikir beyan etmekle kalmamış aynı zamanda öne sürdüğü görüşlerin çilesini çekmiş ideal bir düşünürdür. O bütün benliğiyle; vatanını, milletini, insanını, insanlığı ilgilendiren her konu üzerinde kafa yormuştur.

Her şeyin sıradanlaştığı, insani değerlerin her geçen gün daha da azaldığı, empati yapma, halden anlama gibi erdemlerin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı günümüz dünyasında Nurettin Topçu’nun çok uzun zaman önce yapmış olduğu öze dönüş çağrısını dikkate almak şarttır.

Ülkemizin en önemli akademisyenlerinden biri olan Nurettin Topçu’nun Üniversite bünyesine dâhil edilmemiş olması memleketimiz için büyük bir kayıp olmuştur. Şahsi kanaatim odur ki,

<sup>117</sup> Nazif Öztürk, “Nurettin Topçu: Anadolu Yollarında”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 395.

<sup>118</sup> Nurettin Topçu, Var Olmak, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s.78.

<sup>119</sup> Topçu, İradenin Davası - Devlet ve Demokrasi, s.23.

<sup>120</sup> Kara, a.g.e., s. 41.

<sup>121</sup> Topçu, İradenin Davası - Devlet ve Demokrasi, s.25.

<sup>122</sup> Topçu, Türkiye’nin Maarif Davası, s. 75.

Topçu'nun eserlerinden ve fikirlerinden haberdar olmak ve öğrencilerini de haberdar etmek bu sahadaki akademisyenlerin merhuma vefa borçlarını yerine getirmek için güzel bir fırsattır.

### Kaynakça

- Aldı, M. (2006). Çocukların Hizmetinde Eğitime Maarif Katmak, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 290-295.
- Aydın, E. (2006). Sorbonne'dan Anadolu'ya Açılan Kapıda Nurettin Topçu'nun Sosyo-Psikolojik Cephesi, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 229-233.
- Battal, E. (2006). Bir Ütopya ve Tasarım Olarak Yarınki Türkiye, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 119-126.
- Bilge, M. (2006). Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 234-243.
- Birgül, M. (2013). *İrade Hareket İsyân Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Birgül, M. (2006). Mustarip Bir Filozof Hakkında, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 98-102.
- Civelek, M. (2017). *Kırk Yıl Sonra Dün Gibi Nurettin Topçu*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Çağan, K. (2006). Nurettin Topçu Düşüncesinde Sanatın Toplumsal ve Felsefi Temelleri, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 341-348.
- Doğan, D. Mehmet (2008). *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Doğan, D. Mehmet (2006). Cumhuriyet Devrinde İki Aslı Karakter: Necip Fâzıl ve Nurettin Topçu, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 103-118.
- Doğan, D. Mehmet (2006) Nureddin Topçu ve Mehmet Âkif: İki Şahsiyet, Tek Karakter, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 215-219.
- Eker, E. (2017). Mustafa Kök İle Nurettin Topçu Üzerine Söyleşi, *İslâmî İlimler Dergisi, Türkiye'de Din Sosyolojisi Özel Sayısı*, Cilt: 12, Sayı:1, 211-236.
- Emer, Y. (2006). Nurettin Topçu'nun Din ve Devlet Anlayışı, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 306-318.
- Emre, A. (2006). Nurettin Topçu'da Öteki Dünyalar, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 42-47.
- Fidan, A. (2006). Nurettin Topçu'nun Maarif Davası, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 284-289.
- Gündoğan, Ali Osman (2006). Topçu ve Hareket Felsefesi, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 15-22.
- Kaplan, Y. (2006). Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyamızdaki Yeri, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 60-67.



- Kara, İ. (2017). *Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Konukman, E. (2006). Nurettin Topçu, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 460-466.
- Kök, M. (1995). *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kutlu, M. (2006). Suya Hasret, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 7-14.
- Müftüoğlu, A. (2006). Sessiz ve Derin Bir Kişilik, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 367-368.
- Okay, M. Orhan (2006). Nurettin Topçu'nun Güzel Sanatlara ve Edebiyata Bakışı, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 333-340.
- Öztürk, N. (2006). Nurettin Topçu: Anadolu Yollarında, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 392-395.
- Sarıtaş, M. (2006). Nurettin Topçu'nun Düşünce Dizgesinin Bazı Temel Çizgileri, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 81-83.
- Sılay, M. (2006). Nurettin Topçu'nun İdeali, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 396-400.
- Temelli, M. (2006). Hareket, Mistisizm ve Topçu, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 175-177.
- Topçu, N. (1999). *Ahlak Nizamı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1998). *İradenin Davası - Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2004). *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1998). *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1999). *Var Olmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1999). *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tosun, N. (2006). Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'ta Mevlana, Yunus Emre, Mehmet Akif Algısı ve Karşılaştırması, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 200-209.
- Tozlu, N. (2006). Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyamızdaki Yeri, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 53-59.
- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara.
- Uçan, H. (2006). Nurettin Topçu'nun Düşlediği Ahlâk ve Toplum, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 84-91.
- Yıldırım, E. (2006). Mistisizme Koşut Şeriata Karşı Bir İhyacı Olarak Nurettin Topçu'da İslâm Düşüncesi, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 178-199.
- Yülek, E. (2006). Bir İdeal Adamı, Bir Derviş, Bir Kâhin: Nurettin Topçu, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, 458-459.

## TÜRKİYE’DE YAZILI BASININ DİN-SEKÜLERLEŞME İLİŞKİSİNE BAKIŞI

Yrd. Doç. Dr. Fatih ÖZTAŞ

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

### Öz

Bu çalışma; Türkiye’de modernleşmeyle birlikte düşünsel alana giren din-sekülerleşme ilişkisini, 2006 sonrası gazete köşe yazılarına yansıyan boyutları üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Ele alınan tarih diliminin 2016 sonrası kapsaması tesadüfi değildir. Doktora çalışmasında gazete köşe yazılarından hareketle ele alınan din-sekülerleşme ilişkisi, 2007-2016 tarih aralığını kapsamaktaydı. Dolayısıyla bu yönüyle doktora çalışmasının bir devamı niteliğinde boylamsal bir araştırma yapılmıştır. Eleştirel söylem analizi teorisyenlerinden birisi olan Van Dijk’in modeli, gazete köşe yazılarının analizinde başvurulan yaklaşım olmuştur. Bu çerçevede din-sekülerleşme tartışmalarında bağlam ve ideolojiden bağımsız bir alan düşünülmemektedir. Bunun çerçevesini çizebilmek adına yazarın mensubu olduğu gazeteden bağımsız düşünülemez dünyası, ideolojik tutumu, öteki algısı, güç/iktidar ilişkisindeki konumu gibi hususların önemli olduğu varsayılmaktadır.

Eleştirel söylem analizi verilerinden hareketle gazete köşe yazılarındaki din – sekülerleşme tartışmalarının belli tipolojiler bağlamında diyalektik tarzda birbirini dışlamadan sürdürüldüğü görülmektedir. Dünyevi alan üzerindeki çekişme, bahsedilen kavramlardan birisinin aleyhine diğerini öne çıkarsa da bu kazanılmış bir zaferi ifade etmemektedir. Bu ikisi arasındaki ilişkide birinin toplumsal alandan diğerine göre daha fazla geri çekilmesi geçici bir gelişme olarak ele alınabilir. Neticede bu karşılıklı ilişkide biri diğerini de besleyen bir gereklilik olarak kendisine yer bulmaktadır. Çatışmanın; din-sekülerleşme ilişkisinin oluşumu, birleşimi ve korunması açısından araçsallığından bahsedilebilmektedir. Bu noktada ihtiyaç duyulan alanların korunmasını sağlayacak emniyet-supabu veya subaplarıdır (Polama, 2012:114-115).

**Anahtar Kelimeler:** Din, Sekülerleşme, İdeoloji, Öteki, Güç, İktidar.

### I. Giriş

Sekülerleşmenin doğuşu ve tanımı konusunda ilgili çalışmalarda yazarlar arasında bir konsensüsün olmadığı görülmektedir. Uzlaşmayı etkileyen unsurlar arasında olaylara bakışı etkileyen ideoloji ön plana çıkabildiği gibi toplumsal olayların kendi doğasından kaynaklanan çok sebeplilik ilkesi de gösterilebilir. İlk etapta modernitenin alt oluşturucularından birisi olarak ele alınan sekülerleşme, toplumların modernleşmesine koşut doğrusal bir süreç olarak dinin geri çekilmesi ya da yok olması anlamında ele alınmıştır. Bu çerçevede nasıl ki bir döneme kadar moderniteye geleneği dışlayan, er ya da geç geleneğin yerini alacağı ve bunun tüm dünyada aynı sonuçları yaratacağı (Bendix, 1967:324-325) anlamı yüklendi ise, sekülerleşme sürecinin de aynı yere varacağı düşünülmüştür. Bu perspektifte sosyolojinin kurucu babalarının ve

sekülerleşme teorisyenlerinin toplumların sekülerleştirilmesi misyonuna da sahip oldukları ileri sürülmektedir. Yalnız bu anlayışın getirdiği değişim fikri, dünyada 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak devam eden gelişmelerle birlikte sosyolojide tekrar tartışılmaya başlanmıştır.

Bitmemiş bir proje (Habermas, 1997) olarak algılanan modernleşme gibi sekülerleşmenin de 1960'lı yıllardan itibaren tekrar farklı versiyonu ile gündeme gelmesi, sekülerleşme kuramını Aydınlanma'nın din eleştirisindeki ideolojik kökenlerinden ayırmayı mümkün hale getirmiştir. Seküler ve dini alanların modern özerk farklılaşmasının bir kuramı olarak modern farklılaşma sürecinin nihai sonucunda dinin sürekli aşınmaya uğrayacağı, gerileyeceği ve sonuçta yok olacağı (Casanova, 2014:26) tezi sarsıntıya uğramıştır. Çünkü klasik sekülerleşme teorisinin beklentisine göre 20. yüzyıl Tanrı'nın ölüm çağı olacaktı. Bir zamanlar Freud dinden bahsederken "bir yanılsamanın geleceği" (The Future of An illusion) ifadesini kullanmaktaydı. Fakat önemli değişimlere rağmen beklenen gerçekleşmedi (Macdonis-Plummer, 2008:216).

Özellikle post-modern dönemle birlikte kutsalın önemini koruduğuna yönelik çalışmalar bir hayli artmıştır. Fakat bu çalışmalarda vurgulanan bir diğer husus da sekülerleşme sürecinin tecrübe edildiğidir. Gelenen noktada dinin varlığını koruduğuna yönelik Rodney Stark ve William Sims Bainbridge "*The Future of Religion*" isimli eserlerinde "*dinsiz bir gelecek düşüncesinin illüzyon*" olduğunu söylemektedirler (Swatos-Christian, 1999:216). Yine Berger, kurumsal olarak dinin toplumlarda görülen etkisinin azalmasını birey eksenli dini yaşantıyla telore edildiğini söylemektedir.

Bahsedilen dönemle birlikte din-sekülerleşme ilişkisinde yaşananın "dinin krizinden sekülerizmin krizine" (Bkz. Berger, 2002) vurgusunu aştığı görülmektedir. Bu çerçevede yeni durumu açıklama konusunda seküler modeller önerilmektedir. Mesela Gorski, karşılaştırmalı olarak Reformasyon öncesi ve sonrası Batı Avrupa'daki dini hayatı araştırdığı çalışmasında, Avrupa toplumunun daha az dindar hale gelmeden daha seküler hale geldiği ihtimali üzerinde durmaktadır (Gorski, 2000:161). Ayrıca Oswalt, modernizm, sekülerizm ve pozitivistlikten etkilenerek yeni bir yapı ve muhteva kazanan dinin (Yapıcı, 2009:4), modern seküler hayat içerisinde yer bulmasını "Seküler Çan Kuleleri" inşa edilerek dinin varlığını koruması (Oswalt, 2003) olarak ele almaktadır.

Tabir yerindeyse birçok vaatte bulunduğu varsayılan modernleşmenin haylice manevi, moral ve psiko-kültürel sorun üretmesinin insanları dine yönlendirdiği bir gerçektir. Fakat bu arayışa giren insanlar ne eski anlamda toplumsal yapıda yetişmiş ne de modern bir kültürel bağlamdan, laik, endüstriyel, şehirli, kozmopolit, küresel vb. hayattan azade yetişmiştir. Dolayısıyla post-modern dinsellik olarak bahsedilebilecek bu durum, moderniteye onun içinden ve onu dikkate alarak şekillenmiş bir tepkidir (Atay, 2017, 20 Kasım).

Gusfield'in gelenek ile modernite için kullandığı zıtların çatışmasından ziyade birbirinden bir redde destek aldığı bir harman (Bhambra, 2015:70) çözümlemesi tam da yeni durumda din ile sekülerin konumuna uymaktadır. Yalnız bu birliktelik yamalı bohça vari bir sekülerleşme-din ilişkisinden ziyade farklı unsurların özgün karışımı anlamında senkretik bir boyuta ulaştığı iddia edilebilir.

## II. Teorik Boyut: Türkiye'de Sekülerleşme

Türkiye’de sekülerleşmenin seyri Osmanlı tarihini de kapsayan bir sürece işaret eder. İslam dünyasının bir parçası ve bu dünyanın en Batılılaşmış ve laik ülkesi olarak ele alınabilecek Türkiye’nin (Mert, 1994:11) İkinci Mahmut döneminden itibaren imparatorluk bünyesinde toplumu ve devleti modernleştirme yönünde atılan bazı reformist düzenlemelerden beri sekülerleşme sürecini tecrübe ettiği söylenebilir. Dindarlığın belli bir seviyede hüküm sürdüğü bir toplum olarak Türkiye’de din sekülerleşme ilişkisi daha çok özellikle belli bir döneme kadar politik zemine hasredilen laiklik çerçevesinde doğrudan veya dolaylı etkilerle devam etmiştir.

Berkes’e göre Tanzimat’tan bu yana devam eden birikimin doğal sonucu olarak ele alınan sekülerleşme bireylerin dışında gelişen sosyolojik bir süreçtir. Ayrıca çağdaşlaşmaya denk olarak sekülerleşme, değişim ve ilerlemeye referansla XX. yüzyıldan itibaren köklü bir nitelik kazanmıştır (Berkes, 1997:24). İmparatorluktan üniter yapıya geçen devlet, sekülerleşme yolunda Türkiye’nin imparatorluk geçmişiyle bağlarını koparma yoluna gitmiştir. Bu çerçevede Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte radikal dönüşümler çerçevesinde laiklik doğrultusunda alınan geleneksel değerlerin, devletin, eğitimin ve hukukun sekülerleştirilmesi kararları devrimin taç giymesi (Atay, 1998:446) olarak ele alınacaktır.

Türkiye’de ilk dönemden itibaren tartışmalar laiklik eksenli devam etse de yatay bir uzantısı olan sekülerlik unutulmuş gözükmemektedir. Bu çerçevede sosyolojik açıdan sekülerlik tanımları da yapılmıştır. Bu doğrultuda sekülerite yalnız devletle din arası ilişki sorunu değil, toplumsal değerlerin kutsal (sacrum) ile kutsallık dışı (profanus) değerler arası ilişkiler sorunu (Berkes, 1997:25-26) olarak ele alınmıştır.

Türkiye’de sekülerleşme, kavramın çıkış yeri itibariyle değil ama yaşanan tecrübe açısından Osmanlı geleneğine yakın gözükmemektedir. Çalışmalarda modernleşmenin çok daha uzun bir bölümünü teşkil ettiği söylenen Osmanlı kısmı Cumhuriyet’le ortaya çıkan Türkiye’nin bir hazırlık devresi olarak görülmüş, II. Meşrutiyet döneminin (1908-1918) yoğun modernleşme tecrübesi Cumhuriyet döneminin “siyaset laboratuvarı” olarak (Ardıç, 2008) ele alınmıştır. Türkiye’nin modernleşmeye paralel sekülerleşme süreci bu bakımdan diğer milletlerin tarihi tecrübesinden ayrılır. Süreçsel bir farklılığın yanında her toplumun kendine özgü üstesinden gelmek zorunda olduğu problemlerinin varlığı sekülerleşmenin toplumlarda kazandığı anlamı önemli hale getirmektedir. Bunun için kavramların toplumlarda kazandığı anlamı irdelemek gerekmektedir. Türk sekülerleşmesi üzerine yapılan bazı çalışmalarda bir değer atfını ifade eden “sekülerizm”, anlam itibariyle laiklikle irtibatlandırılır. Bu vurgu sekülerizmin kazandığı siyasal anlamı önceleme adına kavramı önemli hale getirmektedir.

Dinle devletin ayrılması anlamında basit bir laiklik tanımı Türkiye özelinde tamamen açıklayıcı olmamaktadır. Haddizatında gazete köşe yazılarında da laikliği ötekinin sorunu haline getirmek isteyen yazarların başvurduğu bu tanımda kilise tipi bir organizasyonun yokluğu açısından bu tanım bu şekilde düşünenler için meşrulaştırıcı bir işleve dönüşmektedir. Tarihi tecrübe dikkate alınmadığı takdirde basit bir mantıkla bu sonuç bazılarına cazip gelebilmektedir. Fakat Türkiye’de organizasyonel olarak kilise tipi bir oluşumun olmaması hasebiyle Türkiye’nin “çoklu sekülerlikler” bağlamında laikliği bünyesine alması ve bu bağlamda Müslüman halkın dini ihtiyaçlarının karşılanmasının bir kamu hizmeti olarak öngörülüp bu yolda Diyanet’in kurulması ve dinin bir ölçüde devletin denetimi altına alınması kavramın özgüllüğü olarak yorumlanabilir. Bu doğrultuda bu özgüllüğü de kapsayacak bir şekilde çalışmalarda Türkiye’de gelişen etkileşimci bir laiklik modelinden (Bodur, 2008) bahsedilmektedir.

Türkiye'nin sekülerleşme serüveninde laiklikten anlaşılmalı etkilemesi bakımından çok partili siyasi hayatla birlikte “demokratikleşme” süreci (Bodur, 2016) önemli bir aşama olarak gözükmektedir. Demokrat Parti'yle birlikte laiklikten anlaşılmanın değişime uğramaya başladığı söylenebilir. Fakat Dengeli tipoloji bağlamında ele alınabilecek bu değişimde din ve devletin birbirine saygılı olduğu “din-devlet ayrımı” kavramsallaştırması muhafazakar çevreler tarafından zaman zaman Diyanet'in bağımsızlığı perspektifinde ele alınmıştır. Diyanet'in olmamasından bağımsızlığına geçilmesi olarak bakılabilecek bu değişimde DP'nin, dinin toplumsal rolü ve işlevi konusunda kısmen politik kaygılara bağlı olarak kısmen de inançlarının gereği CHP kadrolarına nazaran daha liberal bir tutum takınmasının (Tarhanlı, 1993) etkili olduğu söylenebilir.

Din ve dindarlık eksenli sekülerleşme tartışmalarını Türkiye bağlamında arttıran etkenlerin başında Milli Görüş geleneğinin siyasete eklenmesi sayılabilir. Dini kaygıyla seküler alanlara talip olan Milli Görüş Hareketinin geleneksel kitlelerin siyasete katılmasında, bu kitlelerin kimlik krizinin çözülmesinde, sanayileşmenin doğurduğu sosyo-ekonomik yoksunluk duygularını gidermede ve İslami siyasal ideolojiye kimlik kazandırmada önemli ölçüde aracılığından (Sarıbay, 2001:68) bahsedilebilir.

“Muhafazakar demokrat” (Akdoğan: 2004) kimlikli AK Parti'yle birlikte liberalleşmenin artması ve toplumsal kesimlerle girilen uzlaşma arayışı din sekülerleşme arasındaki ayrışma yerine senkretik bir birlikteliği öne çıkarmıştır. Bu çerçevede laiklik ve İslam arasında uyumu esas alan bir anlayış gelişmeye başlamıştır. Birbirini dışlamadan ziyade uyumculuğun ön planda olduğu bir anlayışın gelişmesine katkıda bulunmuştur.

### III. Yöntem

Bu çalışmanın evrenini ulusal düzeyde yayın yapan gazeteler oluştururken örneklemini ise 2016 yılı sonrası yayımlanan köşe yazıları oluşturmaktadır. Bu çerçevede din-sekülerleşme ilişkisine bakışa tipolojik anlamda veri sağlayacak köşe yazı metinlerinin içeriği mikro düzeyde analiz edilmiştir. Analiz sürecinde nitel bir araştırma tekniği olan eleştirel söylem analizinin bir modeli olarak ele alınabilecek “Van Dijk” çözümlemesi esas alınmıştır. Bu bağlamda analiz sac ayaklarını oluşturması adına anlamı açısından özellikle dikkat edilen kavramlar bağlamla ilişkili söylem, hem söylediğimiz şeyi ve onu nasıl söylediğimizi etkileyen hem de söylemden etkilenen ideoloji (Dijk, 2003:111), bir farklılaştırma eyleminin sonucu olan ötekileştirme (Nahya, 2010:164) ve söylemin yeniden ürettiği bilgi/güç ve iktidar'dır (Güneş, 2013:61).

Gazete köşe yazılarını çözümleme noktasında metne sorular sorarak hem daha önce bulunmuş cevapları revize etmeyi hem de metnin düzeltilip yeniden düzenlenmesini amaçladık. Bu çerçevede gazete köşe yazılarının mikro boyutta incelenmesi adına ve tipolojik olarak başlıklandırılmasında temel teşkil edecek analiz parametreleri olarak belirlenen sorular ise şunlardır:

- I) Konuyla bağlantılı tartışmalarda gazete köşe yazılarındaki söylemlere ideoloji, ötekileştirme ve bilgi/güç/iktidar ilişkileri ne oranda içkindir?
- II) Din sekülerleşme ilişkisinde ortaya çıktığı düşünülen melez yapı gazete köşe yazılarında nasıl ele alınmaktadır?

**III)** Türkiye’de belli bir seviyede kendisini hissettiren din ve dindarlık sekülerleşmeyle bağlantılı nasıl ele alınmaktadır?

**IV)** Gazete köşe yazılarındaki din sekülerleşme ilişkisine konu olabilecek tartışmalar zihni arka planla birlikte hangi tipolojilerde ele alınabilir?

#### **IV. Bulgular ve Yorumlar**

##### **A. Din ve Sekülerleşme Tartışmalarına Mikro Boyutta Tipolojik Yaklaşım**

###### **1. Bir Aradalıktan Senkretik Yaklaşım**

II. Meşrutiyetten itibaren başlayan ve modern Türkiye’nin doğmasıyla neticelenen modernleşme çabaları sekülerleşme bağlamında farklı grupların birbiriyle karşılıklı ilişkileri çerçevesinde gelişme göstermiştir (Bodur, 2016). Bu birbiriyle çatışmacı ilişki içerisinde olan grupların bir noktada İslam ve modernite arasındaki bir uzlaşma arayışına kapı araladığı da söylenebilir. Yani birbirinin ön koşulu olarak sosyal bilimlerde ele alınan “çatışma ve uzlaşma” (Ritzer-Stepnisky, 2012:80-83). mentalitesi doğrultusunda çatışma uzlaşmaya kapı aralayabilmektedir. Bu çerçevede çatışmanın bütünlüğe ve uzlaşmaya olan katkısı sekülerleşmeye yorulduğunda bu tartışmaların farklı ideojilerin dini olanla seküler olanı bütünlüştürerek bu konuda bir birlikteliğe sebebiyet vermesi mümkün gözükmektedir.

Diyalektik tarzda din ve sekülerleşme ikilisi arasında da bir çatışmanın varlığından bahsedilebilir. Fakat bu çatışma, klasik anlamdan da ziyade bahsedilen bir sürece vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede çatışma; din-sekülerleşme ilişkisinin oluşumu, birleşimi ve korunması açısından araçsal olabilmektedir. Konuyla ilgili gazete köşe yazılarındaki tartışmalar kurgular ve çıkarımlar açısından farklı olanı öncelese de genel olarak bu başlıktaki sonuca işaret ettiği görülmektedir. Yeni okumaların klasik sekülerleşme ve yeni paradigma olarak ifadelendirilen sekülerleşme okumalarının dışında sekülerleşme ve din olgusunun bir arada, diyalektik bir bağlam içerisinde (Özay, 2006:198) var olmasının yanında ikisi arasındaki bir uzlaşmayı toplumbilimcilerin nazarına sunduğu söylenebilir.

Post-modern süreçle ilişkilendirilebilecek bu dönüşümlerle birlikte gazetelerde seküler bir olgu olarak demokrasinin İslam toplumlarına önerilerek dini açıdan da sakıncasının olmayacağı vurgusu malumun ilanı anlamına gelmektedir. Bu tarz yazılar İslam’ı salt siyasi bir argüman olarak ele alan düşünceleri yani teokratik devlet yapısını öne çıkaran İslamcı geleneğin düşüncesini de ötelemektedir. Dini olanın seküler bir devlet yapılanmasında varlığını sürdüreceği, birini diğerinin alternatifi görmenin mümkün olmadığı vurgusu varılan mezlez sürece işaret etmektedir. Bu çerçevede Ocaktan’ın köşe yazılarında sürekli demokrasi vurgusu eleştirel-muhafazakar perspektifte yayın yapan bir gazete açısından süreci açıklar gözükmektedir.

*“Hemen belirtmekte yarar var, ben demokrasiye İslami bir referans aramak niyetinde değilim. Zira demokrasi esas itibarıyla bir yönetim biçimidir. Oysa İslam evrensel bir dindir. İslam’ın*



*herhangi bir yönetim modeli, rejim tarifi ve talebi yoktur. Din açısından önemli olan, adaletin sağlanmasıdır, hakikatin ve doğru olanın hakim olmasıdır, zulmün ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla nasıl bir siyasi modeli seçeceklerine, yani krallıkla mı, padişahlıkla mı yoksa demokrasiyle mi yönetileceklerine insanlar kendi özgür iradeleriyle karar verirler.”*

Gazetelerde yazar tarafından savunulan görüşlerin, söylemin yeniden üretilme aşamasında o konuda otorite sayılan kişilerin fikirleriyle savunulması sık görülmektedir. Fikrin, okuyucu gözünde nesnellik kazanmasına yardım eden bu uygulamanın aslında o gazetenin hegemonik tutumuna da gönderme yaptığı söylenebilir. Bu tarz yazılar din-sekülerleşme ilişkisinde bir birlikteliğe vurgu yapmasının yanında yazara göre üst şemsiye olarak gazetenin “kubbe ideolojisin”de kendisini konumlandığı yer de öne çıkmaktadır:

*“..... Abdolvahhab el-Efendi “Nasıl Bir Devlet?” adlı eserinde bu konuda çok dikkat çekici bir tespitte bulunuyor: “Yıllardır var olagelen ve değişmeye devam eden, insanlara somut faydalar veren demokrasiler, halifelik hakkındaki yüzyıllardır süren bir tartışmanın kurbanı yapıлып göz ardı edilemez. Ve İslami kaynaklar (şura, icma vs.) üzerinden, demokrasi için dolambaçlı, anlaşılması güç meşrulaştırmalar yapmaya gerek yoktur. Çünkü apaçık gerçek şu ki, demokratik düzen, kıyaslanamayacak ölçüde despotizme, tek adama dayalı ya da kliklere dayalı düzene tercih edilir. Ve demokrasinin dile getirdiği değerler, İslam ile uyum halindedir. İslam, asırlardır insanoğlunun benimsediği değerlerden farklı bir söylemle gelmedi. Ve insanoğlunun değerlerine, yeni ya da alışılmadık tanımlar getirmedir.” (Ocaktan, 2017, 11 Ekim)*

Sekülerleşme üzerine araştırma yapan bazı sosyal bilimcilerin XX. yüzyıldan itibaren sekülerleşme ile ilgili eski klasik sayılabilecek görüşlerinden vazgeçerek “kutsala dönüş” sürecinin yaşandığını söyledikleri zaman zaman vurgulanmıştır. Daha çok Postmodern zamanla açıklanan bu sürecin Batı’da olduğu kadar Batı-dışı dünyalarda da “dine dönüş”ün önünü açtığı söylenir. Modernleşmenin istenmeyen sonuçları olarak alınabilecek bireycilik merkezli yorgunluk, yalnızlık gibi sebeplerle yabancılaşmış, kendi içinde kaybolmuş insana “yeni-muhafazakârlık”, “yeni-cemaatçilik”, “yeni-gelenekçilik” gibi telkinlerde bulunan postmodern söylemin dinselliğe de itici güç oluşturduğu (Atay, 2017, 20 Kasım) iddia edilir. Fakat bu postmodern dine dönüş artık Bell’in yetmişli yıllarda yazdığı “Kutsalın Dönüşü” makalesinde vurguladığı aşırı rasyonelleşme, bireyselleşme, sonsuz özgürlük hissi gibi modern gelişmelerden sonra Batı’nın “kutsalın dönüşü”ne şahit olması olayı değildir. Artık kutsalın biçimi değişmiştir. Dini-ruhsal eğilimlerin yaşandığı altmışlı yıllardan sonra yaşananları din sosyologları “büyük uyanış”, “oryantal dini uyanış”, “yeni dinsel bilinçlilik”, “büyük çağdaş dinsel kriz” olarak adlandırmaktadırlar. Fakat bu yönelişlerin ortaya çıkardığı durum klasik olandan farklıdır.

TRT 1’deki “Kur’an-ı Kerim’i Güzel Okuma Yarışması” üzerine bir yazı da sekülerleşmeden sonra yaşandığı düşünülen dinsel canlılıktaki beklenmeyen gelişmeleri öne çıkarmaktadır. Yazar görüşlerini objektifleştirme adına medya-eğlence üzerinde otorite saydığı Postman’ın görüşlerine de başvurarak nesnelliği sağlamayı ummaktadır. Ama konu açısından yazı, dini olanın seküler araçlarla sunulması ve yaygınlaştırılması ve bu çerçevede aralarındaki etkileşimci ilişki çerçevesinde oluşturdukları birliktelikle ortaya çıkan senkretik yapıyı öne çıkarması açısından önemlidir:

*“Okunan Kur’an değil, dinlenen Kur’an da değil, “seyredilen” Kur’an söz konusu burada. Kur’an, kıraat edilmiyor, “temaşa” ediliyor. Postman’ın vurguladığı üzere, dinlerde hedeflenen eğlencenin değil kutsallığın yaratılmasıdır. Eğlence ise kutsallıktan uzaklaşmanın aracıdır. Ve*

din, televizyonda, başka her şey gibi bir “eğlence” olarak sunulmaktadır: “Dini, tarihsel, derinlikli ve kutsal bir insani etkinlik durumuna sokan bütün özellikler silinmiştir; ne bir ritüel, ne bir dogma, ne bir gelenek, ne bir teoloji ve her şey bir yana ne de bir ruhsal aşkınlık duygusu söz konusudur”(“Televizyon: Öldüren Eğlence”den). Keyfiyet budur. Din, televizyonunun, dolayısıyla popüler kültürün, dolayısıyla “yalan dünya”nın içeriğine girmemekte, bunların tümü dinin içeriğine girmektedir. O yüzden “Kur’an-ı Kerim’i Güzel Okuma Yarışması”, günümüz İslam toplumlarının her geçen gün daha bariz bir karakteristiği haline gelen post-İslamist çığır içinde dinin her yerde kılınarak hiçleştirilmesine gayet güzel bir örnektir.” (Atay, 2017,28 Mayıs).

Sekülerleşme üzerine yazılan gazete köşe yazılarındaki tartışmalarda dinle karşılıklı iyi/kötü ikiliğine bağlı olarak stereotipleştirerek ötekinin sayılan değerlerin yok farz edilmesi yerine var olanı görme noktasında daha nesnel değerlendirmelerde kendisini göstermektedir. Gerçi verilmek istenen mesaj açısından biz’den olanın kendisine gelmesi umuluyorsa da pek başarılı olacağı şimdilik gözükmemektedir:

*Türkiye'nin batılılaşma macerası ve modernleşme sürecinin adeta tamamlandığı neoliberal çağda dünya sistemiyle kurulan ilişkilerin sadece piyasayı, siyaseti değil insan idrakinin, insanın dünyada işgal ettiği yerin tanımını bile belirlediği, ve dolayısıyla sekülerleştiği bir ortamdan söz ediyoruz. Böylesi bir süreçte Avrupa'dan alınma örneklerle Allah'ın adının anılması ancak seküler olanın kutsanmasını, dolayısıyla jakobenlerin gerçekleştiremediği, toplumda sürekli kavga vesilesi olan gerilim alanının toplumsallaşmasını, meşruiyetini sağlayabilir.*

*Gelinen noktada muhafazakârlığın gittikçe sekülerleştiği, “Elhamdülillah laikiz” formülasyonundaki senteze uzlaşmaya başladığı ortamda yapılan tartışmanın hiç bir hakikatte karşılığı olamaz. (Emre, 2016, 28 Nisan).*

Söylemde sekülerleşmeye karşı olduklarını söyleyen ideolojik gruplardan bazılarının dünyevi alana dair isteklerini dini-seküler kelimelerle idealize etmeleri aslında onları sekülerleşmenin merkezine çekmektedir. Dünyevi isteklerde dine başvuru modern dünyanın bunalımı, modernitenin yıpratıcı çehresinin bir sonucu olarak addedilip modernitenin laneti veya istenmeyen sonucu olarak (İşcan, 2015:149) değerlendirilemeyecek kadar karmaşık bir süreçtir. İdeoloji fikrinin, tarihsel tecrübesinin seküler olduğu (Akhan, 2016:61) söylenen İslamcılığın, görünürde reddettiği fakat gerçekte moderniteyle ilişkili olduğu söylenebilir. Bu yönüyle İslamcılık bir modernleşme hareketi (İşcan, 2012:10) olarak görülmektedir.

*“Demokrasinin İslâmîsi olur, ama laikliğin İslam'a uyarlanması mümkün değildir. Bunu yapmaya çalışanların hem laikliği hem de İslam'ı bozarak yaptıklarını görüyorum ve bunun teoride ve pratikte geçerliği olmayacağını düşünüyorum. .... Şeriat düzeni isteyenlerin bu düzeni uygulamaya kendilerinden başlamaları gerekiyor. Önce Müslümanım diyenler gerçek manada ve bütünüyle Müslüman olacaklar, olmak için ellerinden geleni yapacaklar. İşleri, davranışları, işlemleri, hayatları –şartların elverdiği kadar- tamamen İslâmî olacak. “İslâmî olanı” olmayandan ayırmak için herkes müctehid kesilip hüküm vermeyecek, âlim ve âmil insanlardan oluşan heyetler bulunacak ve bu heyetlerden çıkan bilgiler, fetvalar, rehberlikler Müslümanların yoluna ışık tutacak. .... Bırakın bugünün Türkiye'sini ve dünyasını, asırlarca öncesinde bile İslam alimleri (fukaha), İslam'dan sapan yönetimi yola getirmek isyansız ve silahsız olmuyorsa “iç savaş, kargaşa, düzenin bozulması, daha büyük zararlara uğranılması”*

manasındaki “fitne”ye sebep olmamak için sabredip beklemek gerektiğini söylemişlerdir.”(Karaman, 2016, 08 Mayıs).

## 2. Seküler Kötümser Yaklaşım (Muhafazakarlaşıyoruz)

Klasik sekülerleşme tezinin ‘kurumsal din ve katılım’ kriterinde belirlenen sekülerleşme ölçütüne alternatif yapısal-fonksiyonel bakış açısı sekülerleşmeyle birlikte dinin toplumsal ve bireysel alandaki işlevinin farklılaşma eğilimine girdiğini ifade eder. Fakat klasik sekülerleşme tezinin bulgularının tersine alternatif sekülerleşme okuyucuları tıpkı Parsons’un sosyal sistemin birimlerinin kurumsal farklılaşması ile beraber bunların önemini azalmayacağını, bunların önemini azaltmayacağını ve dinin hayata anlam katmaya devam edeceğini ve önemini koruyacağı iddiasında olduğu gibi sekülerleşmede din kurumunun toplumsal etkinliğindeki değişimine odaklanırlar. Farklılaşma, ister Casanova’nın “Seküler alanların dini kurum ve normlardan ayrılması.” olarak ele alınsın isterse Chaves’in “Dini otoritenin faaliyet alanının daralması.” olarak değerlendirilsin sonuçta dini ve seküler alanların farklılaşması tezinin hala sekülerleşme teorisinin savunulabilir merkezi yerini koruduğu (Philips, 2004:140-141) söylenebilir.

Bu başlık altındaki gazete köşe yazılarında da sekülerleşmeyle birlikte farklılaşma öne çıkarılan hususlardandır. Fakat bir kaygı ile hareket ettikleri düşünülen bu başlığa girecek yazıların, farklılaşmış da olsa dinin görünürlüğünden pek haz ettikleri söylenemez. Bir yönüyle sekülerleşmenin varlığı onları rahatlatırken diğer taraftan dinin dönüşünü hatırlatır gelişmeler kaygı unsuru olabilmektedir. Bu kaygının önüne geçebilmek adına laiklikle öncelik sonralık skalasında ilişki kurulduğu iddia edilebilir. Ama yine de “muhafazakarlaşıyoruz” kaygısı taşıyan köşe yazarları tarafından Türkiye’deki laiklik ilkesinin ve onunla bağlantılı görülen sekülerleşmenin emniyet sibobu olarak “cumhuriyet” ve “demokrasi” gibi kavramlar sık vurgulanan olgulardır:

*Laiklik ilkokullarda çocuklara din ile devlet işlerinin ayrılması diye öğretilir. En basit tanımı budur ama laiklik aslında tüm hayatımızı düzenleyen ve yön veren kılavuzdur. Ekonomik, siyasi, sosyal, kültürel yaşamın rasyonel (akılcı) ölçülere dayandırılmasıdır, Laiklik dendiği zaman yalnızca siyasetle dinin ayrılması değil ailenin, ekonomik hayatın, hukukun, hatta görgü kuralları, kıyafet vesairenin din kurallarından ayrılarak zamanın ve hayatın gereklerine göre düzenlenmesi anlaşılır. .... Laiklik demokrasinin temelidir. Laiklik olmadan demokrasi olmaz, özgür düşünce olmaz, uygarlık olmaz, çağdaşlık olmaz, inanç özgürlüğü olmaz, kadın erkek eşitliği olmaz. (Aşık, 2016, 26 Nisan).*

Laiklik üzerinden sürdürülen tartışmalarda Cumhuriyet Gazetesi kulvarında modernleşmenin pozitivist mantığından da etkilenmeyle din ile aklın uyuşamayacağı veya uyuşturulamayacağı ve ikisinin farklı alanlar olduğu vurgusu öne çıkmaktadır. Ayrıca vurgulanmak istenen açısından sekülerleşme süreci geri kalmış bir zihniyetten modern zihniyetin hakim olduğu bir geleceğe doğru giden süreç olarak algılanmaktadır. Aklın toplumsal yaşamda artan egemenliğine vurguyla dine biçilen alanın bireysel alanla sınırlı kaldığı görülmektedir:

*Laikliği anlamanın, doğru anlatmanın yolu inançla aklı uzlaştırma boş çabasından geçmiyor. Aklın özgürleşmesini savunmaktan, bilimle inancın ayrı rotalarda gelişip değiştiklerini görmekten geçiyor. Bu gelişme ve değişim, dini dogmalarla mücadeleye, reforma, bilimi kuşkunun teşviki ile yenilenmeye, teknolojinin emrinden çıkmaya yöneltir. Aklın dogmalarla*

*mücadelesi ise inancın sosyo-psikolojisini kavramakla, onu insanın yenilmesi güç yoksulluğa itirazı olarak anlamakla güç kazanır. Laiklik, aklın toplumsal yaşamda artan egemenliği demektir. Ve en büyük yanlış onu din üzerinden tarif etmektir. (Öz, 2016, 27 Nisan).*

Laiklik ve demokrasi kavramlarının ikisinin de sekülerleşmeyle bağlantısına rağmen hangisinin öncelikli olduğu vurgusu laiklik üzerinden sergilenen ideolojik çıkarıma gönderme yapmaktadır. Dinle laikliğin uyuşamayacağı vurgusuyla laiklik eksenli bir temellendirme özgürlükleri kısıtlayıcı olabilirken, demokrasiyle yapılan temellendirme ise çoğulcu yapı lehine bir vurguyu önceleyebilmektedir. Neticede bu başlık altındaki yazarlar çağdaş devlet olmanın gerekleri olarak sayılan yönetimle alakalı yukarıdaki kavramları öncelik sırasına koysalar da birisi için diğerinden de vazgeçmeye niyetli gözükmemektedirler. Fakat demokrasinin sağlayıcısının laiklik olduğu yönünde vurguları sabittir:

*Evet, laiklik olmadan demokrasi olmuyor. Başka bir deyişle, bütün laik toplumlar illa demokrasi olmuyorlar, ama bütün demokrasiler kaçınılmaz olarak laik olmak durumundadırlar. Demokrasiler, ancak ve ancak laiklik meydan savaşlarının kazanılması sonucunda elde edilen toplumsal zaferlerdir. (Sirmen, 2017, 24 Eylül).*

Tipoloji olarak ele alınan “seküler kötümser yaklaşım”ın diyalektik yaklaşımda dinin toplumsal öneminin önüne geçmeye çalışan kişileri temsil ettiği söylenebilir. Bu önüne geçme olayı İslamcı/muhafazakar kesimin sekülerleşme vurgusu yerine “laiklik” vurgusunda kendisini göstermektedir. Laiklik vurgusu burada hukuki bir güvenceyi aramak olarak yorumlanabilir. Ayrıca sekülerleşmenin taşıyıcısı olarak zikredilebilecek modern olguların sık sık vurgulanması bu çerçevede ötekine karşı “laikliği” koruma hissine işaret edebilmektedir.

Kurumsal farklılaşmada laiklik lehine vurgu dinden bağımsız siyasal ve toplumsal düzenlemenin ikamesi ve sürdürülmesini öncelerken 2016 yılında TBMM Başkanının anayasada laiklikle ilgili sözlerinin bağlamı çerçevesinde gizli veya açıktan “muhafazakarlaşma” tehlikesini ima eden din-sekülerleşme okumaları ise şunlardır:

I) “(Laiklik) Devleti ve toplumu dinsel ideoloji ve kurallar baskısından kurtarmak misyonudur...” (Atkaya, 2016, 27 Nisan).

II) “Bugün din devleti ve şeriat düzeni içinde bir devlet yapısı isteyenlerin altyapısı böyle hazırlandı. Yeni anayasa ve başkanlık sistemi girişimleri bu sürecin son noktasını oluşturmaktadır.” (Manisalı, 2016, 03 Mayıs).

III) Laiklik hayattır. Ve laikliğin, çoğulculuğun, ifade özgürlüğünün çöktüğü bir toplumda, saat başı çatık kaşlarla terennüm edilen birlik ve beraberliğin gerçekleşme imkânı yoktur.(Toker, 2017, 03 Ocak).

IV) Başlangıçta Cumhuriyet'in bir Diyanet'i vardı. Şimdi Diyanet'in bir Cumhuriyet'i olma noktasına gidiyoruz.( Atay, 2017, 20 Eylül)

VI) Devlet laik olduğu gibi, “ehli din” olanlar dışında herkes, dindar olsun olmasın fark etmeksizin laiktir.( Atay, 2017, 20 Şubat).

### **3. Dindar Kötümser Yaklaşım ( Sekülerleşiyoruz)**

Değer ve akla dayanan eylem türünde bazı şeyler hayatta kalabilmek için uğraş verilen nihai değerlere sahip olduğu için yapılıır (Bird, 2015:116). Böyle bir davranış kalıbının içerisinde

'ideolojik seslenişler' kendisini gösterir. Bu ideoloji, özneleştirilmiş bireylerin gerçek var oluş koşullarını yeniden anlamlandırarak kurgulayan ilişki boyuta gönderme yapar. İdeolojilerin kurucu kategorisi olarak işlev gören öznedir. Tıpkı bir çocuğun, kaybolduğunda kendisiyle birlikte tüm dünyanın da yok olacağına inanması gibi, ideoloji de kendisinin biz'siz devam edemeyeceği yanılsamasını besler (Parlak, 2009:214).

Sekülerleşmeyi var oluş – yok oluş öznesi olarak dikotomik tarzda ele alan köşe yazılarından seçilen birkaçı bu başlıkta değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sekülerleşmeyi yok oluşa indirgeyen köşe yazılarının oluşturduğu tipolojinin genel olarak anti-empyralist ve Batı karşıtlığı temasından beslendiği görülmektedir. Dışlamacı bir bakış açısıyla "biz"im olarak çerçevesi çizilen veya çizilmeye çalışılan, çerçevenin dışında kalan bütün değerler veya şeyler ötekini temsil noktasında "biz" e yapılmış saldırı olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla sekülerleşme üzerinden Batı okuması oluşturulmak istenen "İslam medeniyetini"nin konumlandırmasını da sağladığı söylenebilir:

*Devlet için bir din aramaya girişen bazı antropologlar, İslam'dan soyutlanabilecek Türklere özgü bir dini inanç formuna bulamayınca yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin biricik (!) ve tek partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin programındaki altı oktan birisinde simgelenen laiklik 1930'ların başında bir inanç formuna dönüştürüldü. (Bağlı, 2016, 06 Mayıs)*

Din merkezli sekülerleşme karşıtlığında evrensel değerler üzerinden ılımlı bir okumadan ziyade dini olanla seküler olanın karşıt temellendirilmesi oluşturulmak istenen dünyayı anlaşılır kılmaktadır. Batı kaynaklı evrensel değerlerin İslam'da da olduğu görüşünden ziyade burada dini olanla seküler olan arasındaki farklarla sınırlar çizilmek istenmektedir. Bu bakış açısını Kaplan'ın yazılarında vurgulu görmek mümkündür. Mesela bir yazısında bölüm başlıkları bile direkt yargıyı ortaya çıkarmaktadır:

*Laiklik: "Modern Paganizmin Yükselişi"  
Laik Devlet, Bütün Dinlere Eşit Mesafede Midir?  
Laiklik, Özgürlük Müdür?  
"Sahte Din" Olarak Laiklik (Kaplan, 2016, 29 Nisan).*

Gazete köşe yazılarında "biz" olarak kurgulanan Müslümanların oluşturduğu kültür/medeniyet veya İslam iken öteki'ni Batı ideolojisi veya Hristiyanlık oluşturmaktadır. Dolayısıyla ötekiden bize geçen değerler de "maksatlı" olarak ötekine hizmet eden bir süreci vurgulamaktadır. Böyle bir karşıtlığı içerisinde barındıran gazete köşe yazılarının ideolojik içeriğinin Dijk'in belirttiği üzere "Bizim hakkımızda olumlu şeyler; onlar hakkında olumsuz şeyler söyle." ya da "Bizim hakkımızda olumsuz şeyler; onlar hakkında da olumlu şeyler söyleme." stratejisine dayandığı (Parlak, 2009:213). söylenebilir.

*Ben, "Laikleşme süreci" ile Osmanlı'ya ve sonraki zamanlarda Türkiye'ye karşı gerçekleşen empyralist kuşatmanın paralel geliştiği gibi bir düşünceyi önemsiyorum. İş, sadece devletin inançlara karşı eşit mesafede olması ve her inanç grubunun kendi inancını özgürce yaşaması işi değildir. (Taşgetiren, 2016, 29 Nisan).*

*Şunu bir kez daha gördük ki, Fransız İhtilali günlerinde, sadece Kilise'nin tahakkümüne değil, her türlü 'kutsal'a karşı çıkmak üzere ortaya çıkan bu ideoloji, bugün kendisini bir 'laik kutsal' halinde, bir 'laiklik dini' halinde dayatmaya hâlâ da çalışmaktadır ülkemizde.. Bütün bunlardan sonra, laisizmin çok cici bir kavram olduğuna inanacağız öyle mi? Bizim*

*toplumumuzun balık hâfızalı olduğunu bu laik kafalılara kim söylemiş ki? İntikam peşinde değiliz ama yapılanları da unutmayaçağız. Başka inançlara zorlama uygulamayan laiklik mi; yoksa, 14 asır önce, 'Laikrahe fi 'd-dîn..' (Dinde zorlama yoktur..) hükmünü bildiren İslam mı? (Çakırgil, 2016, 30 Nisan).*

#### 4. Dengeli Yaklaşım

Gazetelerdeki din-sekülerleşme ilişkisine dönük tartışmalarda ortaya çıkan son tipoloji olarak kurumsal seviyede din ile seküler olanın birbirlerine saygılı olmasını esas alan yaklaşımdan bahsedilebilir. Bu yaklaşım daha çok sağ-liberal grupların argümanı olarak dinle devletin birbirlerine saygılı olması gerektiği felsefesinden beslenmektedir. Bu gruptakiler laikliği dinsizlik olarak görmedikleri gibi laikliğin özgürlükler lehine yumuşatılması vurgusunu sık olarak gündeme getirirler.

Batı'daki laiklik tanım ve uygulamalarını hatırlatır "çağcıl laiklik" vurgulamalarıyla dinle devletin karşılıklı bağımsızlığı gereklilik olarak ele alınır. Dinle devletin karşılıklı bağımsızlığının yanında demokrasi ve hukuk laiklikle ilgili sık vurgulanan kelimeler olmaktadır. Bu çerçevede laiklikten beklenen, din ve ahlakta yer alan kurallarla ilgilenmemesidir. Dindar/dinsiz, ahlaklı/ahlaksız ölçütleri laiklik için geçerli değildir. Bir ülkede devlet, görüşler karşısında yansız ise düşünce açısından çoğulculuk ve özgürlük; bir ülkede devlet, dinler/inançlar karşısında yansız ise laiklik dolayısıyla dinsel çoğulculuk, dinsel özgürlük sağlanır (Selçuk, 1999:45-49).

Bu başlığa örnek oluşturabilecek gazete köşe yazılarında ilk olarak "katı" olarak çerçevesi çizilen ve geçmiş dönem Türkiye uygulamasıyla bağlantı kurularak ötelenen laiklik yerine demokratikleşmiş bir laiklik öncelenir. Bu perspektifte Bayramoğlu, askeri darbelerle bağlantı kurduğu katı laiklik formunun artık Türkiye'de miadının dolduğundan bahsetmektedir. Farklı kesimler için hakemlik rolünü de öne çıkaran yazıda geri dönülemez demokratik laikliğin sebepleri verilerek laiklik ve demokrasinin araçsallaştırılması yerine her kesim için ortak yaşam anlamında güvence oluşturulması istenmektedir:

*Yıllar yılı süren laiklik endeksli rejim krizleri, buna bağlı askeri çıkışlar önemli ölçüde devrini tamamlamıştır. Bunun üç önemli nedeni var. laiklik önemli ölçüde demokratikleşmiş, inanç hürriyeti ve hak gasplarını oluşturan bir engel olmaktan çıkmıştır. .... Mısır'da "demokratik laikliğin erdemi". İki: Gerek seküler gerek dindar kesimde özellikle 28 Şubat'tan itibaren başlayan iç değişim dalgası Türkiye'nin son dönem tarihinin en önemli girdilerinden birisini meydana getirir. ....Mevcut siyasi kutuplaşmaya rağmen bugün laik kesimde dini varoluşla bir arada yaşama genel bir kabul haline dönerken, dindar kesimde evrensel değerlerle yakınlaşma, dinsel pratiklerde bireyselleşme, özellikle kentli ve genç kesimde dini kimlik ve kişi ilişkisinde özerkleşme ana eğilim haline gelmiştir. Üç: Laiklik gereği 2013'ten itibaren İslami kesimin karşısına başka bir deneyimle de çıkacaktır. Siyasi iktidar-Gülen cemaati ilişkisi ya da ittifaki, bir noktadan sonra bir iktidar savaşına dönünce, laikliğin hakemliği ve bu hakemliğin önemi dindar kesim için daha belirleyici olmaya başlamıştır. Bayramoğlu, 2016, 27 Nisan).*

Dinsel veya mezhepsel farklılıklara rağmen farklı kesimlerin beraber yaşama çerçevesini oluşturanın özgürlükçü veya ılımlı laiklik olduğu bu başlıkta vurgulanan hususlardandır. Özgürlükçü laiklik Anglo-Sakson kavrayışla ilişkilendirilerek laiklik üzerindeki tartışmalar

Erdoğan'ın Kahire'deki söylemleriyle korkuya lüzum yok, çizgi değişmemiştir vurgusuyla gereksizleştirilmektedir:

*Erdoğan, Türkiye'nin cumhuriyet tarihi boyunca derinlik kazanmış "kara Avrupa'sı/Fransız sekülerizmi" laiklik anlayışını, Anglo-Sakson kavrayışa taşıırken, oligarşik vesayetini "darbe yanlısı" kesiminin nefretini üzerine çekmesi çok doğaldı... "Küresel üst akıl" açısından şaşırtıcı olan, 2011 yılında dünya Arap Devrimi ile çalkalanırken, benim "İlimli Laiklik" olarak adlandırdığım, Ömer Çelik'in "özgürlükçü laiklik" olarak tanımladığı anlayışı Kahire'de Müslüman Kardeşler'in yüzüne söylemesi oldu!.. .....Sünni Anadolu coğrafyası ile Şii Azerbaycan'ı kardeşlikte buluşturan ana zemini, Müslüman coğrafyaya ettikleri "mezhep çatışmalarından" neden etkilenmediklerini, siyasal bağımsızlık sistemlerinin neden güçlü olduğunu biliyorlar: Laik devlet. (Zentürk, 2016,28 Nisan)*

Yeni Anayasa tartışmaları bağlamında metinde İslam'a vurgu yapılmasına yönelik söylem de laikliğin devlete sağladığı tüm inanç gruplarına eşit mesafede olması şartını sağlaması mukabilinde boş bir istek olarak değerlendiriliyor. Yazılarda Avrupa'da bazı ülkelerde sağlandığı söylenen dini ve sivil özgürlük örnekleriyle ülkelerin geçmişlerine binaen bazı dini bağlılık vurguları laikliğe engel sayılmamaktadır:

*"Evrensel hak ve hürriyetler ancak o devletin bir dine ve ideolojiye bağlı bulunmaması, yani "demokratik laik hukuk devleti" olmasıyla mümkündür. Bu özgürlükler sağlanıyorsa "mesele bitmiş"tir, dini ve ideolojik tanımlara gerek yoktur. Gelişmiş ülkeler bu "tanım" aşamasını bile geçmişlerdir. Fransa anayasasında laiklik vardır. Bunun sebebi ülke tarihinde Katolik kilisesinin egemenliği ve buna tepki olarak 1789 İhtilali'nin laik cumhuriyeti getirmiş olmasıdır. Danimarka anayasasında laiklik de cumhuriyet de yoktur, hatta Evanjel-Luther kilisesine bağlılık hükmü vardır. Bunun sebebi ülkenin Protestan geçmişi ve kraliyet kurumunun devamlılığıydı Fakat her iki ülkede de ister dini, ister sivil özgürlüklerde hiçbir fark yoktur, her iki ülkede de hukuk düzeni sekülerdir. Hatta Danimarka, Fransa'dan daha sekülerleşmiş bir toplumdur. (Akyol, 2016, 28 Nisan).*

## Sonuç

Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de sekülerleşme, ilk olarak siyasal anlamı üzerinden tartışılmaya başlanmıştır. Bu açıdan laiklikle anlam kurulabilecek olan kavram, dini tezahürlerin siyasal alandan temizlenmesi tarzında kendisini göstermiştir. Batı'nın tarihi sürecinde tecrübe edilen kavram; devletle, bizdeki dine indirgenemeyecek ve farklı bir organizasyon tipi olan kilise arasındaki ayrımı ifade etmiştir. Batı toplumlarında tecrübe edilen kilise/ruhban sınıfı ile seküler sınıf mensuplarının girdiği çatışmacı süreç bizde yaşanmamıştır. Türkiye'de kilise/ruhban tipi bir yapılanmanın olmaması ve dinle siyasetin de ayrı otoriteler haline gelmemiş olması sekülerleşme üzerindeki temel tartışma alanını oluşturmuştur.

Bu çerçevede laiklik üzerine sürdürülen tartışmaların sekülerleşmeye genellenerek devam ettirildiği gazete köşe yazılarında görülmektedir. Yalnız sekülerleşme tartışmalarına geçmeden önce laiklik eksenli tartışmalarda ortaya çıkan iki farklı eksenden bahsetmek gerekmektedir. Aslında birbirinden tamamen farklı gözükse dindar kötümser yaklaşım ile seküler kötümser yaklaşım dinle sekülerleşmenin bir arada olamayacağı noktasında aynı temel sava sahipleridir. Bu noktada seküler kötümser yaklaşım, yerel dinamiklerden bağımsız Batı'daki sürecin aynısının bizde de yaşandığı veya yaşanacağı hissiyle dini siyasal ve toplumsal alandan dışarı

çıkarmayı öngörmektedir. Dolayısıyla Türkiye’deki modernleşme sürecinin Osmanlı kısmı pek dikkate alınmaz. Demokrasi ve özgürlüklere vurgu laikliğin sonucu olarak ele alınır ve özgürlük ortamının laikliği öteleyeceği korkusu bu grupta laiklik merkezli bir temellendirmeyi ortaya çıkarmıştır. Dindar kötümser yaklaşımda ise demokrasi merkezli laiklik okumasının laikliği ötekinin sorununa indirgeme ideolojisini de içerisinde barındırdığı söylenebilir.

Bu farklı uçlardaki tipolojik sekülerleşme okumalarını ortada buluşturmayı hedeflediği düşünülen bir diğer tipoloji de dengeli yaklaşımdır. Gazete köşe yazılarından hareketle bu yaklaşımın geleneksel hayatın bütünlüğünü koruma isteği ile laikleşme sürecinin geriye çevrilme ihtimaline dayanan korku ekseninde yaşanan ayrışmada ön yaşantılara dayalı ötekileştirmeleri<sup>1</sup> gidermeye çalıştığı söylenebilir. Fakat dinle devletin mutlak bağımsızlığından hareketle bu yaklaşımın da Osmanlı-Türkiye özelinde var olan dinle siyaset dengesini atlamış gözükmektedir.

Laikliğe göre 1990’lı yıllardan itibaren Türkiye gündemine giren üst anlatı olarak sekülerleşme toplumsal yapıdaki din eksenli değişimleri gündemine almaktadır. Genel olarak sekülerleşmeye bir tarih çizilmeye çalışılsa da dindarlıkla birlikte bu kavramın da var olduğu/olacağı<sup>2</sup> daha sosyolojik gelmektedir. Bu çerçevede dindarlık ve sekülerleşme arasında başından beri bir ilişkişkidenden bahsedilebilir. Türkiye’deki hızlı liberalleşme ve küreselleşmenin etkisiyle de dindarlık formundaki dönüşümlerin gerçekleştiği söylenebilir. Dini olanla seküler olanın artık birbirinden ayrılamayacak boyutta iç içe geçtiği günümüzde din sekülerleşme ilişkisinin çatışmacı perspektifle ele alınabileceği gerçeği ortaya çıkmıştır. Bir aradalığın çatışmacı boyutunu en iyi ifade edecek kavramın çalışmada “senkretik” olduğu düşünülmüştür. Ayrıca din sekülerleşme tartışmalarında marjinal sayılabilecek uçların giderek azaldığı da bir vaka’adır.

Gazete köşe yazılarında ortaya çıkan bu yaklaşımlar sekülerleşmenin realitesine ek olarak laiklik özelinde Diyanet’in varlığının laikliğe engel olmadığı noktasında laikliğin bir Türk modeline evrildiği görülmektedir. Laikliğin Batı’dan alınması, bu kavramın dine ters olduğu düşüncesini haklılaştırmadığı gibi laikliğe İslam adına karşı çıkmanın da sosyolojik gerçekliği pek fazla gözükmemektedir.

### Kaynakça

- Akdoğan, Y. (2004). Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Akhan, F. (2016). Besim Dellaloğlu: Dindar Olmak Sekülerleşmenin Ön Şartıdır, *Liber*, Yıl: 02, sayı: 07, 58-71.
- Akyol, T. (2016, 28 Nisan), Anayasa ve din, *Hürriyet Gazetesi*.
- Ardıç, N. (2008). Türk Sekülerleşmesi incelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 6, Say 11, 587-624.
- Aşık, M. (2016, 26 Nisan). Laikliğe layıklık!, *Milliyet Gazetesi*.
- Atay, F. R. (1998). *Çankaya*, İstanbul: Bateş Yayınları.

<sup>1</sup> Mustafa Macit, “Laiklikle İlgili Sosyal Temsillerin Yeniden Üretimi ve Medya”, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 14 Sayı: 44 (Yaz 2010), 19-36, s. 22.

<sup>2</sup> Akhan, s. 61.





- Atay, T. (2017, 20 Eylül). Sekülerizm sana söylüyorum, laiklik sen anla!, Cumhuriyet Gazetesi.
- Atay, T. (2017, 20 Kasım). *Dini, medyada eğlence mektepte eziyet yaptılar!*, Cumhuriyet Gazetesi.
- Atay, T. (2017, 20 Şubat). Kişi de laik olur, devlet de..., Cumhuriyet Gazetesi.
- Atay, T. (2017, 28 Mayıs). Okunup dinlenen Kuran'dan 'seyredilen' Kuran'a... , *Cumhuriyet Gazetesi*.
- Atkaya, K. (2016, 27 Nisan). Hatırla nutkumu, laiklik tutkumu, *Hürriyet Gazetesi*.
- Bağlı, M. (2016, 06 Mayıs). Türkiye laik değildi ki laik kalsın, *Yeni Şafak Gazetesi*.
- Başgil, A. F. (1962). *Din ve Laiklik*, İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- Bayramoğlu, A. (2016, 27 Nisan). Anayasa, laiklik, AK Parti, *Yeni Şafak Gazetesi*.
- Bendix, R. (1967). *Tradition and Modernity Reconsidered, Comparative Studies in Society and History*, Vol. 9, No. 3, 292-346.
- Berger, P. (2002). Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine, Ali Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (ss. 75-93), İstanbul:Ufuk Yayınları.
- Berkes, N. (1997). *Teokrasi ve Laiklik*, (2. Baskı), İstanbul: Adam Yayınları.
- Berkes, N. (2013). Türkiye'de Çağdaşlaşma, (19. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bird, J. (2015). *Din Sosyolojisi Nedir?*, Çev.: Abdulvahap Taştan – M. Derviş Dereli, İstanbul:Lotus Yayınları.
- Bodur, H. E. (2008). Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme, Ali İsra Güngör (Ed.), *Sekülerleşme ve Dini Canlanma*, (ss. 34-46), Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Bodur, H. E. (2016). Klasikten Bugüne Dini Hareketler, İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Bodur, H. E. (2016). *Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi*, Din Sosyolojisi 12. Ünite, Erzurum: ATAAÖF Yayınları.
- Casanova, J. (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Dijk, T. V. (2003). Söylem ve İdeoloji Çok Alanlı Bir Yaklaşım, Barış Çoban - Zeynep Özarslan (Haz.), *Söylem ve İdeoloji*, İstanbul: Su Yayınları.
- Emre, A. (2016, 28 Nisan). Seküleriz Elhamdulillah!, *Yeni Şafak Gazetesi*.
- Gorski, P. S. (2000). Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700, *American Sociological Review*, Vol. 65, No. 1, 138-167.
- Gurminder K. Bhmabra, G. K. (2015). *Moderniteyi Yeniden Düşünmek Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, Çev. Özlem İlyas, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Güneş, C. D. (2013). Michel Foucault'da Söylem ve İktidar, *Kayı Dergisi*, Sayı 21, Güz 2013, 55-69.

- Habermas, J. (1997). *Modernity: An Unfinished Project*, Maurizio Passerin d'Entreves - Seyla Benhabib (Ed.), *Habermas And The Unfinished Project Of Modernity: Critical Essays On The Philosophical Discourse Of Modernity*, (ss. 38-55), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- İşcan, M. Z. (2012). Batıcıların İslamcılığı “Hüseyin Cahit ve Celal Nuri'nin İslami Yenilik Düşüncesi, *Türkiz*, Yıl: 3, Sayı: 14.
- İşcan, M. Z. (2015). *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Kaplan, Y. (2016, 29 Nisan). Laiklik, “tasma”! Özgürlükse, ayartıcı maskesi!, *Yeni Şafak Gazetesi*.
- Karaman, H. (2016, 08 Mayıs). Anayasa ve laiklik tartışmaları (2), *Yeni Şafak Gazetesi*.
- Macionis, J. ve Plummer, K. (2008). *Sociology: A Global Introduction*, (4. Baskı), Prentice Hall.
- Manisalı, E. (2016, 03 Mayıs).Din, devlet ve laiklik, *Cumhuriyet Gazetesi*.
- Mert, N. (1994). *Laiklik Tartışmasının Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Nahya, Z. N. (2010). *Avrupa Birliği Bağlamında İmge Ve Ötekileştirme Bir Grup Ankara Üniversitesi Ve Ortadoğu Teknik Üniversitesi Öğrencisi Örneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ocaktan, M. (2017, 11 Ekim). Demokrasi için illa İslami bir temel aramaya ihtiyaç var mı?, *Karar Gazetesi*.
- Ostwalt, C. (2003). *Secular Steeples: Popular Culture and the Religious Imagination*, London - New York: Trinity Press, Harrisburg.
- Öz, G. (2016, 27 Nisan). Laiklik Dinle Tanımlanır mı?, *Cumhuriyet Gazetesi*.
- Özay, M. (2006). *Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkileri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE.
- Parlak, İ. (2009). Türk Yazılı Basımında Batı Kimliğinin İnşası: Karikatür Krizi Örneği, İsmet Parlak, *Medya Gerçekliğinin İnşası Türk Medya Söylemine Eleştirel Bir Bakış*, (ss. 179-226), Konya: Çizgi Yayınları.
- Phillips, R. (2005). Can Rising Rates of Church Participation be a Consequence of Secularization?, *Sociology of Religion*, 2004, 65:2, 139-153.
- Poloma, M. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev.: Hayriye Erbaş, Ankara:Palme Yayınları.
- Ritzer, G. Ve Stepnisky, J. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, Çev.: Irmak Ertuna Howison, Ankara: De Ki Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (2001). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, (3. Baskı), İstanbul:Alfa Yayınları.
- Selahaddin E. Çakırğil, S. E. (2016, 30 Nisan). İnançların kutsalı'na karşı, 'laik kutsal' üretme çabası, *Star Gazetesi*.



- Selçuk, S. (1999). Laiklik ve Demokrasi, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 56, 45-49.
- Sirmen, A. (2017, 24 Eylül). Diyanet, laikliğe meydan okuyor, *Cumhuriyet Gazetesi*.
- Swatos W. H. Chirstiano, K. J. (1999). *Secularization Theory: The Course of a Concept*, *Sosyology of Religion*, 60:3, Fall, 1999, 209-228.
- Tarhanlı, İ. B. (1993). *Müslüman Toplum Laik Devlet 'Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'*, İstanbul:Alfa Yayınları.
- Taşgetiren, A. (2016, 29 Nisan). Laiklik konusuna bir de böyle bakın, *Star Gazetesi*.
- Toker, C. (2017, 03 Ocak). Laiklik hayattır, *Cumhuriyet Gazetesi*.
- Yapıcı, A. (2009). Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 2.
- Zentür, A. (2016, 28 Nisan). Laiklik: Jeopolitik güç, *Star Gazetesi*.



## LİSANS EĞİTİMİNDE MATERYAL GELİŞTİRME: KLASİK MANTIK

**Yard. Doç. Dr. Hüsamettin YILDIRIM**

**Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi**

### Öz

İnsanı diğer canlılardan ayıran temel nitelik sahip olduğu aklıdır. İnsan aklı sayesinde düşünmekte, anlamakta ve anlamlandırmaktadır. Dahası bunlardan çeşitli çıkarım ve kanaatler ortaya koymakta ve tüm yaşamını buna göre düzenlemektedir. Bu durum onun hayatın başından sonuna bir mantık faaliyeti içinde bulunduğu gerçeğine işaret etmektedir.

Mantığın genelde diğer bilim dallarından soyutlanmış, içine kapalı bir disiplin olduğu şeklinde birtakım yanlış tavr ve algılar söz konusudur. Bu tür algılar özellikle lisans, lisansüstü eğitim seviyesindeki öğrencilerde bir ön yargı oluşturmakta ve mantığa karşı ilgisizliğe sebep olmaktadır. Bununla birlikte eğitimin ilerleyen aşamalarında sosyal bilimler içerisinde birçok alanın, mantık bilgisine olan ihtiyacının daha da arttığı bilinen bir gerçektir. Klasik mantık kitaplarının genellikle metne dayalı hazırlanmış olmaları sebebiyle öğrenmede bir takım güçlükleri beraberinde getirmesinin yanısıra öğrencinin derse olan ilgisini azalttığı da bilinmektedir. Dersin görsel şema ve tablolarla desteklenerek işlenmesi lisans, lisansüstü ve özellikle uzaktan eğitimde öğrenmeyi kolaylaştırmakta ve öğrencinin derse olan ilgisini artırmaktadır.

Bu bildiriye, mantık derslerinde konuların görsel unsurlarla desteklenerek, çeşitli şemalar ve tablolar üzerinden izah ve açıklamalar yoluyla, öğrenmeyi kolaylaştırma, pekiştirme, bilginin kalıcılığını sağlama ve daha interaktif bir öğrenim süreci gerçekleştirilebilmenin imkanı tartışılacaktır. Ayrıca mantık disiplininin, yeni yöntemlere açık ders materyali geliştirmeye müsait bir yapıya sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Mantık, Öğretim, Materyal geliştirme.

## MATERIAL PREPARATION IN EDUCATION: CLASICAL LOGIC

### Abstract

The essential feature which separates mankind from other creatures is its intelligence. The intelligence enables man to think, understand, and interpret. Furthermore, it reveals various inferences and convictions, and organizes its whole life in accordance with this. This situation remarks the fact that he remains in a logic activity from his birth till his death.

Logic is considered to be isolated from the other disciplines, and there are wrong conducts and perceptions claiming that it is an introvert discipline. Such perceptions create a bias on especially undergraduates and postgraduates, and cause them become indifferent for logic. Nevertheless it's a common fact that at further levels of education, many fields within social

sciences experience an increasing need for logic. It's known that conservative logic books generally were text oriented which caused some difficulties in learning, and implied the occurrence of decreasing interest of students for lessons. Teaching the subject sustained with visual schemes and charts will ease learning for undergraduates, postgraduates, and especially for students who follow correspondence study, and increases the interest of the student in the subject.

This study will discuss facilitating, consolidating learning with descriptions and explanations supported by visual elements of logic course subjects, eliciting knowledge persistency, and the possibility of materializing a more interactive study process. Moreover, efforts will be made to manifest that the discipline logic has a proper structure for developing subject material for new methods.

**Keywords:** Calsical Logic, Teaching. Material Preparation.

## Giriş

Mantık en eski ve en modern düşünme disiplinlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle mantık insan düşüncesinde ve uğraşısında merkezi bir öneme sahiptir denilebilir.<sup>1</sup> Çünkü insanı diğer canlılardan ayıran temel nitelik sahip olduğu aklıdır. İnsan, akli sayesinde düşünmekte, anlamakta ve anlamlandırmaktadır. Dahası bunlardan çeşitli çıkarım ve kanaatler ortaya koymakta ve tüm yaşamını buna göre düzenlemektedir. Bu durum onun hayatın başından sonuna bir mantık faaliyeti içinde bulunduğu gerçeğine işaret etmektedir.

Buradan hareketle denilebilir ki insan düşünürken, tasavvur ederken, plan yaparken, konuşurken veya dinlerken aslında farkında olarak veya olmayarak sürekli olarak mantık yürütmektedir. Hayatın akışı içerisinde insanların birbirlerini tutarlı, tutarsız veya çelişkili olmakla, doğru düşünme veya düşünmemekle hatta saçmalamakla, yanlış düşünme ve konuşmakla, aklını doğru kullanmak veya kullanmamakla itham ettikleri sıkça rastlanılan bir durumdur. Kullandığımız veya şahit olduğumuz bu kavramlar aynı zamanda mantık disiplininin de kullandığı kavramlardır.

Bir araç disiplini olarak mantık sadece sosyal ve pratik hayatta değil aynı zamanda felsefe, ilim ve teknik gibi çeşitli alanlarda kullanılmaktadır. Sosyal ve pratik hayatta dilin doğru, içeriğinin sınırları belli şekilde kullanılmasının gereğini ve usulünü göstererek, insanlarla sağlam iletişim kurmayı sağlar. Diğer taraftan insanı sık sık yanılgıya düşmekten kurtararak, onun doğru bilgi ve inançlardan hareketle doğru sonuçlara ulaşmasını temin eder. Felsefe ve diğer bilimler bağlamında bu alanların sonuçlarını tenkit etmede, kavram ve ilkelerin tahlilini yapmada ve onların dayandıkları temel varsayımları araştırmada mantığın sağladığı analiz yöntemleri oldukça önemlidir. Mantığın sunduğu imkan ve aletler kullanılmadan bir fikir binası veya felsefe inşa edilemez, fikirler tartılamaz, bağlayıcı eleştiriler getirilemez ve ortak uzlaşma zemini bulunamaz. Ayrıca mantık ile ilgili az bilinen noktalardan biri de özellikle modern sembolik mantığın her türlü elektrik devrelerinin, bilgisayarların ve çok yaygın otomasyonun teorisine uygulanmakta olmasıdır.

## Mantık Öğretimi

<sup>1</sup> Graham Preist, *Mantık*, Dost Yayınevi, Ankara 2017, s. 9.

Eğitim dikkate alındığında tüm yönleri ile mantık disiplini matematik, fen ve sosyal bilimler başta olmak üzere ama özellikle felsefe ve ilahiyat alanında temel disiplin olma özelliğini devam ettirmektedir. Bu nedenledir ki İslam dünyası bunu çok iyi kavramış ve mantığa ve mantık eğitime çok büyük önem vermiştir. İslam dünyasını mantık disiplini ile tanıştıran Farabi mantığın önemini şu şekilde vurgulamaktadır; “Mantık sanatı, bütün halinde, akılı düzeltmeye ve yanlış yapılması mümkün olan bütün makul şeylerde insanı doğru yola ve gerçek tarafına yöneltmeye yarayan kanunları ve insanı, makullerde yanlıştan, sürçmeden ve hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları verir.”<sup>2</sup> Farabi'nin yolundan devamla İbn Sina birçok eklemelerle bu geleneği devam ettirmiştir. Aynı şekilde mantığın önemini çok iyi kavrayanlardan birisi olarak burada Gazali özellikle belirtilmelidir. Gazali mantığı kelam ilmine sokmuş ve mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>3</sup> Ona göre mantık tüm ilimlerin ölçüsüdür.<sup>4</sup> Buradan hareketle İslam dünyasında mantık öğrenmenin her Müslüman üzerine farz-ı kifaye olduğuna hükmedilmiştir.<sup>5</sup> Böylece Gazali'nin etkisiyle ilim ve eğitim camiasında mantık sadece beşeri ilimlerin değil aynı zamanda dini ilimlerinde temeli haline getirilmiş olur.<sup>6</sup> Bu anlayışın sonucu olarak İslam dünyasında medreselerde müstakil bir ders olarak okutulmaya başlanmıştır.

Mantığın ilmin aleti<sup>7</sup> olarak kabul edilmesi ve okullarda okutulmasının zorunluluğu veya gerekliliğinin tartışmasız kabulü önemli bir noktadır. Aristo bu ilmin kurucusu<sup>8</sup> olarak mantığı, ilim öğrenmeden önce öğrenilmesi gereken bir ilim olarak ifade etmiştir.<sup>9</sup> Dolayısıyla da konu eğitim olduğunda durum daha farklı bir boyut kazanmaktadır. Mesele rastlantıya veya kendi haline bırakılamayacak kadar ciddi ve önemlidir. Çünkü eğitimin amacı kişiyi fiziksel, sosyal, estetik, ahlaki kültürel kişisel zihinsel yönlerden gelişimine, sahip olduğu potansiyeli tam olarak geliştirip kullanabilmesine imkan sağlamaktır.<sup>10</sup> Dolayısıyla gerek kendisi gerekse toplumla olan tüm faaliyetlerinde bilgili, bilinçli, doğru, tutarlı düşünen, konuşan ve davranan, yaptığının ve söylediğinin farkında olan birey olması hedeflenir. O halde özellikle zihinsel gelişimi bakımından aklın ilkeleri, akıl yürütmenin yapısı ve kuralları üzerinde önemle duran mantık öğretimi büyük önem taşımaktadır. Çünkü hayata dair yapıp etmelerimizin hepsi akıl ve aklın kullanımı sayesinde mümkün olabilmektedir.

Bununla birlikte mantığın genelde diğer bilim dallarından soyutlanmış, içine kapalı bir ilim/disiplin olduğu şeklinde birtakım yanlış tavır ve algılar söz konusudur. Bu olumsuz tavır ve algılar bilhassa öğrenciler arasında lisans eğitim sürecinin başlangıç evrelerinde oldukça yaygın bir kanaattir. Fakat öğrenciler lisans ve lisansüstü eğitiminin ilerleyen safhalarında mantığı

<sup>2</sup> Farabi *İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, 1990, s. 64.

<sup>3</sup> Gazali, *El-Mustaşfa* (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi) Çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, s. 11; Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Bir Düşünür Olarak Gazâlî”, İslami Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı, Cilt. 13. Sayı: 3-4. 2000, s. 25; İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2011 s.14-16.

<sup>4</sup> İbrahim Çapak, *Düşünce Geleneğimizde Mantık*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016, s.84-85.

<sup>5</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 9; Detaylı bilgi için bkz. İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, s.14-16; Mustafa Çağrıncı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “Gazali” Maddesi, Cilt 13, 1996, s. 496.

<sup>6</sup> Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2010, s.17.

<sup>7</sup> Hamdi Rağıp, Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974, s. 89,90,95; Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2.Baskı, Ankara 1996, s. 223.

<sup>8</sup> Graham Preist, *a.g.e.*, s. 137.

<sup>9</sup> Hamdi Rađıp, Atademir *a.g.e.*, s. 90.

<sup>10</sup> Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş*, Pegem Yayınları, Anlara 2015, s. 31

öğrenememiş olmanın eksikliğini bariz bir şekilde fark etmekte ve mantığı öğrenme ihtiyacının mutlaka gerekli olduğunu kabul etmektedir. Özellikle sosyal bilimler içerisinde felsefe, sosyoloji, hukuk, ilahiyat gibi alanlar bu anlamda bu ihtiyacı daha çok hissetmektedir. Burada belirtilmesi gereken bir husus da şudur ki mantık genellikle tek başına öğrenilmesi herkes için kolay olmayan hatta birçok kimse için oldukça zor olan bir disiplindir. Bu sebeple bir öğretici eşliğinde öğrenilmesi adeta zorunludur denilebilir.

### **Mantık Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar**

Günümüzde mantık öğrenimi ile ilgili bir takım zorluklardan söz etmek mümkündür. Genellikle öğrenciler mantığı öğrenmekte ve anlamakta zorlandıklarını belirtmektedirler. Mantığın pratikte bir işe yaramadığı, kendi hayatına hitap etmediği, hayatta ilişkisi olmayan boş, anlamsız ve boşa zaman harcamaktan başka bir şey olmadığı fikrinden hareketle gelecekte kendi yaşamında veya meslek hayatında kullanılması gerekli bir şey olmadığına inanmaktadırlar. Bu durum öğrencilerin derse olan ilgilerini kaybetmelerine sebep olabilmektedir.

Öğrencilerin tavırları irdelendiğinde bu olumsuz kanaatleri besleyen en önemli etkenlerin başında mantık ders kitaplarının olduğu fark edilmektedir. Mantık ders kitapları geleneksel eğitim anlayışına uygun olarak genellikle metne dayalı anlatım ve izahlar şeklinde hazırlanmaktadır. Konular bazen çok detaylı ve teferruatlı bazen de çok kısa ve özet şeklinde sunulmaktadır. Ders kitaplarının metne dayalı hazırlanması ve çoğunlukla da tek bir duyuya hitap etmesi sebebiyle öğrenme esnasında konu anlaşılabilir, çok çabuk unutulabilmekte ve öğrenmenin kalıcılığı sağlanamamaktadır.

Yukarıda ifade edilen hususlar dikkate alındığında mantıkla ilgili önyargıların aşılması, mantığın öğretimi, öğrenimi ve mantığa olan ilginin artırılması bağlamında neler yapılabileceği hususu üzerinde durmak gereklidir.

### **Materyal Geliştirme**

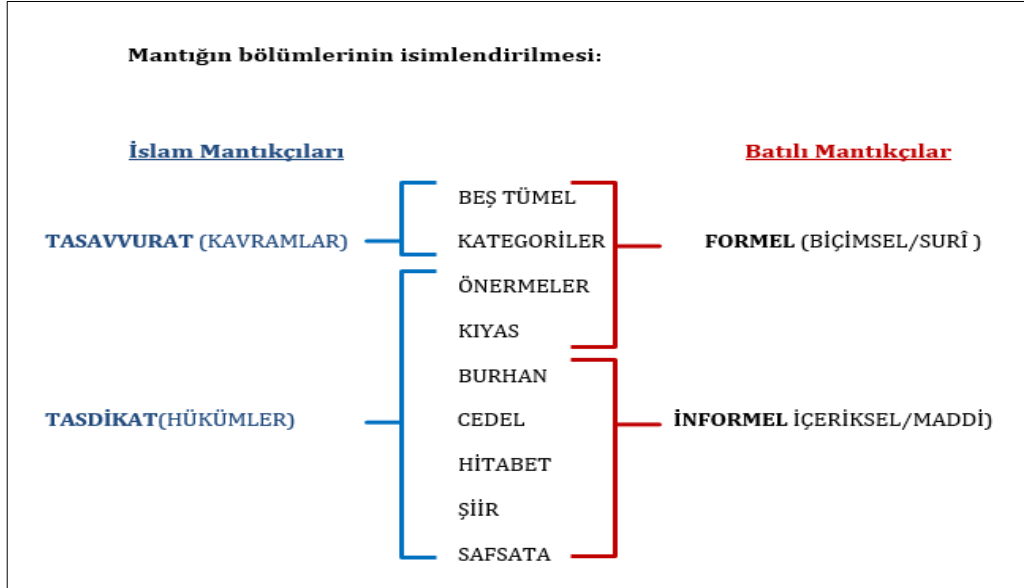
Mantık konuları, ilgili alanın eğitime alt yapı oluşturacak şekilde belirlenebilir veya sınırlandırılabilir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse fakülte veya bölümün -felsefe edebiyat, ilahiyat vd. gibi- müfredatı içerisinde yer alan ders konuları ile uyumlu olan konulara ağırlık verilebilir.

Derslerde öğrencilerin ilgi ve eğilimlerinin gözlemlenmesi ve öğrencilerden gelen geri dönüşlerin değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Ders kitabı hazırlanırken metne dayalı anlatım şeklinde değil, ilave olarak konuları görsel unsurlarla destekleyerek, çeşitli şemalar üzerinden izah ve açıklamalar yoluyla daha çok duyuya hitap ederek, öğrencinin derse ilgisini artırmak, öğrenmeyi kolaylaştırmak ve daha interaktif bir öğrenim süreci amaçlanmalıdır.<sup>11</sup> Genellikle mantık ders kitapları incelendiğinde belli başlı birkaç çizelge veya tablo dışında çok fazla bir görsel anlatıma rastlanmamaktadır. Ancak görsel anlatımlara da yer verilerek hazırlanacak anlatım şemaları ve tablolar sayesinde ders kitapları zenginleştirilebilir. Bu şekilde kendi kendine öğrenme, derste veya derse hazırlık aşamasında öğrenciye daha fazla katkı

<sup>11</sup> Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Pegem akademi , Ankara 2012, s. 337; Detaylı bilgi için bkz. Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Gazi Büro Kitabevi, Ankara 1995, s. 93-95; Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2003, s.108-110; Kenneth D. Moore, *Öğretim Becerileri*, Ed. Ersin Altıntaş, Çev. Nizamettin Kaya, Yayınevi, Basımyeri ve Tarih Yok, s. 138; Halil İbrahim Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2003, s.106-120.

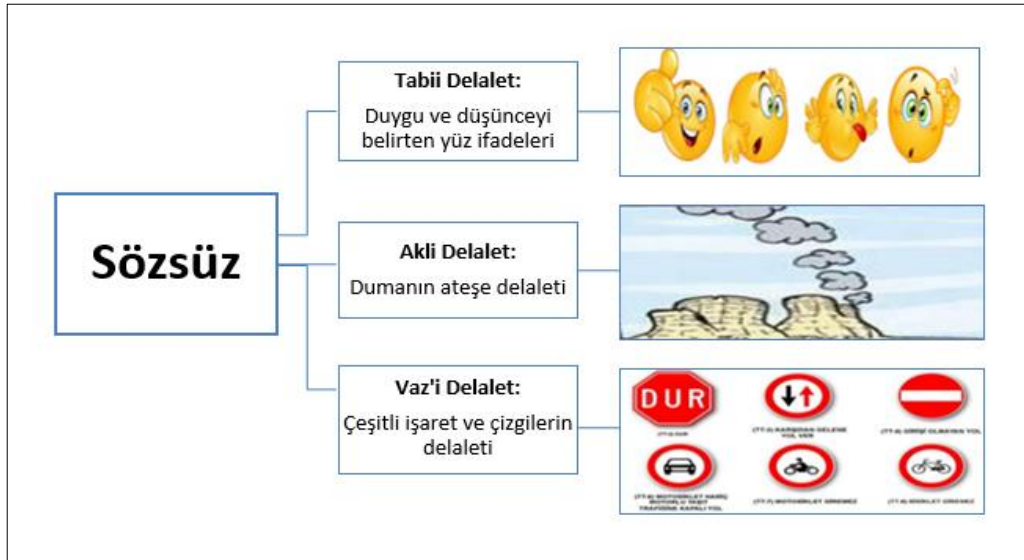
sunmak mümkün olabilir. Böylece derse ve öğrenmeye yönelik ilgileri artırılabilir.<sup>12</sup> Bu noktada mantık konularının görsel şemalar ve tablolarla nasıl zenginleştirilebileceğini birkaç örnekle göstermek mümkündür.<sup>13</sup>

### Konu: İslam ve Batı mantıkçılarına göre Mantığın Bölümleri



İslam ve Batı mantıkçılarına göre mantığın konularının bölümlenişi metnin yanı sıra yukarıdaki gibi basit bir şema ile daha anlaşılır hale getirilebilir.

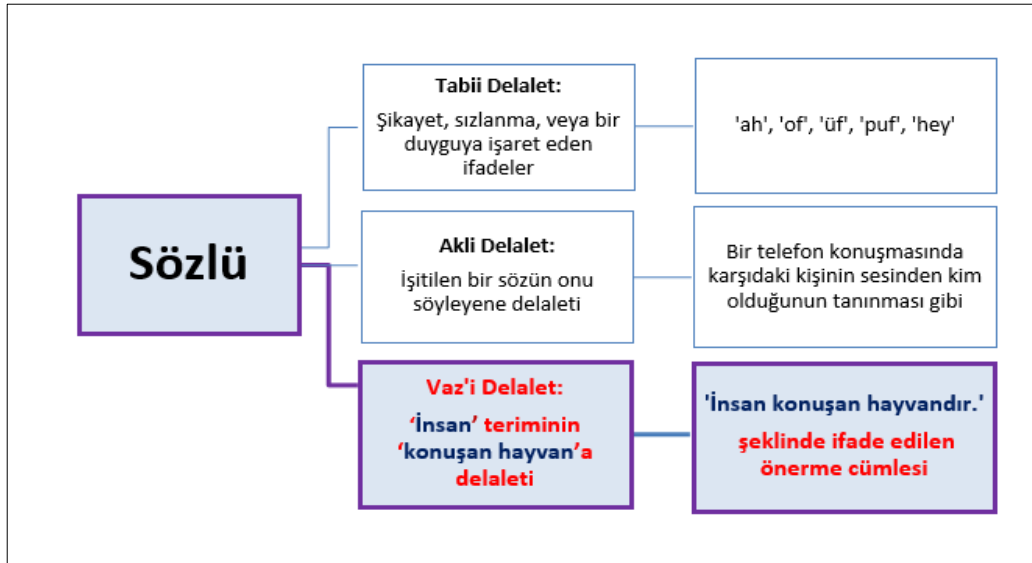
### Konu: Kavramların İfade Edilişi



<sup>12</sup> Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, s. 94; Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, s.108-110.

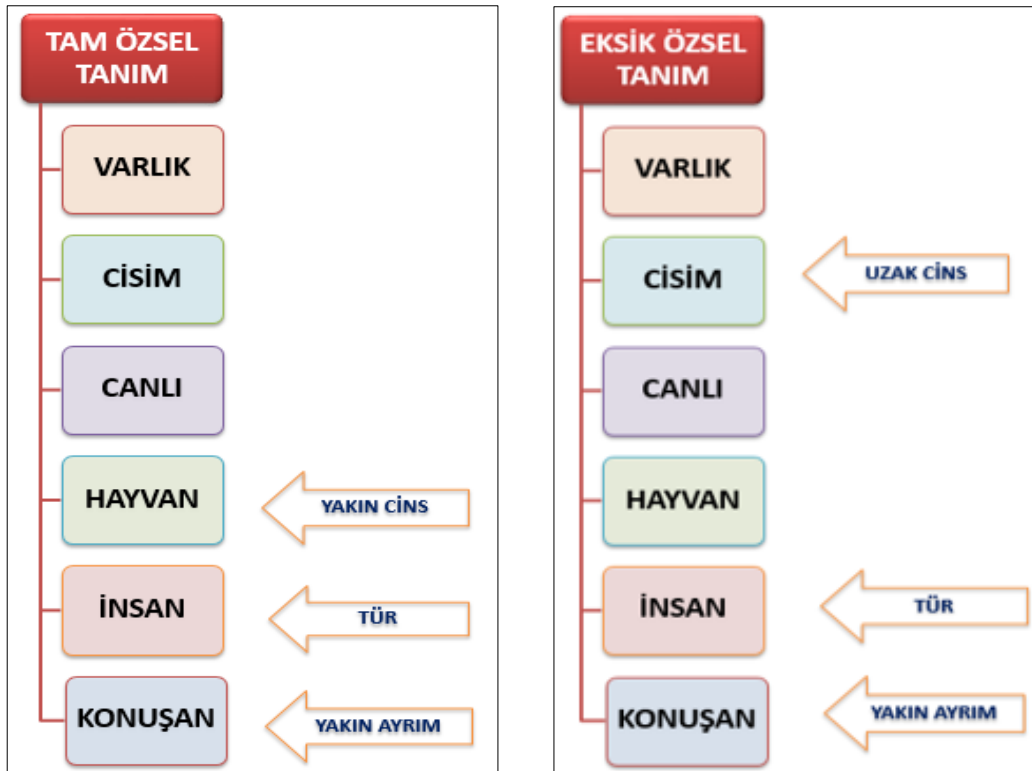
<sup>13</sup> Bu bildiriye kullanılan tüm görsel ve şemalar Hüsamettin Yıldırım- Mustafa Ülger, *Şemalarla Klasik Mantık*, Gece Kitaplığı Yay. Ankara 2017, adlı kitaptan alınmıştır.





Kavramların delaletleri konusu yukarıdaki görsel üzerinden işlendiği takdirde hem işitme hem de görme duyusu harekete geçirilecektir. Böylece hem öğrenme kolaylaştırılabilir hem de pekiştirme sağlanabilir.

### Konu: Beş Tümele Göre Tanım Çeşitleri




Tanım çeşitleri anlatılırken yukarıdaki görselden hareketle öğrencilerin Porphyrios ağacı üzerinde yakın cins, yakın ayırım ve tür gibi hususları daha iyi anlamaları sağlanabilir.

## Konu: Bölme

**Bir bütünün tikellere bölünmesi**  
Bu tür bölmede bölünenle bölümleri birbirinden farklı şeyler değildir. Mantık açısından asıl bölme bu tür bölmedir.

Çizgi  $\left\{ \begin{array}{l} \text{doğru çizgi} \\ \text{eğri çizgi} \end{array} \right.$



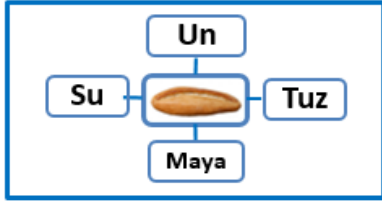
30 sayısının tikellere bölünmesi →

Bölme konusu görseldeki gibi gündelik yaşamda sürekli kullanılan örneklerden hareketle

**Bir bütünün unsurlarına bölünmesi :**  
Bölmede bölümler, bölünenden farklıdır.

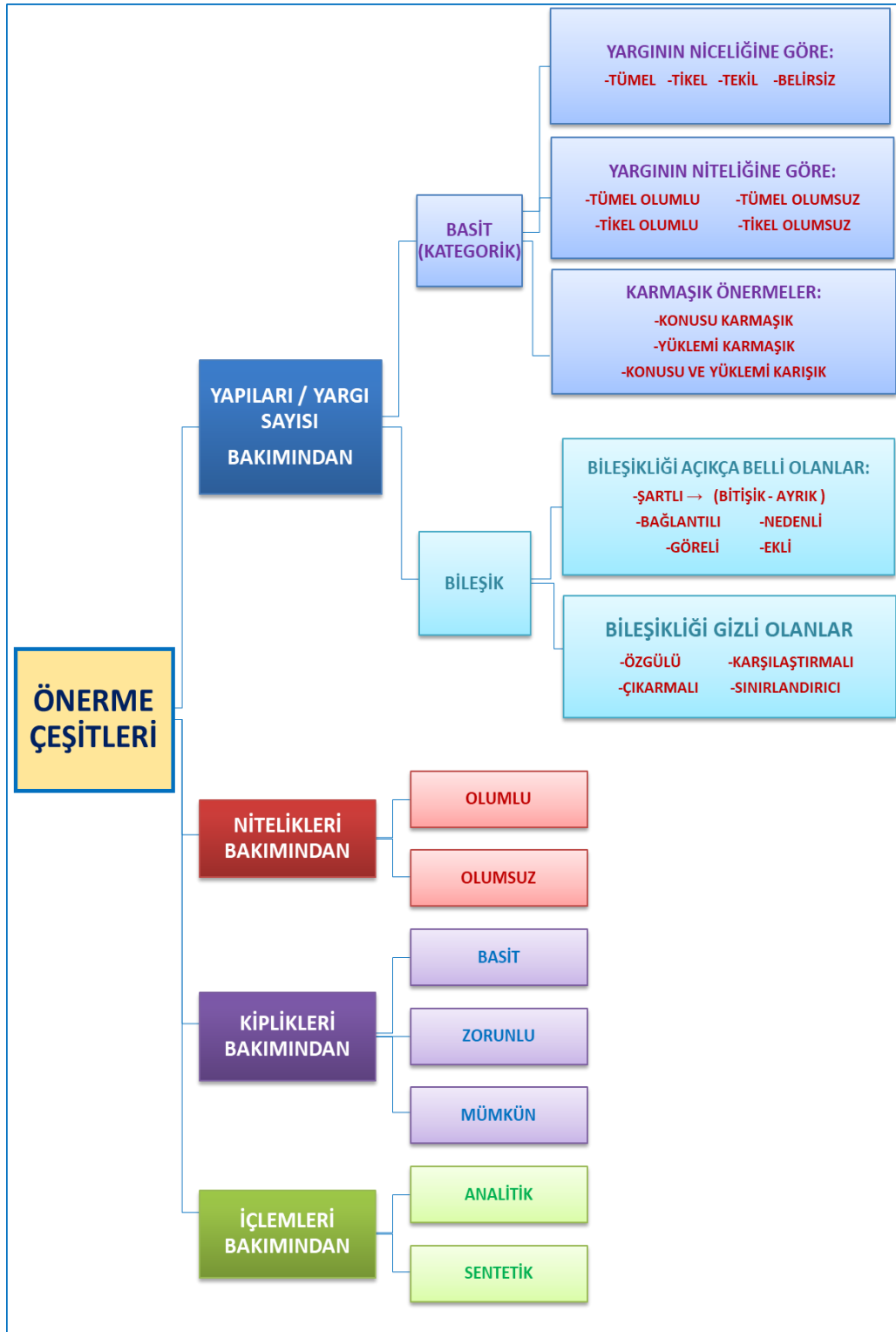
$SU (H_2O) \rightarrow 2H+O$

Ekmeğin unsurlarına bölünmesi →



anlatılabilir. Böylece hem işiterek hem görerek hem de kendisi uygulama yaparak öğrenme pekiştirilebilir.

## Konu: Önerme Çeşitleri



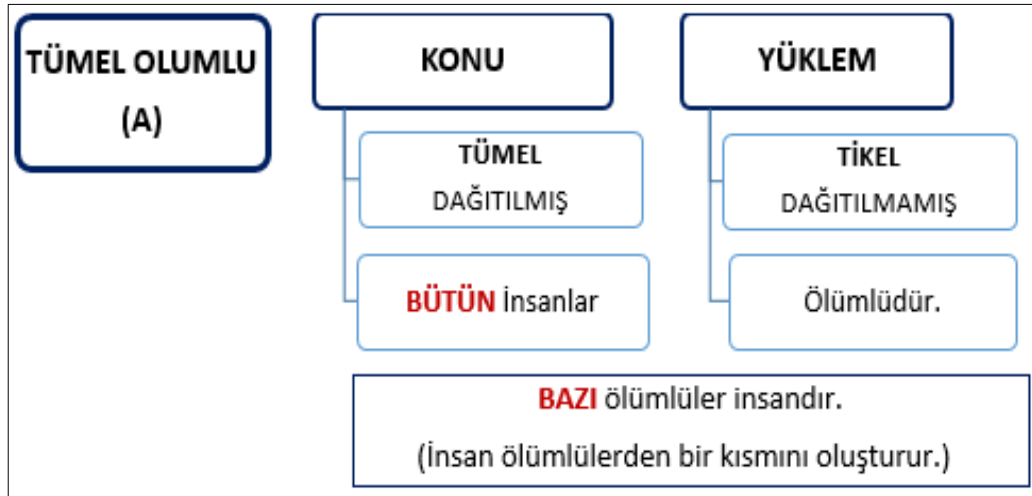
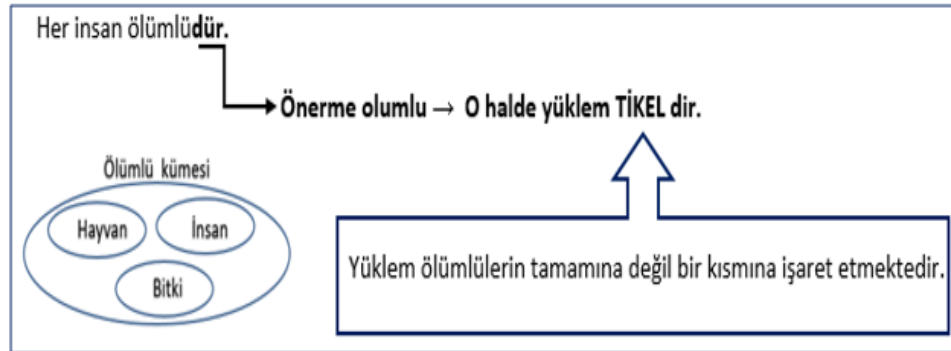
Genellikle klasik mantık kitaplarının bir kaçı dışında önerme çeşitleri ile ilgili bir şema bulunmamaktadır. Fakat yukarıdaki gibi önerme çeşitlerini gösteren bir şema, öğrencilerin zihinlerinde bir çerçeve oluşmasına katkı sunabilir.

### Konu: Önermelerde Dağıtıcılık

**Birinci aksiyom:**

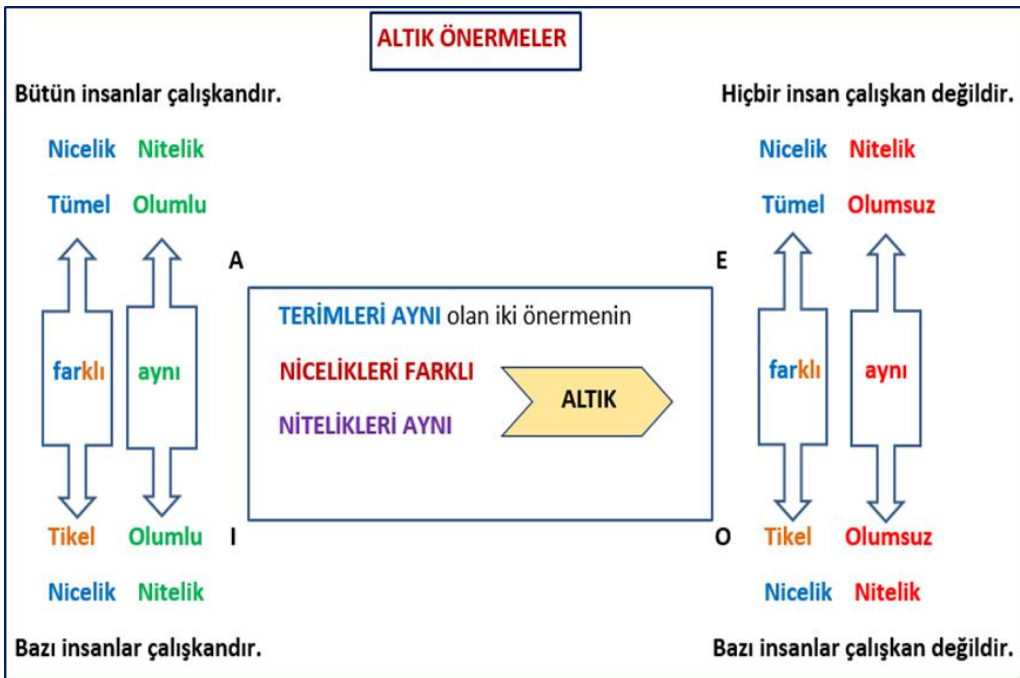
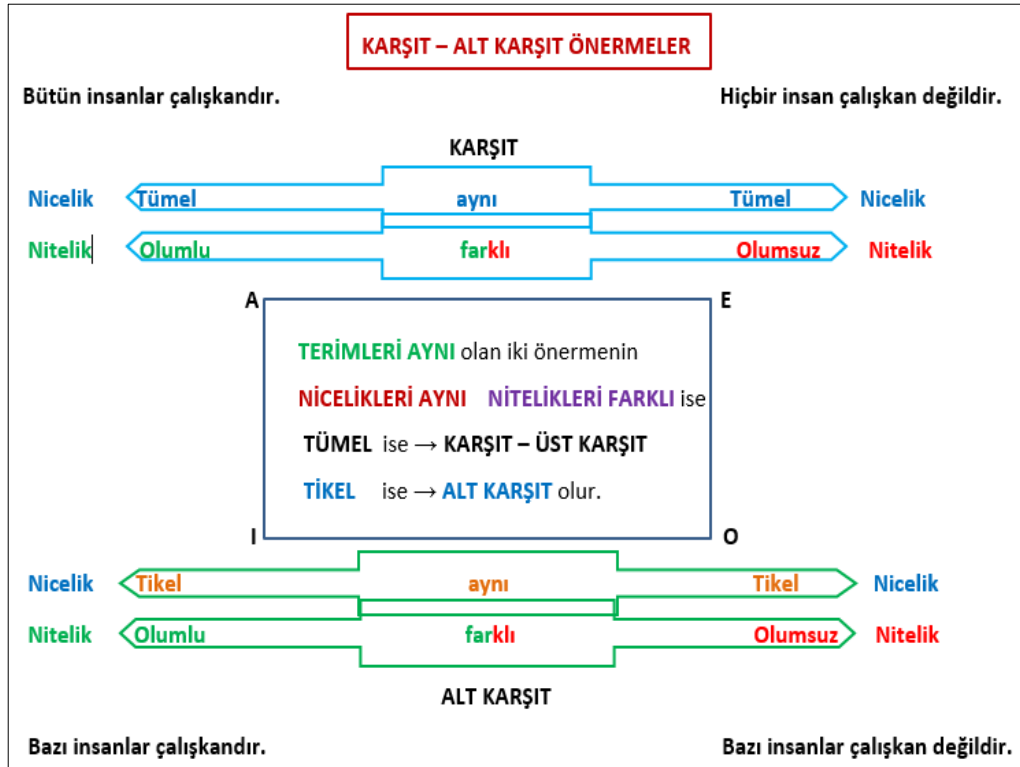
**OLUMLU ÖNERMELERDE YÜKLEM DAİMA TİKELDİR.**

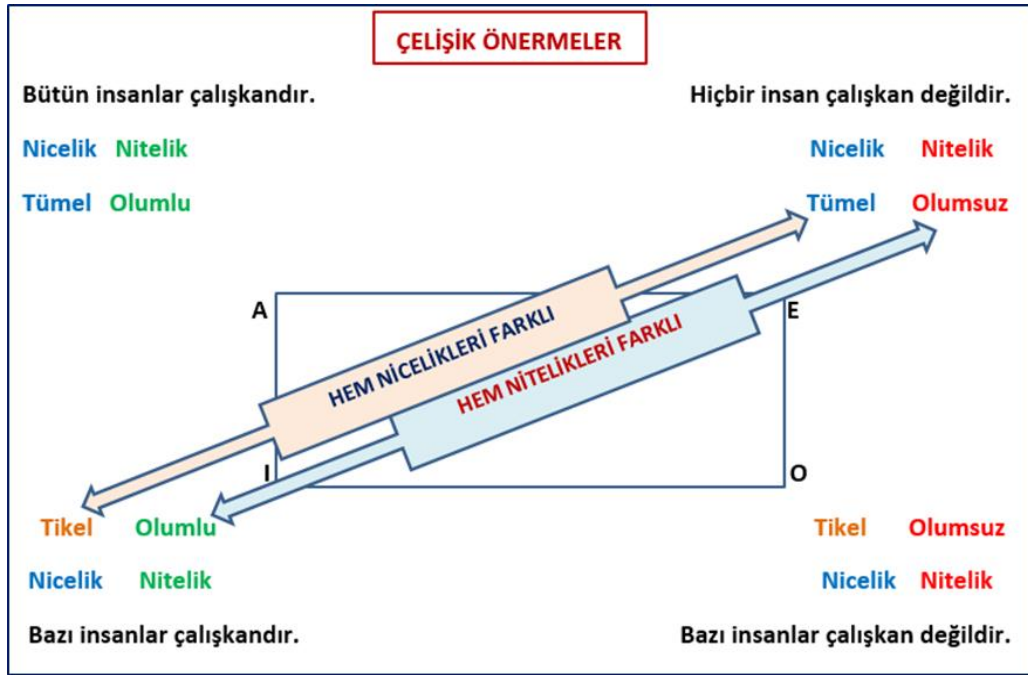
Tümel olumlu ve tikel olumlu önermelerde yüklem kaplamalarının tümüyle değil, bir kısmıyla alınmıştır. Dağıtıcılık bakımından “Her insan ölümlüdür” önermesi insanların bazı ölümlülerden olduğuna işaret eder.



Önermelerde dağıtıcılık konusu yukarıdaki gibi hazırlanmış görseller üzerinde gösterilmek sureti ile öğrencide dağıtıcılık hususunda yüklemün tümelliği veya tikelliği hususunun nasıl tespit edilebileceği daha anlaşılır hale getirilebilir.

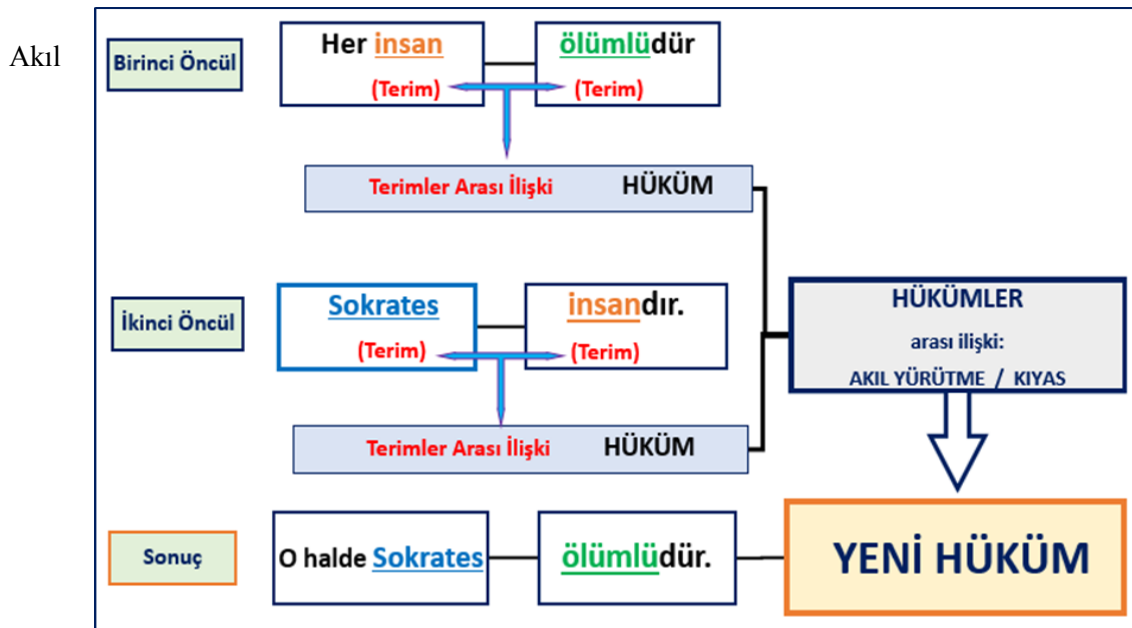
**Konu: Önermeler Arası İlişkiler**





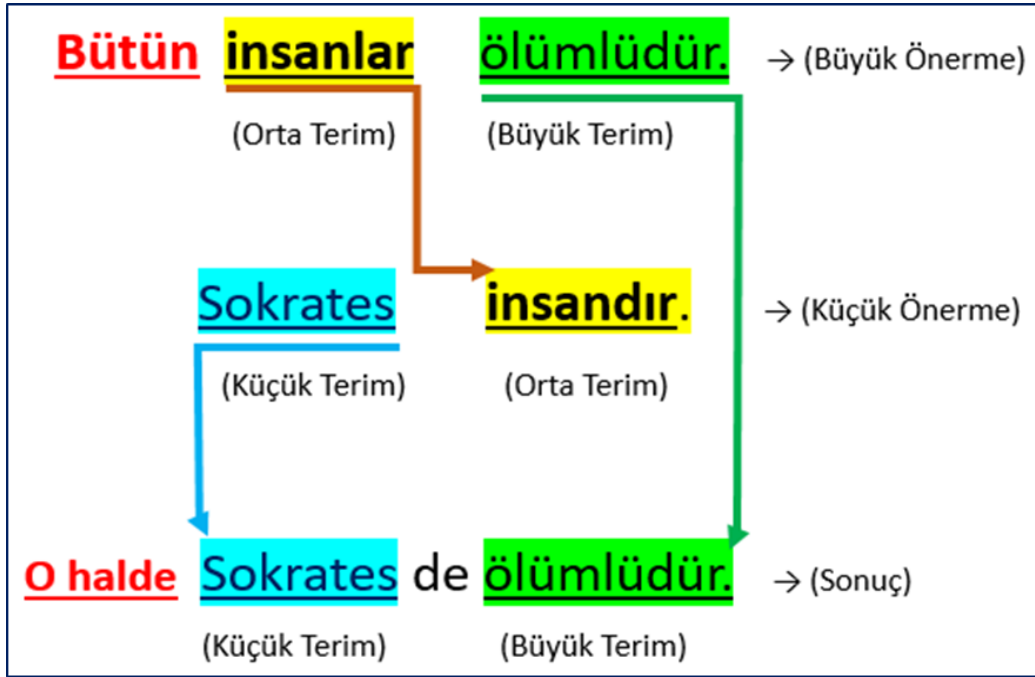
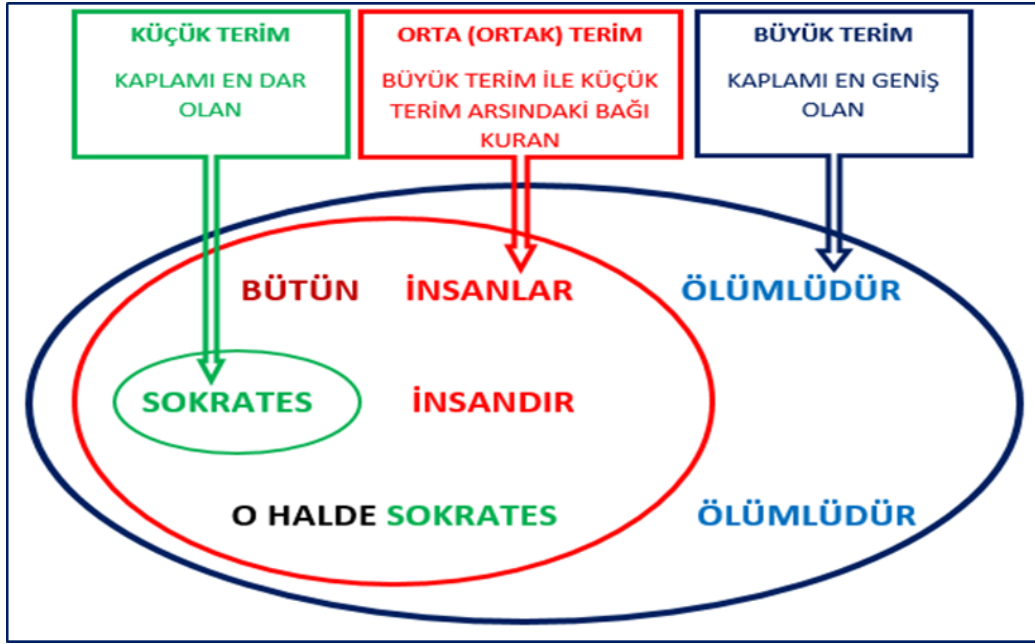
Önermeler arası ilişkiler konusu yukarıdaki gibi hazırlanmış görseller üzerinde anlatılabilir. Böylece öğrenci konuyu hem göreyerek hem de uygulama yaparak öğrenebilir.

#### Konu: Akıl yürütme



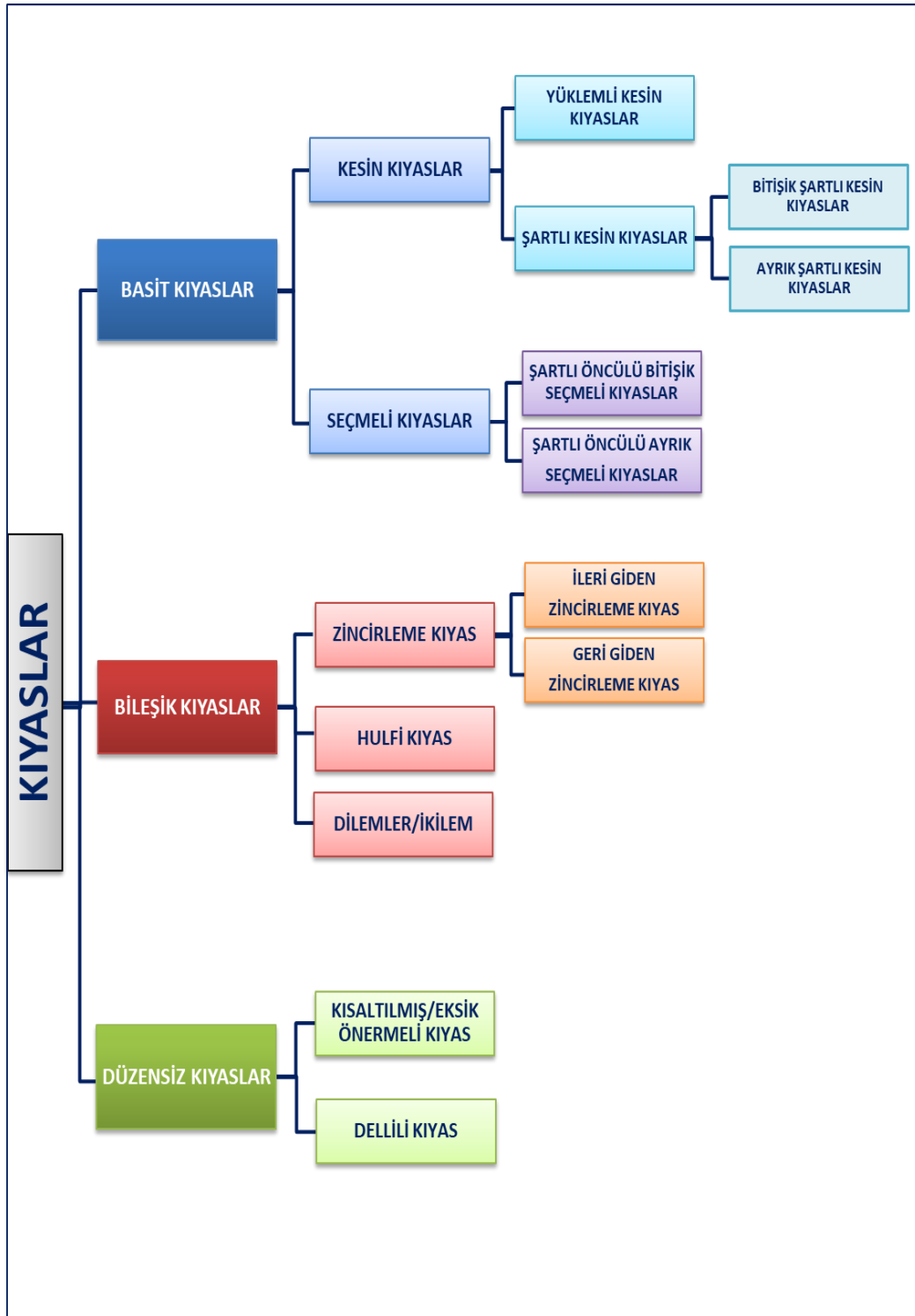
yürütme konusu mantıkta oldukça önemli bir konudur. Yukarıdaki görsel üzerinde akıl yürütmenin aşamaları daha açık bir şekilde gösterilebilir. Önermenin terimler arası ilişki olduğu, terimler arası ilişki ile hükmün elde edildiği, nihayet hükümler arası ilişkinin de akıl yürütme olduğu ve bu sayede yeni bir hükmün elde edildiği hususu daha iyi anlatılabilir.

#### Konu: Kıyasın Yapısı ve Unsurları



Kıyasın yapısı ve unsurları konusu yukarıdaki gibi görseller üzerinde küçük, orta ve büyük terimlerin hangileri olduğu gerekçeler ile birlikte gösterilebilir. Sonucun nasıl elde edildiği yani küçük terimin sonuçta konu, büyük terimin sonuçta yüklem ve orta terimin sonuçta yer almadığı şeklindeki hususlar dahil tüm aşamalar daha iyi anlatılabilir.

**Konu: Kıyas Çeşitleri**



Hemen hemen mantık kitaplarının birçoğunda kıyasın çeşitlerini gösteren bir şema veya görsele rastlanmaz. Ancak kıyasın çeşitlerini bir bütün halinde göstermek sureti ile kıyasın türlerini zihinde canlandırma ve öğrenmede kolaylık sağlanabilir.

#### Konu: Tasdik Türleri





Tasdik türleri konusu yukarıdaki gibi tüm konu tek bir görsel yoluyla anlatılabilir ve görsel üzerinde öğrencilerin mukayese etme imkanı sağlanabilir. Bu bakımdan görecelik işiterek dahası kendi örneklerini üretmek suretiyle de uygulamalı olarak öğrenebilir ve bilgi kalıcı hale getirilebilir.

80

Yukarıda verilen örnekler mantık dersi ile ilgili -tüm konulara burada değinmek mümkün olmadığından- bazı konulara yönelik ifade edilmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki bu şekilde bir yaklaşımı tüm mantık konularına uygulamak mümkündür. Görseller ile ilgili bir diğer hususta görsel ve şemalarda renk kullanımıdır. Farklı renk kullanımı ile öğrencinin konu ile ilgili öğe ve unsurları, aralarındaki ilişkiyi daha iyi görmesi ve ayırt etmesi sağlanabilir. Bu bakımdan bu şekilde hazırlanan görsellerin sadece ders sunumlarında değil ders kitaplarında da yer alması gereklidir. Böylece öğrenci sadece, ders esnasında değil, derse hazırlanırken veya dersten sonra da bu görseller üzerinden kendi kendine öğrenme imkanını elde edebilmelidir.

Eğitim ve öğretimde birden fazla duyuya hitap etmenin önemi oldukça önemlidir. Bu şekilde hazırlanmış ders materyalleri ile öğrencilerin birden çok duyusuna hitap etmek mümkün olabilir. Çalışmalar göstermektedir ki insanlar okuduklarının %10'unu, duyduklarının %20'sini, gördüklerinin %30'unu, hem görüp hem işittiklerinin %50'sini, görüp işitip söylediklerinin %80'ini, görüp işitip dokunup söylediklerinin %90'ın hatırlamaktadırlar.<sup>14</sup> Mantık derslerinde de birden fazla duyuya hitap etmesi sebebiyle bu görsel şemaların kullanımı sayesinde öğrenmeyi ve pekiştirmeyi daha üst bir seviyeye taşımak mümkün olabilir. Böylece derslerde görsel unsurların kullanımının hem öğretene hem öğrenene açısından birçok fayda sağlayacağı açıktır. Bu faydaların neler olduğunu ifade etmek gerekirse bunlar şu şekilde sırlanabilir:

- Zamandan ve sözden ekonomi sağlarlar.

<sup>14</sup> Özcan Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğrenme Sanatı*, Pegem Akademi, Ankara 2009, s. 59, 277.

- Belirli bir fikrin göz önünde canlandırılmasına yararlar.
- Karmaşık fikirleri basite indirgeyerek açıklarlar.
- İşlemleri basitleştirirler.
- Fikir işlem ve süreçlerin sırasını gösterir.
- Öğretimi canlı ve açık hale getirir.
- Öğrencinin ilgi ve dikkatini artırır.
- Öğrenilecek konu üzerinde pratik yapma imkanı sağlarlar.
- Öğretimi zenginleştirirler.<sup>15</sup>

### Sonuç

Derslerde görsellerin ve şemaların kullanımı, konuların sunumu ve anlatımı bu görseller üzerinden yapıldığında öğrenmede kolaylık sağlayabileceği, öğrencilerin derse olan ilgi ve katılımında bir artışın olacağı, mantığa olan olumsuz algının olumlu yönde değiştirilebileceği, dahası mantığın öneminin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı rahatlıkla ifade edilebilir. Çünkü mantık dersi bu tarz anlatımlara imkân veren, yeniliğe açık sunumlar hazırlamaya ve geliştirmeye müsait bir yapıya sahiptir. İyi hazırlanmış görsel ve şemalar dersin öğrenilmesinde büyük bir etkiye sahip olmaktadır. Özellikle internet üzerinden yapılan derslerde öğrenime katkısı daha da artmaktadır. Son yıllarda gelişen teknoloji sayesinde -yüksek maliyetli olmakla birlikte- derslerde çeşitli animasyonlarla öğrenmeyi daha da ileri bir seviyeye taşımak mümkün görünmektedir.

### Kaynakça

- Atademir, H. R. (1974). *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çağrı, M. "Gazali" Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 13, 1996, S. 489-505.
- Çapak, İ. (2011). *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları.
- Çapak, İ. (2016). *Düşünce Geleneğimizde Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Demirel, Ö. (2009). *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğrenme Sanatı*, Ankara: Pegem Akademi.
- Farabi, (1990). *İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB. Yayınları.
- Gazali, (1994). *El-Mustasfa* (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi). Çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Hasırcı, N. (2010). *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Keklik, N. (1996). *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Küçükahmet, L. (1995). *Öğretim İlke ve Yöntemleri.*, Ankara: Gazi Büro Kitabevi.

<sup>15</sup> Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, s. 95; Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, s.108-110.



- Küçükahmet, L. (2003). *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Moore, K. D. (Tarihsiz). *Öğretim Becerileri*, Ed. Ersin Altıntaş, Çev. Nizamettin Kaya, Basımyeri yok: Yayınevi yok.
- Öner, N. (1986). *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Preist, G. (2017). *Mantık*. Ankara: Dost Yayınevi.
- Senemoğlu, N. (2012). *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem akademi.
- Şişman, M. (2015). *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara: Pegem Yayınları.
- Uludağ, S. “Bir Düşünür Olarak Gazâlî”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Gazali Özel Sayısı, Cilt. 13. Sayı -3-4, s.249-254.
- Yalın, H. İ. (2003). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım:
- Yıldırım, H. ve Ülger, M. (2017). *Şemalarla Klasik Mantık*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.

## KUŞEYRÎ'NİN NEFSLE MÜCAHEDE ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. M. Mansur GÖKCAN

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

### Öz

Ruhun bedene girmesiyle nefis aktifleşerek insan üzerinde etkin hale geçmiştir. Hz. Âdem ile Havva'nın, yaratılışla birlikte nefsin aktivitesi ile karşılaşarak yasak meyveden yemelerinde bu durumu görmek mümkündür. Nefsin aktif hale geçmesiyle birlikte kalbe ve uzuvlara hâkim olmak için ruh ile nefis arasında amansız bir mücadele başlamıştır. Tasavvuf, bu mücadelede ruhun üstün gelmesi için mücadele edilmesine önem vermektedir. Nefis ile mücahede, nefisle yapılan savaşın adıdır. Hz. Peygamber, bir savaştan sonra “*Küçük cihattan büyük cihata döndük.*” diyerek nefisle mücahede etmeyi, çocuklar ve torunlar için helal rızık sıkıntısına katlanmayı ve nefsin yasaklanan şehvet ve lezzetleri elde etme isteğini engellemeyi hedeflemiştir. Nefis, her isteğinin gerçekleşmesiyle güç kazanır ve kalp üzerinde daha etken hale gelir. Nefsin bir isteğinin yerine getirilmesi, diğer isteklerinin yerine getirilmesinin zeminini oluşturur. Nefsin istekleri sınırsızdır ve hedefleri de belli değildir. Cennet, nefsin isteklerini engelleyen; cehennem ise nefsin isteklerini yerine getiren kimsenin gideceği yerdir. Nefsi ezip küçültmek tasavvufun adaplarından. Nefsini yüce gören kimse, dinini küçük görür. Amelleri beğenmek, farkına varmadan gurur ve kibire kapılmaya sebep olabilir. Nefsin, daha masum görünen bu tuzağı, özellikle mü'min kimseler için hazırladığı anlaşılmaktadır. İyi ve güzel ameller, Allah'ın yardımıyla, kötü ameller ise nefsin teşviki ile gerçekleşmektedir. O halde, iyi amellerle kibirlenmek ve öğünmek yerine, onların gerçekleşmesinde yardımcı olan Allah'a şükretmek gerekir. Bütün güzel halleri Allah'a izafe etmek, bütün günahları ve kötülükleri de nefse izafe etmek gerekir. Cehennemde, derilerin piştikçe başka derilerle değiştirilmesi; dünyada, nefse ve hevaya her uymanın karşılığıdır. Cennette nimetlerin yenilenmesi ve katlanması da, dünyada nefse her muhalefetin karşılığıdır. Kötülüğü emreden nefis-i emmareyi, kendisinden razı olunan nefsi marziyyeye ve nefis-i kâmileye çevirmek tasavvufun amaçlarından.

**Anahtar Kelimeler:** Nefis, savaş, tasavvuf, kalp.

## Giriş

Hevâ kelimesi, aşk yani sevgi ve tutku anlamlarındadır. Heva, hayır ve şerrin başlangıcında olur. Nefsin hevası, onun isteğidir. “*Nefsinin hevâsını engelleyen kimse...*”<sup>1</sup> ayetinin manası, “nefsinin şehvetlerini yani arzu ve isteklerini engelleyen kimse...” anlamındadır.<sup>2</sup> Hevâ, nefsin, şehvetine/arzusuna meylidir.<sup>3</sup> Hevâ, arzu ve istek demektir. Nefsin, süflî cihete yönelip ulvî cihetten yüz çevirmesi, şer’î ölçülere bakmaksızın hoşuna giden şeylere yönelmesidir.<sup>4</sup>

Tasavvufta, nefis ve hevâ kelimeleri birbirinin yerine kullanıldıkları gibi; heva, nefsin süflî istekleri olarak da kullanılmaktadır. Heva, kötülüğü emreden nefis-i emarenin isteğidir. Riyazetle, nefsi emare eğitilerek hevasına meyletmesi engellenebilir ve nefis-i emmare, nefis-i marziyyeye ve nefis-i kâmileye çevrilebilir. “Nefsle mücadele” denildiğinde, nefis-i emmare ile yapılacak mücadele kastedilmektedir.

Kuşeyrî, “Nefse muhalefet, ibadetin başıdır. Bir kimsenin içinde nefsanîyet yıldızları doğarsa, o kimsenin kalbinde Allah ile ünsiyet güneşi batar.” diyerek nefsin, kulluğun ve vuslatın önünde ne büyük bir engel olduğunu ortaya koymuştur. sehl b. Abdullah, “Nefse ve nefsin hevasına muhalefet edilmek suretiyle Allah’a ibadet edildiği gibi başka bir şeyle ibadet edilmemiştir.”<sup>5</sup> diyerek Kuşeyrî’yi teyid etmiş, ibadetin ve kulluğun sıhhatinin nefse muhalefet olduğunu vurgulamıştır.

Sülemî, “Nefsi ezip küçültmek tasavvufun adaplarından. Kimin nefsi kendisine şerefli görünürse, dini ona küçük görünür. Sûfiye gerekli olan şey; önce nefsine edebi, sonra ahlaki uygulamasıdır.”<sup>6</sup> diyerek, önce nefsi ezerek engellemek, sonra da eğitmek ve yüksek ahlaki değerlerle donatmak gerektiğini ifade etmiştir.

Hucvirî, “Nefsin isteklerinin gerçekleşmesinden başka cehennem kapısını açan bir anahtar mevcut değildir. Nefsin arzularının men edilmesinden başka cennetin kapısını açan bir anahtar yoktur. Nefsin benliğinin bir sınırı yoktur, hedefleri de gizlidir.”<sup>7</sup> diyerek nefse uymanın neticesinin cehennem, nefsi engellenmenin neticesinin

<sup>1</sup> Nâziât, 79/40.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, I-VI, Kahire 1979, VI, 4728.

<sup>3</sup> Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyül-esâsi*, Aleco 1989, 1280.

<sup>4</sup> Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, 219. Nefs konusunda bkz. Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh yayınları, İstanbul 1998, s. 107; Affi, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf (İslam'da Manevi Hayat)*, trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz yayıncılık, İstanbul 2012, s. 135; Ceylî, Abdülkerim, *İnsan-ı Kâmil*, trc. Abdülkadir Akçiçek, Kurtuba yayınları, İstanbul 2016, s. 627; Kaplan, Hayri, *İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 1995), s. 3, 58.

<sup>5</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülkerim Atâ, Dımışk 2000, Mektebetü Esed, 250.

<sup>6</sup> Ebu Abdu'r Rahmân es-Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara 1981, 14-21.

<sup>7</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, 77.

de cennet olduğunu izah etmiştir. Kuşeyrî de, “Yularını hevâ ve hevesin eline teslim etme, çünkü seni karanlığa sevk eder.”<sup>8</sup> diyerek hevanın hedefi hakkında bilgi vermiştir.

### **Allah’a Muvâfakat ve Nefse Muhalefet**

Muvâfakat, Allah’a itaat etmek ve O’nun emirlerini yerine getirmek demektir. Muhalefet ise, bunun zıddı olup Allah’a isyan etmek ve O’nun emrettiği şeyleri değil, yasakladığı şeyleri yapmaktır. Nefsin isteği ile Allah’ın isteği ters orantılıdır. Nefsin istediği şey, Allah’ın istemediği şey iken; Allah’ın istediği şey de nefsin istemediği şeydir. Allah’a muvâfakat, nefsin isteklerinin tersini yapmayı ve nefse uymamayı öngörür. Nefsin isteklerini yerine getirerek ona tabi olmak ise, Allah’a isyana ve muhalefete sebep olur. Nefs ile mücahededeki temel felsefenin, Allah’a muvâfakat ve nefse muhalefet olduğu ifade edilebilir.

Kuşeyrî, kendisine İslam’ın ne olduğu sorulan bir şeyhin, İslam’ın, “nefsi muhalefet kılıcı ile boğazlamak” olduğunu söylediğini belirtmiştir. Ebu Bekr Tamestânî, “Kul ile Allah arasında bulunan en büyük perde nefistir.”<sup>9</sup> diyerek bu engelden kurtulmadan Allah’a ulaşamayacağını açıklamıştır.

Kuşeyrî, “*Namaz gözümün ışığıdır.*”<sup>10</sup> hadisi ile namaza dikkat çekmiştir. “Namazda, sadece Allah ve nefsin vardır. Allah’a muhatap olan sensin. Nefis, Allah’a karşı asidir ve O’nun düşmanıdır.”<sup>11</sup> diyerek de, nefsin, namazda dahi Allah’la kul arasına girerek vuslata engel olabileceğini belirtmiştir.

Kuşeyrî, nefse düşmanlık ve muhalefet ederek Allah’a muvâfakat edildiği zaman nefse karşı Allah’la birlikte olunacağını, böylece kulluğun ve dostluğun gerçekleşeceğini, sağlık ve afiyetle kismetlerin geleceğini, aziz ve kerîm olunacağını, bütün varlıkların kendisine hizmet edeceğini ve kendisini yücelteceğini, söylemiştir.<sup>12</sup> Onun açıklamaları, kurbiyet ve vuslatın önündeki en büyük engelin nefis olduğunu ortaya koymaktadır.

Kuşeyrî, “*Her ne varsa, Allah’ı hamd ile tesbih eder.*”<sup>13</sup> ayetine dayanarak, “Gerçekte bütün varlıklar, mülkiyet ve yaratılışta Allah’a tabidir. Nefis ise temennide/istekte bulunur ve O’na karşı çıkar. Varlıklar, bütünüyle Allah’a bağlı ve O’na karşı muvâfakat halindedirler. Yaratıcıları ve inşa edicileri olan Allah’a kulluklarını ikrar ederler.”<sup>14</sup> demiştir.

<sup>8</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 253.

<sup>9</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 251.

<sup>10</sup> Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, XIX, 305.

<sup>11</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, thk. ve trc. M. Mansur Gökcan, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017, 12.

<sup>12</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 12.

<sup>13</sup> İsrâ, 17/44.

<sup>14</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 12.

Diğer varlıklar gibi nefis de yaratılış ve mülkiyet bakımından Allah'a tabidir. Yaratılışta nefsin yapısında kötülük yoktur. Nefsin, insanları Allah'a itaatsizliğe teşvik etmesi bir temenni ve bir istekten ibaret olarak görülmüştür. Dinî naslarda, kötülüğü emreden nefis-i emareden sakınılması istenmiştir. Nefis-i emmârenin eğitilerek nefis-i marziyyeye ve nefis-i kâmileye çevrilmesi de tavsiye edilmiştir. Nefsin imtihan vesilesi olarak yaratıldığı düşünülebilir.

Kuşeyrî, "...hevâna/nefsine uyma; o seni Allah'ın yolundan saptırır."<sup>15</sup> ayetini ve Allah'ın, "Ey Davud! Hevândan ayrıl, muhakkak ki mülkümde hevâ'nın dışında başka bir şey benimle mücadele/münakaşa etmez." sözünü vererek gerçek kulluğun, nefse ve hevaya muhâlefet etmek olduğunu söylemiştir.<sup>16</sup> Bu ifadelerden, nefsin Allah'tan uzaklaştıran en büyük düşman olduğu anlaşılmaktadır. Şeytanı, Allah'ın huzurundan uzaklaştıran şeyin de nefis olduğu bilinmektedir.

Kuşeyrî, hayrın tamamının, bütün hallerde topluca nefse düşmanlık yapmada olduğunu söyleyerek bu konuda Ebû Yezid Bistami'den gelen şu meşhur ifadeyi örnek olarak vermiştir: Ebû Yezid, rüyasında gördüğü Rabb'ine, "Ey Rabbim! Sana nasıl ulaşırım?" diye sorar. Rabbi de ona, "Nefsini terk et ve gel." diye cevap verir. Ebû Yezid, bunun üzerine, "Yılanın derisinden sıyrıldığı gibi nefsimden sıyrıldım." der.<sup>17</sup>

### Nefsten ve Mülkiyetten Fenâ

Kuşeyrî, kişinin nefsinden de mülkünden de ayrılıp hepsini Allah'a teslim etmesi ve kalbinin kapısının bekçisi olması gerektiğini söylemiştir. Yapılmasını emrettiği şeyleri yaparak ve yasakladığı şeyleri yapmayarak Allah'ın emrine sarılmayı; kalpten çıktıktan sonra hevayı tekrar kalbe sokmamayı tavsiye etmiştir. Hevanın kalpten çıkarılmasının, bütün hallerde ona muhalefet etmekle ve ona uymayı terk etmekle; hevanın kalbe sokulmasının da, onun isteğine uygun davranmak ve isteğine tabi olmak suretiyle gerçekleşeceğini ifade etmiştir.<sup>18</sup>

Tam manasıyla Allah'a teslim olabilmek için nefsten de, elde bulunan mülkten de fânî olmak gerekmektedir. Mülkün sahibi sadece Allah'tır. İnsanların elindeki mülk, geçici olarak onların tasarrufuna verilmiştir. Mülkün sahibi olduğunu düşünmek, nefsi besleyen ve güçlendiren şeylerin başında gelen gurur ve kibre sebep olabilir. Bu durum, nefisle mücadele edebilmek ve nefsten fânî olmak için öncelikle mülkten fânî olmak gerektiğini ortaya koymaktadır. Nefsin kalbe girmesi ve hâkim olması, isteklerini yerine getirmekle; kalbe girmesinin engellenmesi ve kalpten atılması ise isteklerinin engellenmesi ve tersinin yapılmasıyla mümkün olur. Hevanın kalpten çıkarılmasının yolunun, "bütün hallerde ona muhalefet etmek ve ona uymayı terk etmek" olduğu ifade

<sup>15</sup> Sâd, 38/26.

<sup>16</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 13.

<sup>17</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 13.

<sup>18</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 8.

edilmiştir. “*Kalp temiz olursa bütün vücut temiz olur.*”<sup>19</sup> hadisi, kalbin, nefsten ve onun isteklerinden temizlenmesini işaret etmektedir. Mülkiyet gibi, nefsi isteklerden fâni olmak, nefisle mücahedede ve onun kalpten sökülerek atılmasında önem arz etmektedir. Temizlenen kalbin hakikatlerle teçhiz edilmesi ve Hakk’a bağlanması, onun esaretten kurtularak gerçek hürriyete kavuşmasıdır.

### **Dünyadan ve Mâsivâdan Fenâ**

Kuşeyrî, nefsin, Allah’a kurbiyete engel olan şeylerin başında geldiğini ve kesinlikle ona tabi olunmaması gerektiğini açıklamıştır. Dünya dostuna, düşman oluncaya kadar ve düşmanlardan ayrılincaya kadar ruhaniler gurubuna girmeye tamah etmemek gerektiğini söylemiştir. Dünyadaki şeylere bağlanmanın, Allah’a yaklaştırmaya engel teşkil ettiğine dikkat çekmiştir. Hz. İbrahim’in, putları kastederek, “*Allah’ın dışındakilerin hepsi bana düşmandır.*”<sup>20</sup> sözünü örnek vererek, mâsivâ’yı, Allah’a ulaşmayı engelleyen put olarak ifade etmiştir. İnsanoğluna ruh üflenmeden önce ve ruh üflendikten sonra verilen şeylerin hepsinden de ayrılmak gerektiğini belirtmiştir.<sup>21</sup> Bütün bunlar fenâ kapsamına girmektedir. Öyle bir fenâdan bahsedilmektedir ki, sadece ruh, bu fenânın kapsamı dışında kalmaktadır. “Her şeyden fâni olur ve sadece bir ruh olarak kalırsan, engeller ortadan kalkarak kurbiyet gerçekleşir, Allah’la görüş, Allah’la işiterek bekâbillah konumuna ulaşırsın ve Allah’tan başka varlık görmezsin; sana, keramet ve olağan üstü ilimler verilir.”<sup>22</sup> diyerek, kurbiyete ve bekâyâ ulaşmanın fenâ ile mümkün olacağını açıklamıştır. Kuşeyrî’nin kademeli bir fenadan bahsettiği görülmektedir. Önce, nefsten, hevedan, mülkten ve dünyadan fenâdan söz ederken nihayette mâsivâdan ve ruhun dışındaki her şeyden fenâdan söz etmiştir.

Kuşeyrî, her şeyden fâni olup sadece bir ruh olarak kalırsa kurbiyetin ve bekânın gerçekleşeceğini ifade etmiştir. “Elest bezminde,” ruhların istisnasız olarak Allah’ı tanımaları ve teslimiyet göstermeleri; beden, nefis, irade, mülk ve halk gibi faktörler olmadığı içindir. Kuşeyrî, şu anda da ruhun, bu faktörlerden manen kurtularak özgür kalması durumunda, dün olduğu gibi Rabbini tanıyacağını ve teslimiyet göstereceğini belirtmiştir. Uykudayken ve ölünce ruhların Allah’la olması,<sup>23</sup> dünya hayatında, her şeyden fâni olarak tek başına kalındığında yine Allah’la olunabileceğine işaret eder.

### **Nefsle Mücahedenin Hikmeti**

<sup>19</sup> Buhârî, Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu’fî, *Sahîhu’l-Buhârî*, I-VII, Beyrût 1410/1990, İman 37, no: 52; Müslim, Ebü’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, (I-V), nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, Kahire 1991, Fiten 14.

<sup>20</sup> Şuarâ, 26/77.

<sup>21</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru’l-Mensûre*, 44.

<sup>22</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru’l-Mensûre*, 45.

<sup>23</sup> Zümer, 39/42.



Nefsle mücahede, ruhun bedene girerek nefis ve irade ile karşılaşmasıyla başlamıştır. Hz. Âdem’le başlayan bu mücahedenin kıyamete kadar devam edeceği anlaşılmaktadır.

Kuşeyrî, yapılan mücahede nefsi, muhalefet kılıcıyla öldürerek galip geldiğinde, mücahede dönülmesi ve böylece devamlı olarak sevap yazılması için Allah’ın nefsi tekrar dirilteceğini söylemiştir. Diriltilen nefsin de, günah ve mübah olan lezzetleri, şehvetleri isteyerek mücadelesine devam edeceğini belirtmiştir.<sup>24</sup>

Nefsin bu durumu, “Her şeyde bir hikmet vardır.” ve “Hiçbir şey boşa yaratılmamıştır.” sözlerinin tahakkuku mahiyetindedir. Nefs, türlü cazibelerle kandırdığı kimselerin günah işlemesine veya yoldan çıkmasına sebep olduğu gibi, kandıramadığı kimselerin de sevap kazanmasına sebep olmaktadır. Nefsin her öldürüldüğünde tekrar diriltilerek kandıramadığı kimselerin önüne çıkartılması, onların nefsi tekrar yenerek sevap kazanmasını sağlamak içindir. Nefsin yaratılışındaki hikmet, imtihan aracı ve aynı zamanda sevap kazanma aracı olmasıdır.

Kuşeyrî, Hz. Peygamber’in, “*Küçük cihattan büyük cihada döndük.*”<sup>25</sup> sözüyle, nefisle mücahede etmeyi; çocuklar ve torunlar için helal rızık sıkıntısına katlanmayı; nefsin sürekli lezzetleri isteme ve şehvetleri elde etme isteğini engellemeyi kastettiğini söylemiştir.<sup>26</sup> Allah’ın “*Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine kulluk et.*”<sup>27</sup> sözüyle Peygamberine, nefse muhalefet ederek ibadet etmeyi emrettiğini, çünkü nefsin, ibadetlerin hepsini reddettiğini ve ölüm gelinceye kadar da ibadetlerin zıddını isteyeceğini belirtmiştir.<sup>28</sup>

Kuşeyrî, hevası ve isteği olmadığı halde, Peygamber’in nefsi ibadeti nasıl reddeder? Diye sorulursa şu şekilde cevap verileceğini söylemiştir: Allah, Peygamber’e, bu hususu şeriata yerleştirmek için ve kıyamet kopana kadar da bütün ümmetini kapsamaları için bu şekilde hitap etti. Ümmetinin hilafına, savaşmaya ve mücahede muhtaç bırakılmaması ve ona zarar vermemesi için, Allah, nefesine ve hevasına karşı Peygamberine güç verir.<sup>29</sup>

Nefsle mücahedenin peygamberler için de söz konusu olduğu, fakat bu mücahede onlara güç verildiği görülmektedir. Allah’ın, “*Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine kulluk et.*” sözünü, şeriata yerleştirmek ve ümmetine örnek olması için Peygamberine söylediği anlaşılmaktadır.

<sup>24</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 68.

<sup>25</sup> Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî, *Keşfu'l-hafâ*, I-II, Beyrût 1405 *Keşfu'l-Hafâ*, I, 211, 212.

<sup>26</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 68.

<sup>27</sup> Hicr, 15/99.

<sup>28</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 69.

<sup>29</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 69.

## Nefse Uymanın ve Nefsle Mücahedenin Neticesi

Kuşeyrî, eğer mü'min kendisine ölüm gelinceye kadar bu mücahedeyle devam ederse, heva ve nefis kanına bulaşan kılıçla Rabbine kavuşursa, Allah ona mutluluk ve ebediyet yurdunu garanti eder, demiştir. Mücahede sonunda cennete giren kimsenin durumunu ve elde edeceği nimetlerden bir kısmını da şu şekilde açıklamıştır: Allah, cenneti onun yerleştiği evi ve sonu kılar. Oradan çevrilmekten, başka yere nakledilmekten ve dünyaya gönderilmekten güvende olur. Çeşitli nimetler, her gün ve her saat kendisi için yenilenir. Dünyada her gün, her saat, her an heva ve nefis mücahedesini yenilediği gibi, üzerindeki tükenmeyen, sonu ve sınırı olmayan süs eşyaları yenileriyle değiştirilir.<sup>30</sup>

Kuşeyrî, Kâfir, münafık ve isyankârların, Mevlâlarına muhalefet ederek dünyada nefis ve heva ile mücahedeyle terk ettiklerinde, nefse ve şeytana uyduklarında; muhalefetle ve çeşitli günahlarla sevindiklerini söylemiştir. Allah'ın, mühlet vermesinin, ihsan etmesinin ve ayıplarını örtmesinin, ölüm gelene kadar onları aldattığını; tevbeyi erteleyerek ve Mevlâlarını gözetmekten gafil olarak aşırılığa devam ettiklerini ve böylece ateşe girmeyi hak ettiklerini ifade etmiştir. “*Derileri piştikçe, onları başka derilerle değiştireceğiz.*”<sup>31</sup> ayetinde haber verildiği gibi dünyada heva ve nefslere her uymaları için etlerinin ve derilerinin yanacağını ve azabı hissetmeleri için yenileriyle değiştirileceğini söylemiştir. Bu işlemin, her günah, her sınırı aşma, her yalan ve iftira için tekrarlanacağını bildirmiştir. Dünyada nefse mücahede etmelerinden dolayı cennet ehlinin de her kubiyeti için nimetlerin yenileneceği, zevklerin ve lezzetlerin kat kat artırılacağı belirtilmiştir.<sup>32</sup>

Ahirette, nefse muvâfakatın da muhalefetin de karşılığının uygulanmasında usul benzerliği vardır. Nefse her uymanın cezası olarak derinin değiştirilerek azabın artırılacağı; nefse her muhalefet etmenin mükâfatı olarak da cennetteki nimetlerin yenileneceği ve artırılacağı anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Kötülüğü emreden nefis-i emmareyi engellemek ve eğiterek nefsi marziyyeye ve nefis-i kâmileye çevirmek tasavvufun adaplarından biridir.

Nefsin kalbe girmesi ve hâkim olması, isteklerinin yerine getirilmesiyle; kalbe girmesinin engellenmesi ve kalpten çıkarılması ise isteklerinin engellenmesi ve tersinin yapılmasıyla gerçekleşir.

Nefse muvâfakat, Allah'a muhalefet; nefse muhalefet ise Allah'a muvâfakattır.

<sup>30</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 69.

<sup>31</sup> Nisâ, 4/56.

<sup>32</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 69, 70.

Yaratılıştta nefsin yapısında kötülük yoktur. Nefsin yaratılmasındaki hikmet imtihandır.

Nefse uymak, günah kazanmaya ve cehenneme girmeye sebep olurken, nefsi engellemek, sevap kazanmaya ve cennete girmeye sebep olmaktadır.

Allah'a vuslatın yolu, nefsi terk etmekten geçer.

Ruh, nefis ve irade gibi prangalardan kurtularak vücut içerisinde tek başına kalırsa, “elest bezminde” olduğu gibi yine Rabbini tanır.

Dünyada nefse her uymanın karşılığı olarak, ahirette cezalar yenilenir ve katlanır. Nefse her engel olmanın karşılığı olarak da nimetler yenilenir ve katlanır.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî, *Keşfu'l-hafâ*, I-II, Beyrût 1405.
- Afîfî, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf (İslam'da Manevi Hayat)*, trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz yayıncılık, İstanbul 2012.
- Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyül-esâsî*, Alecso 1989.
- Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, XIX, 305.
- Buhârî, Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VII, Beyrût 1410/1990.
- Ceylî, Abdülkerim, *İnsan-ı Kâmil*, trc. Abdülkadir Akçiçek, Kurtuba yayınları, İstanbul 2016.
- Ebu Abdu'r Rahmân es-Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara 1981.
- Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, I-VI, Kahire 1979.
- Kaplan, Hayri, “İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs” (*Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 1995*).
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh yayınları, İstanbul 1998.
- Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, thk. ve trc. M. Mansur Gökcan, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017.
- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülkerim Atâ, Dımışk 2000.



Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, (I-V), nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire 1991.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.





## İBNÜ'L-HEYSEM'İN GÜZELLİK TASAVVURU: O ESTETİK FENOMENOLOJİNİN MÜJDECİSİ SAYILABİLİR Mİ?

Yrd. Doç. Dr. Muhammet Fatih KILIÇ

Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

### Öz

Bu çalışma, İbnü'l-Heysem'in (ö. 432/1039-40) güzellik tasavvuruna ilişkin çağdaş İslam estetiği literatüründeki yaklaşımları, filozofun *Kitâbü'l-Menâzır* ve *Semeretü'l-hikme* adlı eserlerinden hareketle tartışmaya açmaktadır. Bu literatürde ön plana çıkan Vılchez, Gonzalez ve Ghehi, İbnü'l-Heysem'in güzellik anlayışını, büyük ölçüde *Kitâbü'l-Menâzır*'daki güzellik idrakine (*idrâkü'l-hüsn*) hasredilen bir alt başlıktan hareketle okumaktadır. Bu başlıkta İbnü'l-Heysem, görme duyusu temelinde güzellik idrakinin ve yargısının oluşum sürecini ışık, renk ve konum gibi nesnede bulunan tikel özelliklere dayalı olarak açıklamaktadır. Bu açıklama ise söz konusu literatürde, İbnü'l-Heysem'in, fenomenolojik bir yöntemden hareket eden ve metafizik ile ahlaktan bağımsız batılı anlamda modern estetik disiplininin öncüsü ya da müjdecisi olduğu yönünde yorumlara yol açmıştır. Bu yorumlar, öncelikli olarak, İbnü'l-Heysem'in *Kitâbü'l-Menâzır*'da, bir bütün olarak güzellik idrakinin nasıl oluştuğunu değil; bu idrakin görmeye nasıl konu olduğunu açıklamak amacı güttüğünü ihmal etmektedir. Bunun yanı sıra bu yorumlar, filozofun bu eseri dışındaki eserlerinde bilim ve sanatlara ilişkin yaklaşımını paranteze almaktadır. Oysaki İbnü'l-Heysem *Semeretü'l-hikme* adlı eserinde hikmeti, bilgi ve ahlak birlikteliği olarak okur ve her bir bilim ve sanatın ahlakla ilişkisini kurar. Bu çerçevede o, musiki sanatını anlatırken, bu sanatın insanın ahlakını nasıl yetkinleştirdiğini ve incelttiğini açıklar. İbnü'l-Heysem'in tasavvurunda, bütün bilim ve sanatlar, ahlakla iç içe olan hikmet yolunda atılmış adımlardır. Böylece o, hikmet yolunda atılan her bir adımla, insanın eylemlerinde Tanrı'ya benzediğini ifade ederek her bir bilim ve sanatın en üst çerçevede metafizikle ilişkisini kurar.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü'l-Heysem, estetik, estetik-ahlak ilişkisi, estetik-metafizik ilişkisi, estetik fenomenoloji, estetik yargı.

## IBN AL-HAYTHAM'S CONCEPTION OF BEAUTY: A HERALD OF THE AESTHETIC PHENOMENOLOGY?

### Abstract

This study aims to discuss the approaches toward Ibn al-Haytham's concept of beauty in the writings of contemporary Islamic aesthetics. Among those writers Vılchez, Gonzalez and

Ghehi, evaluate his concept of beauty on the basis of a subtitle devoted to the “perception of beauty” in his *Kitāb al-Manāẓir*. Here, Ibn al-Haytham gives an explanation on the process of perception and judgement of beauty by depending on the particular visual properties such as light, colour, position etc. This explanation paves the way for the interpretation that he is herald or precursor of the modern aesthetics in the western world which involves aesthetic phenomenology by excluding metaphysics and ethics. This interpretation ignores that his purpose in the *Kitāb al-Manāẓir*, is to explain that how the perception of beauty is subjected to the sight, rather than how this perception appears. Moreover, this interpretation brackets his approaches to sciences and arts in his other works. In fact, Ibn al-Haytham, in his *Thamara al-hikma*, defines wisdom as a unity consisted of science and ethics and connects every science and art to ethics by giving a particular example about the ethical influence of music on the human being. In his mind, all sciences and arts represents the steps on the road of wisdom. Through these steps the human being looks like God in terms of action. Therefore, he relates all sciences and arts to metaphysics on the highest level.

**Keywords:** Ibn al-Haytham, aesthetics, aesthetics-ethics relation, aesthetics-metaphysics relation, aesthetic phenomenology, aesthetic judgement.

## Giriş

Bu çalışmanın amacı, İslam felsefe-bilim geleneğinde önemli bir konuma sahip olan İbnü'l-Heysem'in (ö. 432/1039-40) *Kitâbü'l-Menâzir* ve *Semeretü'l-hikme* adlı eserlerinden hareketle sahip olduğu estetik tasavvuru tartışmaktır. İslam düşünce geleneği içinde şekillenen estetik tasavvurlar, klasik dönemden modern zamanlara kadar ana mecrâ düşünce çevrelerinde olduğu gibi, etik, metafizik, epistemolojik değer ve yargılarla sıkı sıkıya irtibatlı bir çerçevede gelişmiştir. Örnek olarak İbnü'l-Heysem'in çağdaşı ve *felâsifenin* en önde gelen ismi olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) estetik tasavvuru, bir yandan, güzelliğin, Tanrı'nın fâil sebepliğinden indiği (*nüzûl*) ontolojik ve metafizik bir arka plana dayanırken diğer yandan da iradi ve tabii bütün mevcudatın hakikati elde etmek ve yetkinleşip güzelleşmek için bir gâye sebep olarak yine Tanrı'ya yöneldiği (*urûc*) epistemolojik ve etik bir çerçevede gelişimini sürdürür (Taşkent, 2013). İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) zirve ismi olduğu nazarî tasavvufta da estetik anlayış, İbn Sînâ'daki gibi metafizik ve etikten bağımsız değildir. Bu gelenekte güzele ilişkin estetik tasavvur, öncelikle, Tanrı'nın, bütün güzelliklerin kaynağı olan ve her an tecelli ederek âlemi var kılan güzel isimleriyle açıklanır. Öte yandan temel ödevi bütün varlık aleminde bu güzelliği müşahede etmek olan sûfnin, müşahedesine uygun olarak yetkinleşme çabası ve eylediği her şeyi güzel kılma kaygısı, *ihsan*, söz konusu estetik tasavvuru tamamlayan bir unsur olarak ortaya çıkar (Kılıç, 2015). İslam kelâmcılarında ise güzellik (*hüsn*) ve çirkinlik (*kubh*) kavramlarının tartışıldığı bağlam, insanın bilgisinin tanrısal/vahyî bilgeye karşı sınırlarıyla ilgili olarak gündeme gelir ve epistemolojik bir içeriğe sahiptir (Görgün, 2001: 59-108).

Aslına bakılırsa İslam'ın rengini verdiği düşünce ekollerinde, güzelliğin kaynağı, bir nesnenin “güzel” nitelmesini hak etmesi, güzelin doğruluk/hakikatle ve ahlakla ilişkisi gibi estetik disiplininin meselelerinde, birbiriyle aynı istikamette seyreden yaklaşımlara sahip olması anlaşılır bir olgudur. Çünkü İslam düşüncesine rengini veren, başta Kur'ân olmak üzere temel kaynakların, muhataplarında oluşturduğu estetik tasavvur, estetik değerın aynı zamanda doğruluk/hakikat değeri taşıması anlamında mantıksal ve epistemolojik; ahlaki edimlere vesile

olması bakımından da etik bir boyuta sahiptir (Gonzalez, 2001a). Bir diğer ifadeyle estetik değer, epistemolojik ve etik değerden bağımsız olarak okunamaz. Dolayısıyla güzel olan aynı zamanda doğru ve ahlaki olmalıdır. Bu ise İslam'ın, hiçbir varlığın Tanrı'dan bağımsız olarak açıklanamayacağı, her bir bilgi ve değerın Tanrı'yla ilişkili bir yönde ele alındığı son derece güçlü tevhidi bir çerçeve sunmasıyla yakından irtibatlıdır. Buna göre bir nesnenin güzel sıfatını hak etmesi için varlık düzeyinde tanrısal olanla ilişkisinin kurulması ve ahlaki olarak tanrısal buyruğa uygunluğunun sağlanması gerekir.

### İbnü'l-Heyssem'in *Kitâbü'l-Menâzır*'daki Güzellik Tasavvuru

İslam'ın temel kaynaklarıyla rengini verdiği düşünce geleneği içindeki yelpazede, İbnü'l-Heyssem'in *Kitâbü'l-Menâzır*'da yaptığı güzellik idraki ve yargısıyla ilgili açıklamaları, yöntem ve mahiyet bakımından kendine has bir nitelik taşır. Çünkü o, bu eserinde güzelliği, İbn Sînâ, İbnü'l-Arabî ve birtakım kelâmcılarda olduğu gibi metafizik, etik ve epistemolojik bir çerçevede değil; görme duyusuna konu olan özellikler/anlamlar (*el-me'âni'l-mubsara*) kategorisinde işler. İbnü'l-Heyssem söz konusu eserinin üçüncü faslında, “tikel anlam/özelliklerin idrakinin keyfiyeti” (*keyfiyyetü idrâki'l-me'âni'l-cüz'îyye*) başlığı altında, sırasıyla boyut (*bu'd*), konum (*vad'*), ışık ve renk (*dav' ve levn*), cisimleşme (*tecessüm*), biçim (*şekl*), büyüklük (*'azm*), farklılaşma (*teferruk*), bitişme (*ittisâl*), sayı (*'aded*), hareket, *sükûn*, pürüzlük (*huşûnet*), pürüzsüzlük (*mülâset*), şeffaflık (*şefîf*), yoğunluk (*kesâfet*), gölge (*zill*), karanlık (*zulmet*), güzellik (*hüsn*), çirkinlik (*kubh*), simetri (*teşâbüh*) ve asimetri (*ihtilâf*) konularını ele alır. Her bir konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunan İbnü'l-Heyssem, görme duyusuna konu olan tikel bir özellik/anlam olarak değerlendirdiği güzellik idrakinin (*idrâkü'l-hüsn*) nasıl oluştuğuna da eserinde önemli bir yer ayırır.

Güzellik idrakini konu edindiği başlığın girişinde İbnü'l-Heyssem şu ifadelerle yer verir:

Görme duyusunun algıladığı güzellik [için şunları söyleyebiliriz:] Görme duyusu güzelliği, görme idrakine konu olan [nesnenin] daha önce ayrıntılı olarak açıklanmış (boyut, konum, ışık ve renk gibi) belirli tikel özelliklerini/anlamlarını algılayarak (*min idrâkihî li'l-me'âni'l-cüz'îyye*) idrak eder. Çünkü bu tikel özelliklerin her biri, tek başına (*bi'nfirâdihî*) güzellik türlerinden birini meydana getirir. Böylece bir bütün olarak bu özellikler, diğerleriyle birlikte (*bi'ktirâni ba'dihâ bi-ba'd*) güzelliğin diğer türlerini ortaya çıkarırlar. Görme duyusu, güzelliği, kendisinin algılayabileceği görsel nesnelere sûretlerinden hareketle idrak eder. Bu sûretler de [...] belirli tikel özelliklerin düzenli olarak bir araya gelmesinden oluşur. Görme duyusu, bu özelliklere ilişkin kendi idrakinden elde ettiği sûretleri algılar ve böylece güzelliği bu özelliklerle ilgili kendi idrakinden hareketle idrak eder (İbnü'l-Heyssem, 1983: 307-308).

Bu pasajda İbnü'l-Heyssem, görme duyusunun güzelliği, nesnede gördüğü ışık, renk ve konum gibi birtakım özellikler/anlamlar üzerinden algıladığını savunur. Güzellik idraki bahsini ele almaya başlamadan önce ayrıntılı olarak açıkladığı bu özelliklerin her birinin, güzelliği nasıl meydana getirdiğiyle ilgili örnekler verir. Ona göre güzellik idraki ve yargısına insanı sevk eden bu özellikler, bazen güneşin ışığı gibi tek başına, bazen karanlık ve ayın ışığı gibi birden çok özelliğin bir araya gelmesiyle, bazen bir hüsn-ü hat örneğindeki gibi harflerin konumlarının oluşturduğu kompozisyonla ortaya çıkar (İbnü'l-Heyssem, 1983: 308, 315).

İbnü'l-Heyssem, görme duyusunun idrak ettiği güzelliği oluşturan özelliklerin başına ışık (*dav'*) ve rengi (*levn*) yerleştirir. Ona göre ışık tek başına güzelliği meydana getiren faktörlerin



başındadır. Bu nedenle güneş, ay ve yıldızlar, ışığa sahip olduğu için güzel olarak idrak edilir. Onun yine tek başına güzelliği oluşturan özellikler arasında saydığı ikinci özellik ise renktir. Ona göre erguvan rengi, kırmızı, sarı, pembe gibi renklerin bir araya gelerek oluşturduğu renkler görsel bir şölen meydana getirir. Bu görsel şölen nedeniyle, renkli elbiseler, halılar ve çiçek bahçeleri güzel olarak idrak edilir (İbnü'l-Heyssem, 1983: 308).

İbnü'l-Heyssem'in tek tek örneklerle ele aldığı güzellik idrakine sevk eden bu özellikler arasında, oransal uyum (*tenâsüb*), düzen (*intizâm*) ve tertip gibi Aristotelesçi estetik tasavvurundan gelen birtakım unsurların yer aldığı konumun (*vad'*) meydana getirdiği güzellik de yer alır. İbnü'l-Heyssem'in ilgili ifadeleri şöyledir:

Konum (*vad'*) bazen güzelliği meydana getirir. Güzel [olarak idrak edilen] pek çok şey, yalnızca tertip ve konumdan dolayı bu niteliğe sahip olur. Nakışların hepsi, işte bu tertipten dolayı güzel görülür. Güzel yazmak da tek başına böyle bir tertip nedeniyle güzel olarak değerlendirilir. Çünkü yazının güzelliği (*husnü'l-hatt*), harflerin biçimsel yapısından ve kendi arasındaki kompozisyondan (*te'lif*) dolayı olur. Bu nedenle harflerin kompozisyonu ile sıralanışı, tertipli, düzenli (*müstezam*) ve oransal olarak birbiriyle uyumlu (*mütenâsib*) olmadığında, her ne kadar tek tek harflerin biçimleri doğru ve hatasız olsa da ortaya çıkan yazı güzel olmayacaktır. Yazı, kompozisyon ve düzen bakımından uyumlu bir bütün oluşturduğunda, yazıdaki harfler büsbütün doğru olmasa bile güzel olarak görülür. Benzer şekilde görme idrakine konu olan pek çok sûret, parçalarının oluşturduğu kompozisyon ve kendi arasındaki tertip sebebiyle güzel ve cezp edici olarak tecrübe edilir (İbnü'l-Heyssem, 1983: 309).

İbnü'l-Heyssem bu pasajda, ölçülebilir bir niteliğe sahip olan oransal uyum, düzen ve tertip gibi kavramları, güzellik yargısının oluşum sürecine dâhil eder. Bunun gibi geometrik ya da matematiksel olarak ifade edilebilen kavramların estetik yargı sürecine eklenmesinin, estetik yargının, tıpkı matematiksel ifadelerde olduğu gibi objektiflik seviyesini arttıran bir etki meydana getirmesi muhtemeldir. Nitekim Gonzalez (2001b: 20), İbnü'l-Heyssemci estetik tasavvurun objektif bir karakter taşıdığını belirtir. Gonzalez'in, bu iddiasına bir kanıt olarak ileri sürdüğü *Kitâbü'l-Menâzir*'daki pasaj şudur:

Örnek olarak, yaşı çok küçük olmayan aynı zamanda yargı gücü tam anlamıyla yetkinleşmemiş bir çocuğa, ilgi duyabileceği nadir bulunan iki meyve, iki kıyafet yahut da buna benzer aynı türden iki şey gösterilse ve çocuğa, dış görünüş itibarıyla biri güzel (*hasenü's-sûret*) diğeri ise çirkin (*kabîhu's-sûret*) bu iki şey arasından bir seçim yaptırılsa, çocuğun belirli bir farkındalık seviyesine ulaşmış olup yaşının çok küçük olmaması durumunda o, güzel olanı seçecek ve çirkin olanı reddedecektir. Yine çocuğa her ikisi de güzel olan (*haseneyn*); fakat birinin diğerinden daha güzel olduğu (*ahsen*) aynı türdeki iki şey arasında bir seçim yaptırılacak olursa o, çoğunlukla, belirli bir farkındalık seviyesine ulaşmış olması hâlinde ikisi de güzel olmasına rağmen daha güzel olan nesneyi tercih etmesi muhtemeldir. O halde çocuğun güzeli çirkin olan şeye tercih etmesi, sadece birinin diğeriyle mukayese edilmesiyle yapılabilir. Çocuğun güzel olanın güzelliğine, çirkin olanın da çirkinliğine, güzeli çirkine tercih etmesine ve yine (eğer böyle bir seçim yapmışsa) daha az güzel olandansa daha çok güzel olanı seçmesine ilişkin idraki, yalnızca, iki şeyi birbiriyle mukayese ettikten, her iki şeyin sûretini ve daha çok güzel olanın güzelliğinin daha az güzel olandan farklılaştığı noktayı algıladıktan sonra meydana gelebilir. Daha güzel olanı tercih etmek, sadece “daha güzel olan iyidir ve daha iyi olan tercih

edilmeye daha şayandır (*enn'l-hasen ahyer ve'l-ahyer evlâ en yuhtâr*)” şeklindeki küllî öncülden hareketle olabilir. O halde çocuk bu öncülün farkında olmaksızın onu uygular (İbnü'l-Heyssem, 1983: 227).

Bu pasajda İbnü'l-Heyssem, tıpkı yetişkin birey gibi bir çocuğun, kendi görme yetisine iletilen özelliklerin seviyesine göre şeyleri fark edebileceğini, kıyaslayıp değerlendirebileceğini ifade eder. Bu ifade, görme duyusuna konu olan güzellik yargısının temyiz yaşına gelmiş bir çocukta bile objektif bir nitelik taşıyabileceğini ima eder. Her ne kadar bu pasaj, tek başına alındığında, güzellik yargısının objektif karakterini ima etse de burada belirtmek gerekir ki bu ifadeler, İbnü'l-Heyssem'in güzellik idrakine hasrettiği başlık altında değil; ışık, renk, konum ve güzellik gibi tikel özelliklerin nasıl idrak edildiğine ilişkin henüz müstakil başlıklar açmadan serdettiği ifadelerdir.

*Kitâbü'l-Menâzır*'ın on üç/on dördüncü asır şarihlerinden biri olan Kemâleddin el-Fârisî (ö. 719/1320), bu pasajı, güzellik idrakinin/yargısının objektif değeriyle ilgili bir bağlamda değil; görme idrakine olan özelliklerin bilgi ve zihinsel kıyasla ilişkisi bağlamında değerlendirir. Fârisî ilgili şerhinde, görme idrakine konu olan özelliklerin (i) bir kısmının salt duyu yoluyla, (ii) bir kısmının bilgiyle, (iii) bir kısmının ise duyu ve bilgiye ilave olarak kıyaslamalar yoluyla algılandığını ifade ederek bu pasajın, son kısım (iii) ilgili bir örnek sunduğunu belirtir. Fârisî'ye göre insan, çocukluk yaşlarından itibaren zamanla gördüğü şeyleri tekrar tekrar algılar. Böylece görme duyusuyla idrak edilen tikel özellikler, bir bütün olarak temyiz gücü tarafından kavranır ve insan zihninde yerleşik (*müstekirre fi'n-nefs*) bir hal alır. Bu nedenle Fârisî, temyiz yaşına gelmiş bir insanın görme idrakine konu olan biçim, konum ve büyüklük gibi tikel özelliklerin, sürekli olarak zihinsel kıyaslama süreçlerine ihtiyaç olmaksızın mukayeseli bir şekilde doğrudan kavrandığını belirtir (Fârisî, 1347: 268). Dolayısıyla İbnü'l-Heyssem'in optik bilimine hasrettiği ve temel amacı görme olayını fiziksel bir zeminde açıklamak olan *Kitâbü'l-Menâzır*'ındaki pasajları yorumlarken pasajda geçen örneklerin yanı sıra, ifadelerin bağlamını ve amacını da gözden kaçırmamak gerekir.

Fakat yine de İbnü'l-Heyssem'in yalnızca bu eserindeki güzellik idrakine ilişkin açıklamaları dikkate alındığında, onun, İslam düşüncesindeki ana eğilimden farklı olarak, güzelliği tamamen duyumsal bir zeminde işlediği, güzellik yargısının oluşumunu nesnedeki belirli tikel özelliklerden hareketle belirlediği neticesine ulaşmak ilk bakışta ihtimal dâhilinde görülebilir. Güzelliğe ilişkin böyle bir tasavvur ise batılı anlamda, “sanatın tabiatını, sanata ve doğal çevreye ilişkin tecrübenin karakterini soruşturan felsefî bir disiplin” şeklinde tanımlanan (Audi, 1997: 10) ve fenomenolojik yöntemi benimseyen batılı filozoflarda görüldüğü gibi etik değerden arındırılmış estetik tasavvura (Örn. bkz. Türker, 2010: 5) ilk bakışta uygun düşebilir. Ancak tartışmanın bağlamını dikkate almadan, böyle ileri düzeyde bir iddianın, yalnızca İbnü'l-Heyssem'in bir eserindeki bir alt başlıktan hareketle ileri sürülmesi ve dahası bunu yaparken diğer eserlerinde sunduğu bilim ve sanatlara ilişkin yaklaşımının görmezden gelinmesi, onun estetik tasavvuruyla ilgili eksik ve indirgemeci bir resim ortaya çıkarma riskini içinde barındırır.

### **Çağdaş Literatürde İbnü'l-Heyssem'in Güzellik Tasavvuruna İlişkin Yaklaşımlar ve Eleştirisi**

İbnü'l-Heyssem'in *Kitâbü'l-Menâzır*'ındaki güzellik idraki başlığı altında, güzelliği görme duyusu üzerinden açıklaması, onun sahip olduğu estetik tasavvura ilişkin literatürü büyük ölçüde yönlendirir. Bu literatürde dikkat çeken isimlerden biri olan Puerta Vélchez (1997: 689-

698), İbnü'l-Heyssem'de estetik beğenin, mantıksal kanıt üzerinden işlemeyip bütünüyle duyumsal bir nitelik taşıyan bilişsel sahayla sınırlı bir çerçevede ele alındığını ifade eder.

Puerta Vılchez'in bu tespiti, İbnü'l-Heyssem'in güzellik tasavvuru hakkındaki literatürde, bu tasavvurun modern bir disiplin olarak estetikle ilişkilendirilmesi yönünde daha ileri düzeyde birtakım yorumların yapılmasına kapı aralar. Nitekim Gonzalez, İbnü'l-Heyssem'in güzelliği, kendisinden önceki ve çağdaşı olan İslam düşünürlerinden tamamen farklı bir şekilde işlediğini belirtir. Ona göre İbnü'l-Heyssem, Müslüman düşünürlerin yaptığı gibi güzelliği ahlâkın, mantığın ve dinsel aklın egemenliği altına sokmaz. Bunun yerine güzelliği, metafizikten tamamen arındırılmış tecrübî bilgiyle ilişkili bir çerçeve içinde ele alır. Bu nedenle Gonzalez, İbnü'l-Heyssem'in güzellik tasavvuruyla birlikte, güzele ilişkin kavrayış sürecinin, bugün "estetik" olarak adlandırılan sınırları belirli bir modern disiplinle ilişki içinde okunmaya başladığını ifade ederek, bu tasavvurun "estetik-öncesi" şeklinde niteleyebileceğimiz bir düşünme biçimi olarak betimlenebileceğini savunur. Gonzalez'e göre İbnü'l-Heyssem, fenomenolojik olarak niteliği değiştirilebilir ve sınıflandırılabilir güzellik anlayışıyla estetiğe bütünüyle bilişsel tecrübî edimler çerçevesinde gerçek anlamda bir özerklik kazandırmış ve estetik fenomenolojinin öncüsü olarak adlandırılmayı hak etmiştir (Gonzalez, 2001b: 7, 19-25; Gonzalez, 2002: 50-53).

Gonzalez'e göre estetik, yalnızca, sanata ilişkin teorik bir tasavvur olarak değil; aynı zamanda tecrübeye konu olan estetik nesnenin müşahhas ve somut olarak karşımızda duran sanat eseri olabileceği bir anlamda da kullanılabilir. Gonzalez açısından bakıldığında sanata ve sanat eserinin sanatsal bakımdan sahip olduğu içerimlere hangi surette ulaşabileceğimizi idrak etmenin bir yolu da fenomenolojidir. Ona göre bu idrak, her şeyden önce, sanatın, geçmişte ve gelecekte, daima fenomenolojik olarak var olduğunu ve var olacağını kavramakla ilişkilidir (Gonzalez, 2001b: 1). Bu anlayıştan hareketle Gonzalez, İbnü'l-Heyssem'in güzellikle ilgili, nesnenin sahip olduğu tikel özellikleri/anlamları görme duyusuyla idrak edip zihinsel olarak değerlendirmeye konu eden açıklamalarını, onun estetik fenomenolojinin öncüsü ya da müjdecisi olduğu şeklinde yorumlamıştır.

İbnü'l-Heyssem'in güzellik tasavvuruna ilişkin literatürde Puerta Vılchez ve Gonzalez'in yaklaşımına benzer bir diğer yorum da Ghehi tarafından yapılmaktadır. Ona göre İbnü'l-Heyssem, güzelliği dönemin felsefi bağlamından farklı olarak müstakil bir saha içinde tartışmıştır. Dahası Ghehi, İbnü'l-Heyssem'in güzellik tasavvurunun hiçbir şekilde Ku'ânî ve ahlaki bir içeriğe sahip olmadığını öne sürer. Bunun yerine modern ve batılı tarzdaki estetik tasavvurunu şekillendiren ve onunla irtibatlı bir çerçevede geliştiğini iddia eder. (İbnü'l-Heyssem'in modern batılı estetik tasavvurunu şekillendirdiğiyle ilgili olarak benzer bir iddiayı Gonzalez (2001b: 23) de dile getirir.) Ghehi'nin bu iddiasındaki en önemli gerekçesiye İbnü'l-Heyssem'in güzelliği felsefi ve hikemi boyuttan ziyade tecrübî ve bilimsel bir temelde ele almasıdır (Ghehi, 2014: 1-7).

Aslına bakılırsa güzele ilişkin hem bilimsel hem de estetik bir nitelik taşıyan bu teoriyle İbnü'l-Heyssem'in *Kitâbü'l-Menâzır*'ının, Batı dünyasında, sadece Ortaçağlarda değil; aynı zamanda modern dönemin başları olarak sayılabilecek Ortaçağ sonrası dönemde de Avrupa Hıristiyan düşüncesi üzerinde önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim on üçüncü asrın üçüncü çeyreğinde *Kitâbü'l-Menâzır*'ın, Latinceye çevrildiği bilinmektedir (Bu eserin Latince çevirisinin bir yazma nüshası için bkz. Alhaycen, *de Aspectibus*, Bibliothèque nationale de

France, Gallica, No: 982). Bu eserin büyük ölçüde okunduğu on üçüncü ve takip eden asrı kuşatan Fransa'daki Chartres Okulu vasıtasıyla Skolastikler üzerinde bir etki yaratarak onların fiziksel âlemin yapısında, bu âlemde ortaya çıkan olgularda matematik ve geometrinin önemini kabul etmelerine yol açtığı söylenebilir. Dahası A. Sabra'ya göre Rönesans'ta mükemmelliği belirleyen bir kavram olarak ahenk ve oransal uyumla ilgili estetik düşünceye ilişkin felsefi teoriler, İbnü'l-Heyssem'in gözlenebilir güzellik tasavvuru vasıtasıyla, İtalyan sanatçı Lorenzo Ghiberti (ö. 1455) örneğinde olduğu gibi, görsel sanatlara uygulanmıştır (Sabra, 1989: II, 97). Dolayısıyla İbnü'l-Heyssem'in *Kitâbü'l-Menâzır*'daki güzellik idrakiyle ilgili açıklamalarının, estetiğin Batı dünyasında metafizik, epistemoloji ve etikten bağımsız, müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmasında ve bunu *Aesthetica* adlı eseriyle büyük ölçüde gerçekleştiren Alexander Baumgarten (ö. 1762) üzerinde bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Ancak bu, İbnü'l-Heyssem'in güzelliği bütünüyle duymusal saha merkezinde ele alan ve onu metafizik ile ahlaktan tamamen ayrı gören bir düşünür olduğu anlamına gelmez. Öncelikli olarak belirtmek gerekir ki İbnü'l-Heyssem'in güzellik idrakiyle ilgili açıklamalarının bağlamını, görmenin fiziksel olarak nasıl gerçekleştiği hususu oluşturur. Nitekim güzellik idraki bahsinin işlendiği üst başlık, "tikel anlam/özelliklerin idrakinin keyfiyeti"dir. Bu çerçevede görme idrakine konu olan güzellik; boyut, konum, ışık, renk, biçim, büyüklük, bitişme, hareket, sükûn, pürüzlük, pürüzsüzlük, şeffaflık, yoğunluk, gölge, karanlık, simetri ve asimetri gibi nesnedeki özelliklerle birlikte ve bunlardan hareketle ele alınır. Dolayısıyla görmenin fiziksel olarak açıklandığı bir bağlamda, güzelliğin yine görme idrakine konu olması bakımından kendisine yer bulmasına dayanarak, *Kitâbü'l-Menâzır*'daki açıklamalarının İbnü'l-Heyssem'in estetik tasavvurunu bütünüyle yansıttığını, bu tasavvurun İslam düşünce geleneğindeki genel eğilimden farklı olarak metafizik ve etikten arındırılmış bir yapıda olduğunu ve İbnü'l-Heyssem'in fenomenolojik estetiğin öncüsü/müjdecisi olduğunu kesin bir dille söylemek hata ihtimali son derece yüksek riskli bir yorum olarak kalacaktır. Nitekim *Kitâbü'l-Menâzır* şarihi Fârisî, görme idrakine konu olan tikel anlamlarla ilgili açıklamalarında güzelliğin insana Tanrı tarafından bahşedilen bir husus olduğu üzerinde durarak İbnü'l-Heyssem'in güzellik idrakiyle ilgili açıklamalarının İslam dünyasındaki arka planını aydınlatır. Böylece Fârisî, bu açıklamaların İslami metafizik tasavvurlarda hangi bağlamda ve nasıl alımlanabileceğinin bir örneğini sunar (Farisi, 1347: 153-154).

İbnü'l-Heyssem'in yalnızca *Kitâbü'l-Menâzır*'daki açıklamalarından hareketle metafizik ve etikten arındırılmış bir estetik tasavvura sahip olduğunu iddia etmenin önündeki bir diğer engel, söz konusu eserde, güzelliğin görme idrakine konu olması dışında, başka herhangi bir düzeyde ele alınmamasıdır. Aslına bakılırsa bu, görme olayının fiziksel olarak açıklandığı bir eserden de pekala beklenmez. Çünkü bu eserde İbnü'l-Heyssem'in temel amacı, bir bütün olarak güzellik idrakinin nasıl oluştuğunu değil; bu idrakin görmeye nasıl konu olduğunu açıklamaktır. Bu nedenle güzelliğin sözelimi işitsel düzeydeki tezahürüyle ilgili bir açıklamaya bu eserde rastlanmaması son derece doğaldır. Bu durum, sadece bu eserden hareketle İbnü'l-Heyssemci estetik tasavvurun belirli bir estetik anlayışa, batılı modern estetiğe ya da estetik fenomenolojiye indirgenmesinin önündeki bir diğer engeli oluşturur.

### **İbnü'l-Heyssem'in *Semeretü'l-Hikme*'de Musiki Sanatıyla İlgili Yaklaşımı**

İbnü'l-Heyssem, kendi ilimler tasnifini yaptığı ve her bir ilmin en üst düzeyde hikmetle ilişkisini kurduğu *Semeretü'l-Hikme* adlı eserinde musiki sanatıyla ilgili açıklamalarda bulunur. Bu

açıklamalar, insanın eseri olması bakımından güzelliğin tezahür ettiği alan olarak sanatların tanrısal hikmeti nasıl yansıttığını ve ahlakla ne denli iç içe olduğunu gösterir.

İbnü'l-Heyssem, *Semeretü'l-Hikme*'nin girişinde hikmeti şu şekilde tanımlar: “Hikmet, her bir hakikati bilmek ve her bir faydalı olanı yapmaktır (*el-hikmetü 'ilmü külli hakk ve 'amelü külli nâfi'*)” (İbnü'l-Heyssem, 1991: 17). Bu tanım, İbnü'l-Heyssem açısından hikmetin salt mantıksal ve epistemolojik olarak gerçekliğin ya da hakikatin bilgisinin elde edilmesiyle ilgili olmadığı, bunun yanında ve ötesinde insanın bu bilgiler doğrultusunda gerçekleştirdiği ahlaki edimleriyle de ilgilidir. İbnü'l-Heyssem *Semeretü'l-hikme*'nin ilerleyen sayfalarında, hikmetin bilgi ve eylem yönleri arasındaki irtibatı daha da belirginleştirmek için şu ifadelere yer verir:

İnsanın kendisindeki insanlık anlamı, onun insan olarak yetkinleşmesiyle mümkündür. Bu da *nefs-i nâtukanın* kendisini arzuladığı şeyleri idrak ederek olur. Bu, daha önce zikrettiğimiz gibi elemin olmadığı huzurdur ve saadettir. İşte bu saadet de hikmetin ta kendisidir. Hikmetin semeresi ise mevcudatın hakikatini, ilkelerini, illetlerini ve sebeplerini bilmektir. Böylece insan, fiillerinde Tanrı'ya benzer (*yeştebihü fi ef'âlihî bi'l-lâhi te'âlâ*). Bu, salt hayır olan adalet fiilinin kullanılmasıdır. Bundan dolayı hikmetle ilgili şöyle bir tanım yapılagelmektedir. Hikmet, insanın gücünün eriştiği ölçüde Tanrı'ya benzeye çalışmasıdır (İbnü'l-Heyssem, 1991: 21-22).

Bu pasajda İbnü'l-Heyssem hikmetin, varlıkla ilgili hakikatin bilgisini elde etme yönünün, insanın ahlaki olarak fiilde bulunmasını intaç edeceğini belirtir. Ona göre insan, mevcudatın hakikatini, ilke ve sebeplerini bildiğinde Tanrı'ya benzemeye başlar. Bu ise insana bir yandan iç huzur ve mutluluk sağlarken diğer yandan onun bütün edimlerini, ahlakın en temel ilkelerinden biri olan adalet üzere kılar. Bu ifadeleriyle İbnü'l-Heyssem'in, bilginin ahlak ve metafizikle ilişkisini en açık şekilde kurduğu görülmektedir.

İbnü'l-Heyssem, bilgi ve ahlak arasında hikmet üzerinden kurduğu bu sıkı ilişkinin ardından *Semeretü'l-hikme*'de kendi bilimler tasnifini ortaya koyar. Her bir bilimi, hikmet yolunda atılmış bir adım olarak değerlendiren İbnü'l-Heyssem, hikmeti talep eden müptedinin öncelikle geometrinin temel disiplinlerini öğrenmesi gerektiğini ifade eder. Onun bu çerçevede dile getirdiği dört disiplin, (i) nesnenin biçimsel özelliklerine, (ii) sayıların özelliklerine, (iii) kompozisyona (*'ilmü't-te'lîf*) ve (iv) feleklerin yapısı ile hareketlerine ilişkin bilimlerdir (İbnü'l-Heyssem, 1991: 22-23). Bu temel dört bilimsel disiplinden, sanata ve burhana dayalı (*sinâ'îyyen, burhânîyyen*) on beş alt bilim oluşur. Bunların beşincisi burhana dayalı olarak ortaya çıkan optik (*'ilmü menâzır*), on dördüncüsü ise sanata dayalı olarak ortaya çıkan eser bestelemidir (*'ilmü te'lîfi'l-elhân*). İbnü'l-Heyssem (1991: 23) besteleme biliminin Yunanlılar tarafından musiki olarak adlandırıldığını ifade eder. Onun bu sanatın/bilimin ahlakla ilişkisini kurduğu ifadeleri şöyledir:

Eser besteleme bilimi, [...] üç kısma ayrılan şerefli bir ilimdir. Birinci kısım *nâzım* olarak isimlendirilir. Bu kısım, nefsin sekinet bulması bakımından nazari faziletlerle benzer. İkinci kısım *müleyyin* olarak adlandırılır. Bu da nazari faziletlerle benzer ve nefsin ahlaki bununla incilir (*teltufü ahlâku'n-nefs bih*). Üçüncüsü de *mukavvi* olarak adlandırılır ve nefsi güçlendirmesi bakımından siyasi faziletlerle benzer (İbnü'l-Heyssem, 1991: 24).

İbnü'l-Heyssem bu pasajda, daha önce, her bir bilimsel disiplinin aynı zamanda ameli ve ahlaki bir boyutu olan hikmetle sıkı bir şekilde irtibatlı olmasıyla ilgili yaptığı tespiti bir adım öteye

taşıyarak, özellikle musiki sanatıyla ilgili açıklamalarda bulunurken ahlaka ve ahlaki faziletlere yaptığı vurguyla, sanatların/bilimlerin hikmetin ahlaki boyutuyla ilişkisini daha belirgin hale getirir.

İbnü'l-Heyssem'in *Kitâbü'l-Menâzır*'daki açıklamaları, *Semeretü'l-hikme*'de sunduğu bu perspektifle birlikte okunduğunda, görme idrakine konu olan tikel özelliklerden biri olarak güzellik idrakinin gündeme geldiği bağlamı teşkil eden optik bilimi de tıpkı diğer bilimler ve sanatlar gibi, aynı zamanda ahlaki bir içeriğe sahip olan hikmet yolunda atılmış bir adım olarak değerlendirilmelidir. Bu değerlendirme, İbnü'l-Heyssem açısından, bütün teorik bilimlerde olduğu gibi musiki gibi pratik bilimler/sanatların da insanın ahlaki faziletlerini yetkinleştirmeye matuf olduğu bir tablo ortaya koyar. Kuşkusuz böyle bir tabloyu onun açısından zorunlu kılan husus, bütün bilim ve sanatların, en üst çerçevede, ahlaki da içine alan hikmette birleşmesidir. Böylece insanın bu bilim ve sanatları tahsil yönünde attığı her adım, onu ahlaki olarak yetkinleştirip ortaya koyduğu fiillerde, adım adım Tanrı'ya benzemesini sağlar.

### Sonuç

İbnü'l-Heyssem, *Kitâbü'l-Menâzır*'ının güzellik idrakine hasrettiği başlık altında, estetik idrakin ve buna eşlik eden estetik yargının meydana gelişini duyumsal bir çerçevede sunmaktadır. Bu çerçevede o, bir nesnedeki güzelliği oluşturan ve hepsi de görme idrakine konu olan yirmi iki temel özelliğin güzellikle ilişkisini tartışmaktadır. Bu tartışma tek başına alındığında, İbnü'l-Heyssemci estetik tasavvurun, çağdaşı İbn Sînâ'da, dönemin kelâmcılarında, sonrasında İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflarda, velhasıl güzelliğin metafizik ve etik zorunlu ilişkisinin kurulduğu İslam düşüncesindeki ana eğilimden tamamen farklı olduğu düşünülebilir. Bu nedenle çağdaş literatürde İbnü'l-Heyssem'in *Kitâbü'l-Menâzır*'ının on üçüncü asırda Latinceye çevrilerek Batı dünyasındaki bilimsel ve sanatsal gelişmelere öncülük ettiği; bu nedenle estetiğin; dinin, metafiziğin ve ahlakın boyunduruğundan kurtulup müstakil bir disiplin hâlini almasında İbnü'l-Heyssem'in önemli katkılarının olduğu öne sürülmektedir. Dahası onun, eserinde, estetik yargıya varma sürecinde fenomenolojik gözlem yönteminden hareket etmesinden dolayı, estetik fenomenolojinin öncüsü ya da müjdecisi sayılabileceğine ilişkin yorumlar yapılmaktadır.

Ancak İbnü'l-Heyssem'in estetik tasavvurunun din ve ahlaktan bağımsız olduğunu ileri sürmek onun *Semeretü'l-hikme*'deki açıklamaları dikkate alındığında sürdürülebilecek bir iddia değildir. Çünkü o, bu eserinde, hikmeti, bilgi ve ahlak birlikteliği olarak okuyarak sıraladığı her bir bilim ve sanatın ahlakla ilişkisini kurar. Bu çerçevede o, aynı zamanda estetiğin konusu olan musiki sanatıyla ilgili açıklamalarda bulunurken, bu sanatın insanın ahlakını yetkinleştirdiğini ve incelttiğini açıkça ifade eder. Güzellik idrakinin bir alt başlık olarak tartışıldığı *Kitâbü'l-Menâzır*'ın temel konusunu teşkil eden optik bilimi de dahil olmak üzere bütün bilim ve sanatlar, İbnü'l-Heyssem'in tasavvurunda, ahlakla iç içe olan hikmet yolunda atılmış adımlardır. İbnü'l-Heyssem, hikmet yolunda atılan her bir adımla, insanın eylemlerinde Tanrı'ya benzediğini ifade ederek her bir bilim ve sanatın en üst çerçevede metafizikle de ilişkisini kurmaktadır.

İbnü'l-Heyssem'in estetik tasavvuruyla ilgili çağdaş literatürdeki yaklaşımların en başta ihmal ettiği husus, onun güzellik anlayışını, tartışmanın bağlamını dikkate almadan, sadece *Kitâbü'l-Menâzır*'daki güzellik idrakinin nasıl oluştuğuna ilişkin bir alt başlıktan hareketle okumalarıdır. Oysaki bu eserin amacı, bir bütün olarak güzellik idrakinin nasıl oluştuğunu değil; bu idrakin görmeye nasıl konu olduğunu açıklamaktır.

Söz konusu çağdaş literatürün İbnü'l-Heyssem'in güzellik tasavvurunun mahiyetinin doğru olarak tespiti konusunda ihmal ettiği bir diğer husus, onun, İslam dünyasında nasıl alımlandığını göz ardı etmeleridir. Nitekim *Kitâbü'l-Menâzır*'ın on üç/on dördüncü asır şarihlerinden biri olan Fârisî, görme idrakine konu olan tikel anlamlarla ilgili şerhinde, güzelliğin insana Tanrı tarafından bahşedilen bir husus olduğu üzerinde durarak İbnü'l-Heyssem'in güzellik idrakiyle ilgili açıklamalarının İslam dünyasında nasıl alımlandığının bir örneğini sunmaktadır.

İbnü'l-Heyssem'in *Kitâbü'l-Menâzır*'daki güzellik tasavvurunun nasıl oluştuğuyla ilgili açıklamalarının, Ortaçağ Avrupası ve takip eden asırlardaki batılı estetik tasavvur için gerçekten de bir etki oluşturduğu söylenebilir. Hatta bu etki, estetiğin ahlaktan arındırılmış müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkması yönünde ya da fenomenolojik estetiğe öncü olmak şekilde de gerçekleşmiş olabilir. Ancak bu, İbnü'l-Heyssem'in gerçekten de metafizik ve ahlaktan bağımsız bir estetik tasavvura, bilim ve sanat anlayışına sahip olduğu anlamına kesinlikle gelmez. Aslına bakılırsa İbnü'l-Heyssem'i, ısrarla, batılı anlamda etik değerden bağımsız bir estetik tasavvur içinde okuma çabası, onun ne düşündüğünden ziyade ondan duyulmak istenene odaklandığı için indirgemeci bir tavra işaret etmektedir.

### Kaynakça

Alhaycen, *de Aspectibus*. Bibliothèque nationale de France, Gallica, No: 982, 288 vr.

Audi, R. (ed.) (1997). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Farisî K. (1347). *Kitâbü Tenkihi'l-Menâzır I*. Haydarabat: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye.

Ghehi, H. B. (2014). Aesthetic in Alhazen's *Kitâb al-manâzır*. *International Journal of Arts*, 4 (1): 1-7.

Gonzalez, V. (2001b). *Beauty and Islam Aesthetics in Islamic Art and Architecture*. Londra ve New York: Tauris.

Gonzalez, V. (2001a). *Le Piège de Salomon, la pensée de l'art dans le Coran*. Paris: Bibliothèque Albin Michel Idées.

Gonzalez, V. (2002). Universality and Modernity of Ibn al-Haytham's Thought and Science. *The Ismaili United Kingdom*, Londra: The Ismaili Center içinde: 50-53.

Görgün, T. (2001). Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 5, 59-108.

İbnü'l-Heyssem, H. (1983). *Kitâbü'l-Menâzır I-III* (nşr. A. Sabra). Kuveyt: es-Silsiletü't-Türâsiyye.

İbnü'l-Heyssem, H. (1991). *Semeretü'l-hikme* (nşr. M. A. Ebû Rîde). Kahire: el-Mektebetü'l-Mısriyye.



Kılıç, M. E. (2015). *Sufî ve Sanat*. İstanbul: Sufi Kitap.

Puerta Vilchez, J. M. (1997). *Historia del pensamiento estético árabe, al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid: Arte y Estética.

Sabra, A. (1989). *The Optics of Ibn al-Haytham II*. Londra: Warburg Institute.

Taşkent, A. (2013). *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Türker, H. (2010). Nicolai Hartmann'da Estetik Değer. *Mukaddime*, 3: 1-26.







## İMÂM HÜSEYİN'İN ŞEHADETİ VE ŞEHADET MATEMLERİNİN HATIRLATTIĞI KUTLU DOĞUM PROGRAMLARI

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AKMAN

Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Öğretim Üyesi

### Öz

Bu bildiride, İmâm Hüseyin'in şehadeti dolayısıyla Şia kültüründe icra edilen Kerbela Matemleri'nin Sünnî kültürdeki Kutlu Doğum programları ile mukayesesi yapılmakta ve Vaiz-ı Kâşifi'nin Ravzatu'ş-Şüheda'sı ile Süleyman Çelebi'nin Mevlidi'ndeki ortak temalar incelenmektedir. İmâmî söylenceye göre İmâm Hüseyin, şehit edileceği “şuurlu şehadet” önbilgisi ile Kerbela'ya gitmiştir. Şiâ kaynaklarına göre onun kaderi, katiline kadar ta baştan beridir biliniyordu. Şuurlu şehadet tezini popüler hale getiren, Ravzatu'ş-Şüheda yazarı Vaiz-ı Kâşifi'dir. Süleyman Çelebi'nin Mevlidi'nin Türkiye halk Sünniliğinde yaptığı mitik etkiyi, bu eseriyle Kâşifi, halk Şi'liğinin oluşmasında gerçekleştirmiştir. Kâşifi'nin Ravzatu'ş-Şüheda'daki anlatımında şehadet olayı, Çelebi'nin Mevlidi'ndeki peygamber tasavvurundaki gibi, adeta kozmik bir vakıya dönüşmüştür. Resmi tören halinde ilk defa Büveyhiler döneminde Sultan Muizuddevle'nin emriyle Aşura Merasimleri'ne dönüşen kutlamalar adeta “Kutlu Doğum” veya “Mevlid Kandili” programlarını çağrıştırır bir şekilde icra edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İmâm Hüseyin, Şiâ, Sünnî, Aşura Merasimleri, Mevlid Kandili.

## IMAM HUSSAIN'S SHEHADEH (HOLY DEATH) AND MEVLID-I SHERIF (BLESSED BIRTH) PROGRAMS THAT EVOCATED BY MOURNINGS OF IMAM'S SHEHADEH

### Abstract

In this article, Kerbela mournings celebrated because of İmâm Hüseyin's shehadeh in tradition of Shia, compared with Mevlid-i Sherif programs in tradition of Sunneh. Also The same themes and contents in Mevlid-i Sherif of Suleiman Celebi and Ravdatu's-Suheda of Vaiz-i Kasif are being studied. According to Imamic Myth, Imam Hussain went to Kerbela with his first information that he will be şehid as his "consciously shehadeh (holy death)" understanding. According to Shi'a's sources, his destiny was known since the beginning even who killed him. Who maked philosophy of consciously shehadeh popular is Vaiz-i Kasif writer of Ravdatu's-Suheda. The Mythic effect of Suleiman Celebi's mevlid on traditional Sunniness in Turkey, was come with Kasifi's this book on traditional Shyness. The shehadeh in Ravdatu's-Suheda of Vaiz-i Kasif has same type with Mevlid-i Sherif of Suleiman Celebi, almost a cosmic fact. In formal first time it transformed to Ashura ceremonies in epoch of Buveyhis with order of

Muizzuddevleh Sultan. And these ceremonies are took a type that reminds programs of blessed birth and Mevlids.

**Keywords:** İmâm Hüseyin, Shi'a's, Sunnî, Ashura ceremonies, Mevlid-i Sherif programs.

İmâmî söylenceye göre İmâm Hüseyin (r), şehit (v.61/680) edileceği önbilgisi ve rüyasında gördüğü dedesinden aldığı emir ile Kerbela'ya gitmiş ve yanında götürdüğü çoluk çocuk bütün zevatı, bile isteye feda etmiştir. Şiâ kültürünce makbul addedilen kaynaklardaki rivayetlere göre onun kaderi, katiline kadar ta baştan beridir biliniyordu. Âdem (a), İbrahim (a), dedesi (s), babası, annesi ve kendisi (r) dâhil bütün herkes bunu bilmekteydi. Hatta bu nedenle annesi bir ara onu doğurmak bile istememiştir.

Hüseyin'in (r) şehadet anısını incitmeden ve karşı tarafın zorbalık ve mel'uniyetini tescil ederek bir 'iktidar mücadelesi' olarak gördüğümüzü belirtmek istediğimiz bu menfur olayı, –Şehid-i Cavid'in yazarı Nimetullah Salihî Necefâbâdî (v.1427/2006) gibi – 'imâmın gelmiş gelecek bütün hadiseleri bilmesi gerektiği' nevi doğaüstü unsurlardan ve romantik tanımlardan arındırmak isteyen ve yanı sıra rasyonel şekilde değerlendirerek; Hüseyin'in (r) gayrı meşru saydığı yönetimi değiştirmek gayesiyle ayaklandığını ifade edenler olmuşsa da; 'şuurlu şehadet' inancı –özellikle de halk dindarlığında– her zaman daha bir dominant olmuştur.

Şuurlu şehadet tezini popüler hale getiren, Ravzat'uş-Şüheda (Şehitler Bahçesi) yazarı Vaiz-ı Kâşifi diye bilinen Kemâleddîn Hüseyin Sebzevârî'dir. Sebzevârî (v.910/1504), Safevîlerin kuruluşu döneminde gördüğü bir rüya işaretiyle gittiği Herat'ta Sünnî tasavvuf kültüründe büyük behresi olan panteist Abdurrahman Câmî (v.898/1492) ile tanışarak Nakşibendiyye tarikatına intisap etmiştir. İşte bu intisap ve irtibat onun, Sünnî Timurlularda (1370–1507) önünü açmıştır. Mamafih burada kadılık da yapmış olan Sebzevârî'nin mezhebi kimliği, iki tarafça da hep spekülasyon konusu olagelmıştır. Bir taraftan bazı İmâmîler Kâşifi'yi dünyevi çıkarları için Şiîliğini terk etmekle suçlarken; diğer taraftan Sünnîler onun Sünnîliğinin samimiyetinden kuşku duyduklarını gizlememişlerdir.

Süleyman Çelebi'nin (v.825/1422) Mevlidi'nin Türkiye halk Sünnîliğinde yaptığı mitik etkiyi, bu eseriyle Sebzevârî, halk Şiîliğinin oluşmasında gerçekleştirmiştir. Bahsi geçen eserin anlatımında şehadet olayı, tıpkı Çelebi'nin Mevlidi'ndeki peygamber tasavvurunda olduğu gibi, sanki kozmik bir vakıya dönüşmüştür. Bu dikotomik tema, kadim İran kültürünün önemli bir parçasıdır. Burada esas rahatsız edici olan, bir 'ön malumat' ile 'ilahî kaderin gözü kapalı bir takibi' yapılmışsa onun, ailesinin yıkımına yol açacak böylesi bir yolu tercih etmiş olmasıdır. Acaba o, bile bile ve hem de ailesiyle birlikte ölüme yürüyerek Müslümanlara 'intihar' örneğini mi sunmuş olmaktadır.

Eğer böyle ise yani şuurlu bir eylem mevcut ise o zaman işledikleri cinayetten dolayı Emevîlerin suçlanması da anlamını kaybetmiş olacaktır. Değil mi ki onlar da –insafsızca– bütün yapıp ettiklerini bir kader buyruğunca yaptıklarını savunmuşlardır. Bilindiği gibi Hasan Basrî'nin (v.110/728) ültimatom niteliğindeki "Kader Risalesi" de onların bu anlayışına bir itiraz ve direniş alameti idi.

Ravzat'uş-Şüheda anlatımında Hüseyin (r), kaçınılmaz bir sonla ebedî âleme intikal etmektedir. Tabîî artık bu olayın intikamı da kıyamete yakın bir vakitte çıkacak olan mevhum Mehdî'ye

kalmıştır. İmâm Hüseyin ise esas ‘vazife’sine asıl şimdi başlamış olmaktadır. Zira o artık, ‘şefaata makamı’na erişmiştir. Haliyle Kerbela’ya ağlayan tüm Şîiler, işlemiş oldukları günahların yükünden ahiret gününde ancak onun bu şefaati vesilesiyle kurtulacaklardır. Böylece Kur'an bütünlüğünde fail ve mefulüyle Allah'ın (c) tekelinde tutulan şefaata, yapımı ve yapılanıyla -Sünnî havzada da yansımaları olduğu gibi- keyfince dağıtılmış olmaktadır. Ancak Şîâ'da, imâmların tamamı şefaataçı olmanın yanında aynı zamanda aracı rolünü de oynarlar.

Geleneksel söylemdeki ‘önbilgi ve şuurlu şehadet’i kabul eden Ali Şeriatî (v.1418/1977) ve Ayetullah Murtaza Mutahharî'nin (v.1399/1979), Kerbela matemleri olarak sergilenen ve mahalli gelenekler ile Fars kültürel mirasından önemli ölçüde beslendiği görülen bu ritüellere ciddi itirazları vardır. Ne var ki Şîilik, Fars ruhuyla içten bir bağlantıya sahiptir. Ki bu hemen ilk bakışta göze çarpan bir husustur. Dahası tümüyle Şîiliği, güçlü Sasanî kültür ve medeniyetinin İslam'a karşı bir tür başkaldırısı olarak yorumlamak da mümkündür. Zira İran'da din, bir anlamda geleneklerle bütünleşmiş gibidir. Özellikle Kum, Meşhed gibi dinî merkezlerde hayat ziyaretgâhların etrafında şekillenmektedir. Bu yöreleri ziyaret etmek başlı başına bir ibadet telakki edilmekte, bu görevi yerine getirenler, Kummî Meşhedî gibi lakaplar almakta ve bunu bir iftihar vesilesi addetmektedirler. İlginçtir ki Kum'da ve Meşhed'de ölen her insanın tabutu, ancak İmam Rıza'nın ve onun torunu olduğu iddia edilen Masume'nin türbelerinin etrafında dolandırıldıktan sonra defnedilmektedir.

Ulema İran'da her zaman muazzam bir etkiye sahip olmuştur. Ulema sınıfının bu gücü, onların halkla aynı dalga boyunda olmasından gelmektedir. Tabir caizse ‘Molla’, halkın iç dünyasının dışı bir vurumudur. Birinin düşündüğünü öbürü ifade etmekte; ötekini dilediğini beriki harekete geçirmektedir. Bu durum, bir yönüyle yarı ilahî (karizmatik) krallarla yönetilen Sasanîlere ve Sasanî medeniyetine kadar inerken; diğer yönüyle de İranlıların Farslı ruhuyla örtüşmüş Şîilik anlayışıyla da irtibatlıdır.

Esasen İran'da ya da Şia havzasında ulema sınıfının genelde halkla aynı dalga boyunda olmasının zahir örnekleri, Sünnîliğin gerek mazisinde ve gerekse günümüz havzalarında da örneklerine fazlasıyla rastlamak mümkündür. Özellikle de Şîilik ile geniş bir alışveriş serüveni olan tasavvufî algı anlayışın biçimleyip formatladığı Sünnî dünyada da; bu çevrelere öncülük eden kimi sırtında cübbe bulunan kimselerin ilahiyatlara ve bu ve benzeri kurumlarda akademisyenlik yapan ilahiyatçılara; söz konusu ilahiyatçıların ürettiği makale, kitap vesâir eserlerine aleni düşmanlıklarının yanında halkın nabzına göre bir söylem geliştirip onların memnun kalacağı argümanlarla süslenmiş ve üstelik aslı astarı olmayan rivayetlere dayandırılmış bir din, inanç veya akide anlayışı pazarladıkları izahtan varestedir. Oysaki halk dindarlığını terviç edip bunun üzerinden ikbal ve servet devşiren ve bu yolla geniş kitleler üzerinde kalıcı etki de bırakan bu tür Sünnîliğin, bir diğer adıyla Ehl-i Sünnet'in esas temsilcisi sayacağımız alimlerin nezdinde de inanç ilkelerinin subûtu ve delaleti kesin kanıtlara dayandırılması gerektiği kanaatinin bulunduğu malumdur. Bu anlamda bırakın uydurmasını veya zayıfını, âhâd kabul edilen sahih rivayetleri bile inanç ilkelerini temellendirmede ölçü almayan dolayısıyla mütevatir olma şartını koşan muhterem alimlerin (ki Şia çevrelerinde de bu tür nitelikli alimlerin varlığı bilinmektedir) yanında böylesi, Şia kültüründeki nitelemesiyle “molla” tipli kimselerin önünü kesmek gerektiğini düşünüyoruz. Bu hem Şii hem de süffî çevrelerde yaşayan halkın ruh sağlığı ve bağlanacakları ilkelerin sıhhati açısından da gereklidir.

Eski Türklerdeki cenaze törenleriyle büyük benzerliği bulunan muharrem törenlerini ilk başlarda Şîî mezhebini kabul eden halk icra ediyordu. Fakat zamanla Şîî mezhebinin duygu ve düşüncesini yansıtan önemli bir kurum haline gelmeye başlayınca Sünnîlerin hâkimiyet ve gücüne karşı bir tepki olarak toplumun üst tabakalarına ulaşarak bütün Şîî kesimler tarafından da icra edilmeye başlandı. Böylece resmi tören halinde ilk defa Büveyhiler döneminde (320–454/932–1062) Sultan Muizuddevle'nin (v.356/967) emriyle Aşura Merasimleri'ne dönüşmüş oldu. Adeta 'Kutlu Doğum' veya 'Mevlid Kandilleri'ni çağrıştırır gibi.

Bilindiği gibi Mevlid Kandili de ilk defa hicretten yaklaşık üç yüz elli yıl kadar sonra Mısır'da, Şîî Fâtîmî Devleti (357–567/910–1171) döneminde kutlanmaya başlanmış ve daha sonra Eyyubiler (567–648/1171–1250) ve oradan İslam dünyasının çeşitli bölgelerine yayılmıştır. Osmanlılar (699–1342/1299–1923) döneminde ise, yaklaşık altı yüz (kuruluşundan ise üç yüz) yıl sonra ve daha çok siyasî nedenlerle II. Selim (v.982/1574) ile başlayarak peşinden oğlu III. Murad (v.1004/1595) zamanında resmileştirildi ve minarelerde kandiller yakılarak duyurulup kutlandığı için 'Kandil' olarak anılmaya başlandı. Ancak kandil gecelerini kutlayan her toplum kendi kültüründen de buna bir şeyler eklemiş ve böylece gelenekselleşmiştir. Ne var ki Peygamber aleyhisselamın doğum günü olarak belirtilen bu günün faziletine dair geçerli herhangi bir delilin mevcut olmadığı da bilinmelidir. Tıpkı Aşura Merasimleri'nde olduğu gibi.

Şeriatî, çeşitli yönetimlerin güdümüne giren Şîî geleneğin, ağlama ve gözyaşını 'programlamak' suretiyle şehadeti gerçek anlamından ve işlevselliğinden saptırdığını belirtmiştir. Ona göre, matem ve taziyenin yozlaşmasının baş sorumlusu Safevîlerin (1501–1722) Şîâ anlayışıdır. Çünkü Safevî istihmarının uğursuz iksiri, 'kan'dan 'afyon', 'şehadet kültürü'nden de 'ninni' oluşturmuştur. Böylece onun 'tarihe mal olmuş gözyaşı, beddua ve kahr dini' olarak vasıfladığı Safevî ruhaniliğinden kaynaklanan geleneksel Şîîlik, Şîîlerin imâmlarıyla olan bağlantısında 'sevgi'yi, 'bilgi'nin yerine geçirmiştir. Şîâ arayan ve her kuşaktan Şîâ isteyen Hüseyin'in çağrısı, 'Hüseyin'in istediği gözyaşıdır, iniltidir; bundan başka mesajı yoktur', denilerek söndürülmüştür. Şehadet geleneği unutulup şehitlere mezarlık yapılmış, şehitlere uyulacak yerde şehitlerin yası tutulmaya başlanmıştır.

Mutahharî ise 'Hüseyin, ümmetin günahlarının kefareti olsun diye öldü' söyleminin şekillendirdiği anlatıyı, Hıristiyanlıktan mülhem olarak değerlendirmiştir. Ona göre tefdie (kendini feda etme) ile imâmın 'günahlara karşı Müslümanları sigortalaması' ve bunun bedeli olarak 'gözyaşı istemesi' Hüseyin'e gerçekten büyük bir ihanet sayılmalıdır. İlginç olanı ise Hıristiyanlar, İsa'nın (a) ölümünü başarı saymakta ve bunu kutlamaktadırlar. Buna karşın Şîîler ise Kerbela'yı bir yenilgi sayıp ağlamaktadırlar. Oysa beklenen son idiyse, bu feryadı figan niye? Sonra hal böyle olunca bütün yapılanlar gösterişçi bir matem ve hüzün seremonisi olmaz mı? Değil mi ki Hüseyin, şefaahat makamında aguşunu açmış duruyor, o halde... sorun ne?

'Kutlu Doğum Programları'na gelince elbette bugünkü haliyle yani bu adla ihdas edilip bir ritüele dönüştürülmesi doğru olmayabilir ve hatta değildir de denilebilir. Çünkü bebek olarak doğduğu günden çok Hira'da risaletle gerçekleşen bir 'kutlu! doğum'un izini sürmek, onu gündemleştirmek, insanlığın gündemine bu büyük doğumu taşımak daha esaslı olmalıdır. Şu halde bize düşen, O'nu andığımızdan daha çok anlamaya çalışmak ve izlemek olmalıdır. Şüphesiz Allah Resûlü'nü anmalar, eğer anlayıp yaşamaya kapı aralıyorsa anlamlıdır. Zira sevgiden ibaret bir bağlanma kâfi gelmez. Sevginin mutlaka sevileni anlamayı kolaylaştırması gerekir. Sevgi, sevileni anlamayı zorlaştırıp, hatta imkânsız kılıyorsa buna başka bir ad konulsa

gerektir. Bir kere sevginin bedelinin ödenmiş olması icap eder. İşte sevileni anlamayı kolaylaştıran sevgi, bedeli ödenmiş sevgidir. Bu sevgi, tanınmanın artmasına paralel artan bir sevgidir. Böylece insan sevdiğine tanır ve tanıdıkça sevmiş olur.

Bilineceği üzere bir peygambere ve dahi imâma, biri fiziki varlığına, diğeri misyonuna yönelik iki tür saldırı mümkündür. Bunlardan ikincisine yönelik saldırı, diğere nazaran daha tehlikelidir. Zira peygamberi peygamber yapan, gönderiliş amacıdır. Keza Hüseyin'i (r) bugüne taşıyan onun hukuksuzluğa direnişini sembolize eden şehadetidir. Şimdi fiziki varlığa yönelik tehdit vefatla artık mümkün de değildir. Ancak aynı şey misyon için söylenemez. Çünkü bu tehlike ve tehdit dün vardı, bugün var ve yarın da var olacaktır. Gariptir ki misyona yönelik saldırılar, çoğu zaman temsilcilerini sevenlerden, daha doğrusu sevdiğini söyleyenlerden gelmiştir. Ne ki bu sevginin zehirli bir sevgi olduğu aşikârdır.

Anlaşıldığı kadarıyla, bir peygamberin mesajına yönelik saldırının temelinde, o peygamberin 'beşer' kimliğinden çıkarılmış olması yatmaktadır. Bu yüzden olsa gerek Resulullah'a (s) vahiyle şöyle demesi emredilmiştir: 'Ben de sizin gibi bir insanım.' (Kehf 18/110)

Allah Teâlâ, Müslümanların anıları arasına girmesin, anılarda kalmasin diye O'nu 'örnek' göstermişti(r). Kesin olan şu ki bir insanı örnek göstermek, onun yeniden üretilebilir, yaşatılabilir ve yaşanabilir olduğunu ortaya koymaktır. Bunun diğeri bir anlamı Peygamber'i çağa taşımak, onunla çağdaş olmaktır. Keza her müminin, O'nu, kendi, şimdi ve buradasına mümkün olduğunca taşınması ve yaşaması demektir.

İşte bu ancak O'nu 'anmak' yerine daha çok 'anlamak' ile mümkün olabilecektir. Bu nedenle anma çabaları O'nu anlamaya vesile olduğu kadar ve sürece makbuldür. Değilse, bu kutlamaların, bir tür değer tüketim panayırına ve tatmin seanslarına dönüşeceği açıktır. Maalesef bugün daha çok olan da bundan farklı değildir. Bu ise açık bir ziyan ve hüsrandır.

Sözlerime son verirken, en uzak ve en yakın paradoksu çerçevesinde adına tanzim edilen zatın kozmik bir yapıya büründürülmesi manasında birbiriyle içerik olarak örtüşen gerek Hüseyin'in (r) şehadeti üzerinden üretilen matem programlarının gerekse doğum yıldönümleri üzerinden geliştirilen kutlama programlarının ilerleyen süreçte halk dindarlığının sıhhatli dini anlayışa evrilmesini sağlamaya vesile kılınması temennisinde bulunmak isterim.



## EŞ'ARÎLERİN NEDENSELLİK ANLAYIŞI ÜZERİNDEN EHL-İ HADİS'İN VARDIĞI SONUÇLAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AKMAN

Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Öğretim Üyesi

### Öz

Nedensellik, düşünce tarihinin önemli problemlerinden biridir. Dolayısıyla leh ve aleyhinde çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve bu görüşlere bağlı olarak bir takım sonuçlara ulaşılmıştır. Felsefe tarihinde olduğu gibi kelam ekollerinde de konuya dair çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Bunlar arasında özellikle Eş'arîlerin görüşü ve onların bu görüşlerine bağlı olarak ehl-i hadis in vardığı sonuçlar dikkat çekmektedir. Hadisçilerin bu konudaki dünya görüşleri, onların itikadî açıdan mensup oldukları Eş'arî ekolünün parametreleriyle örtüşen bir görünüm arz etmekteydi. Eş'arî doktrinine ait sözü geçen Allah tasavvuru ve âlemdaki nedensellik anlayışının reddi düşüncesi, sünnet ve hadisleri yorumlamada büyük etkisi görülen Hadisçilerde bir zihniyet ve dünya görüşü halinde karşılık bulmuştur. Bu arada Eş'arî ulemasından Gazzâlî'nin konuya dair görüşü hakkında muhtelif değerlendirmeler yapılmaktadır. Şüphesiz Allah tabiata bir takım kanunlar koymuştur. Fakat O (c), koyduğu bu kanunları mucizeler kabilinden daha üst bir müdahale ile aşabilmektedir. Biz de bu bildirimizde bahsi geçen yaklaşımlara dair çeşitli değerlendirmeler yapmaktayız.

**Anahtar Kelimeler:** Nedensellik, Eş'arîler, Hadisçiler, Belirlenimlilik.

## THE CONCLUSIONS THE SUPPORTERS OF HADIS GOT IN THE LIGHT OF THE UNDERSTANDING OF CAUSALITY OF THE EŞ'ARÎ

### Abstract

Causality is one of the important problems of thought history so various opinions were alleged about for and against and various conclusions have been reached depending on these ideas there are various approaches about this subject in the schools of theology as well as in the philosophy history. Among these especially the Eşari ideas and the results came by Ehl-i hadis this depending on their ideas draw attention. The visions of World of the supports of hadiths about this subject presents perspective corer spondee with parameters of ecole of Eşari which they are connected in terms of belief .The thought of Allah envisagement which mentioned belong to Eşar-i doktrine and the thought of rejection understanding of causality in the universe corresponded in the extent of mentality and World view among the supporters of hadiths who have big influence the interpretation of the sunna and hadiths various assessments are carried out about Gazali 's who is the Eşar-i Scholars opinion about this subject rules no doubt Allah set up rules to nature but Allah can go beyond them bigger interventions form kinds of miracles in an article we carry out various assessments about approaches which mentioned above.



**Keywords:** Causality, The Eş'arı, The Supporters Of Hadıs, Determination.

## Giriş

Felsefenin temel problemlerinden biri olan nedensellik aynı zamanda kelam ilmi için de önemli bir problem teşkil etmektedir. Zira İslam düşüncesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin ifadesi olan nedensellik bir diğer adıyla illiyet, hem varlık kavramının ontolojik temellendirilişini sağlamakta, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirmektedir. Keza illiyet, hem Allah-âlem ilişkisinde hem de varlık ve varoluşun açıklanmasında önemli bir yer işgal etmektedir. İslam düşünce tarihinde din-felsefe ilişkileri çerçevesinde temayüz eden bu problem aynı zamanda diğer birçok meseleyle de yakından ilişkilidir.

Nedensellik, zaman bakımından birbirlerini takip eden ve böylece meydana gelen olayların sıra düzeninin bir yorumudur. Burada bir olay kendinden önceki bir başka olayın sonucu olmaktadır. Klasik İslam düşüncesinde nedensellik, illet ile onun eser ve sonucunu ifade eden ma'lûl kavramları dolayımında incelenmiştir. Bu bağlamda illiyet, illetle eser diğer bir ifade ile sebeple sonuç arasındaki nispetin adı olunca, muhtevasını da bu nispetin mahiyeti oluşturmuştur. Nitekim bir nesne veya değişmenin nasıl meydana geldiğini açıklarken hâsıl olan sonuçtan hareketle hâsıl eden sebebi araştırmak, insan zihninin bir yatkınlığı olması yanında çağlar boyu benimsenmiş metodolojik bir kabuldür.

Felsefî ve kelâmî bir terim olan illiyet fikriyle ilgili en esaslı tez, illiyetin evrensel ve tek biçimli oluşu ve illet - eser arasındaki illiyet bağının zorunlu oluşuyla ilgilidir. İlliyetin evrensel olduğunu söylemek yani hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelemeyeceğini ileri sürmek, "Her hadisenin bir sebebi vardır" şeklindeki küllî bir önermeyi doğru kabul etmek demektir. Ancak "her hadise"nin içine insan iradesi de giriyorsa işte bu durumda iradenin hürriyetinden söz etmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla sorumluluk gereği özgür olması icap eden insan iradesini bundan ayrı tutmak lüzum etmektedir.

Bu arada illiyetin tek biçimli olduğunu söylemek, değişmeler ve durumlar arasındaki illî nispetlerin genel kanunlar şeklinde ifade edilebileceğini öne sürmek olur ki bu husus, fizik bilimine ait tabiat kanunu kavramının temelini oluşturur. İletle eser arasında zorunlu bir bağın olduğu esasına gelince bu, illetin eseri icap ettirmesi ve belirlemesi şeklinde ifade edilen determinizmin de esasını teşkil eder.

Her ma'lûlün bir illeti, her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebi bulunduğunu var sayan bu illiyet ilkesi, Allah'ın kâinatı yaratıp yönetmesinin yanı sıra insanlara ait fiiller üzerindeki etkisiyle de irtibatlı olduğundan konu üzerinde filozofların yanında ayrıca kelam âlimleri de durmuştur. Bu bağlamda tabiatçı filozofların, maddî bir varlığın, kendi tabiatı gereği veya başka bir maddî varlığın tabiatından kaynaklanan bir etkiyle meydana geldiğini ve maddenin tabiatı dışında madde üstü herhangi bir illet veya failin düşünülmemeyeceğini iddia etmeleri, kelamcıların çoğunluğunu tabiat fikrinden tamamen soyutlanmış bir teori geliştirmeye sevk etmiştir. Bu itibarla kelam tarihinde Tanrı- varlık ilişkileri çerçevesinde temayüz eden illiyet problemi, önemini korumaya devam etmektedir. Bu nedenle biz de konuyu yeniden incelemeye değer bulduk. Bu amaçla nedensellik tartışmalarının evren ve içindekilerinin anlaşılmasında ne gibi farklılıklar içerdiğini ortaya koymaya çalışacağız.

### Nedenselliğin Tarihi Arka Planı

İslam felsefe geleneğinde Kindî'den itibaren Farabî (v.339/950), İbn-i Sina (v.428/1037) ve İbn-i Rüşd (v.595/1198) gibi filozoflar kendi sistemlerini kurarken, sebep ile sonuç arasındaki bağlantının zorunluluğunu ifade eden ilke olarak tanımlanan illiyet meselesine vazgeçilmez bir önem atfetmişlerdir. Onların bu düşünceyi işlerken temel hedefleri âlemdeki sebeplilik fikrinden bir gaye, nizam ve inayet fikrine ulaşmaktı. Bu üç düşünceyi farklı biçimde de olsa mutlaka vurgulayan veya hiç olmazsa bu fikri ima eden İslam filozofları, belli sebeplilik kanunlarıyla işleyen kâinatın, bu genel görünümüyle ilahî ilim, hikmet ve kudretin bir delili olduğu ana fikrine ulaşmak istemişlerdir.

Tabiatçı filozofların, madde üstü herhangi bir illet veya failin düşünülmemeyeceğini iddia etmeleri kelamcıların çoğunluğunu, tabiat fikrinden tamamen soyutlanmış bir teori geliştirmeye yönelttiği gibi III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra zuhur edip zamanla akâid üzerinde tesirleri görülen sûfilerin ortaya attıkları tevhid ve tevekkül anlayışları da onların birçoğunu varlık ve olaylar üzerinde etkili olan sebepleri inkâr etmeye sevk etmiştir. Zira sûfilere göre varlık ve olayların meydana gelişinde Allah'ın dışında herhangi bir sebep tasavvur etmek şirk sayılır. İlk kelamcıların tabiatçılara reddiyeler yazması ve yine erken devirden itibaren sûfilerce bütün illetlerin inkâr edilmesinin tevhidin ispatı için temel bir şart olarak görülmesi bunu teyit eder mahiyettedir.

Bu manada ilk kelamcılardan Dırar b. Amr (v.200/815), Hişam b. Hakem (v.190/805) ve Ca'fer b. Harb (v.236/851) tarafından er-Red âlâ ashabi't-tabiâ adıyla eserler yazılmıştır. Yine erken devir sûfilerinden Kelebazî (v.380/990) ise rubûbiyyetten illetin nefyedilmesini tevhidin yedi esasından biri olarak göstermiştir.

Bu bağlamda İbn-i Rüşd (v.595/1198), tecviz/imkân tasavvurunu (teorisini), 'ilahî iradenin bir şeyi ve onun zıddını yapmaya kadir olması' şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre bu tecviz düşüncesinde, nedenle sonuç arasında hem tabiat olayları düzeyinde hem de düşünce ve ahlakî boyutta zorunlu bir alaka yok demektir.

Nitekim sözgelimi Eş'arî ekolü mensubu Cüveyni (v.478/1085), zorunlu olarak bir şeyin ötekini gerektirmesi gibi bir şeyden, diğer bir ifade ile zorunlu olarak sonuçlarını gerektiren nedenlerin varlığından söz edilemez. Bizim âlemde iki şey arasında zorunlu gibi gördüğümüz bağlantı, birinin ötekini zorunlu olarak gerektirdiği bir nedensellik bağlantısı olmayıp, Tanrı'nın onları birlikte yaratmasından doğan bir bağlantıdır, demektedir.

Zira Eş'arîlerin çoğunluğuna göre Allah hiçbir şeyle sınırlı değildir. Onun gücü ve otoritesi mutlaktır. Allah kullarının küfretmesine olduğu gibi, iman etmelerine de kadirdir. O'nun yaptığı her fiil kendisine aittir. O (c), hiç kimsenin sahip olmadığı kudrete maliktir. Dilerse mü'minlere azap eder, kâfirleri de cennete sokar. Bundan dolayı ayıplanamaz. O'nun üstünde emreden, O'na sınır belirleyen hiç kimse yoktur. Durum böyle olunca O'nu ayıplayacak hiçbir şey de olamaz. Keza Allah'ın fiillerinden hiç biri ne kendine ne de insana yönelik bir amaç, maslahat ve sebeplilik taşır. Eğer Allah bir sebepten dolayı bir fiil işlerse, bu O'nun zâtı için bir eksiklik anlamına gelir. Oysa O, eksiklikten uzaktır. Eş'arîler'e göre Allah'ın mutlak kudreti ve iradesi açısından, Allah'ın aşkın olması hasebiyle, fiil ve emirleri insanî anlamda adaletle konu olamaz. Adalet, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarruf etmesidir. Bundan olacak ki Eş'arîlerin,

İbn-i Küllab'ın (v.240/854), tamamen bir keyfiliği ifham eden ve bunun yanında ceberrutiyet demeye gelen muvafat tezini benimsemesi pek zor olmamıştır.

Nitekim bahsi geçen Eş'arîler, bu düşüncenin doğal sonucu olarak tabiattaki nedensellik yasasını da reddetmişlerdir. Vesileci/okazyonalist (okazyonalizm) denilen bu düşüncedekilere göre tabiattaki şeyler ve varlıklar bir sonuç üretecek güç ve vasfa sahip değildirler. Yaratıkların sahip oldukları güç, mutlak kudret sahibi Allah tarafından verilmiştir. Âlemdeki şeyler her an yaratılan ve yok edilen bölünmez parçalardan meydana gelmiştir. Onları yaratan, yok eden ve âlemdeki değişimi sağlayan Allah'tır. Dolayısıyla 'tabiat kanunu' diye bir şey yoktur. Âlem, Allah'ın sürekli ve her an tekrarlanan faaliyetiyle ayakta durmaktadır. Eş'arîler böylece nedenle sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi ve nedendeki gücü reddettikleri gibi, aynı şekilde peygamberliğin dayandığı mucizelerin mümkünliğini savunabilmek amacıyla da söz konusu illiyet ilkesini reddetmişlerdir.

Eş'arîlerin çoğunluğu, Allah'ın bütün fiil ve hükümlerinin maksatlarla ve kulların faydalarıyla ta'lil edilemeyeceğini ileri sürer. Onlara göre Allah, herhangi bir illet ve maksada mebni hareket ederse, bu O'nun eksikliğine delalet eder. Çünkü herhangi bir fiili, bir maksat ve hikmete binaen yapmanın anlamı, o maksat ile bir eksikliği tamamlamaktır. Böyle bir durumda fail, gözettiği o maksatla tamamlanmış olmaktadır. Başkası ile tamamlanan ise, zatı bakımından eksiktir. Oysa Allah bu gibi eksikliklerden uzaktır.

Bu çerçevede kimi Eş'arîler, Allah'ın bütün fiillerini hikmetle nedenlendirmekten kaçınmışlardır. Çünkü bunlara göre, ilâhî hikmet de, ilâhî irade ve kudret gibi her koşul ve belirlemenin üzerinde ve mutlaktır. Dolayısıyla hikmet, kulların maslahatları ile değil, Allah'ın ezeli bilgisi ve iradesi ile izah edilebilir. Zira Allah'ın fiilleri, O'nun (c) ezeli bilgisine uygun olarak meydana geldiği ve O'nun iradesinden başka hiçbir şeyle kayıtlı olmadığı için hikmetlidir.

Bu husus, Eş'arîlerle Maturîdîler arasındaki ihtilaf noktalarından birini oluşturmaktadır. Eş'arîlere göre ilahî fiiller, hikmetle muallel değildir. Bunlar sebeplere bağlanamazlar. Maturîdîler ise bu konuda Mutezile'ye daha yakın durmaktadırlar. Onlar ilahî fiillerde muhakkak bir hikmetin bulunacağını ileri sürmüşlerdir. Maturîdîlere göre ilahî fiiller muhakkak bir hikmetle mualleldir ve sebeplere bağlanabilirler. Bizzat Maturîdî'nin (v.333/944) kendisine göre, amaçlanan bir netice olmadan bir şeyin yaratılması ve yapılması hikmetin dışındadır. Allah'ın fiillerinde bir hikmetin bulunduğu muhakkaktır. Öyle ise her şeyin bir yaratılış sebebi, amacı ve hikmeti vardır.

Bilindiği gibi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v.324/936), Mutezile'den ayrılırken Ahmed b. Hanbel'in (v.241/855) yolunu tutan Ehl-i Hadis zümresine katılmıştır. Bu geçiş, bahsi geçen iki ekol özelinde mütalaa edildiğinde, birbirine zıt iki uç ekolün birinden diğerine bir transfer demektir. Ne var ki bu vesileyle, gerek Hadis usûlüne gerekse hadislerin anlaşılması ve şerhine dair yazılan eserlerin müellifleri durumundaki Ehl-i Hadis ve onların bakış açısına sahip âlimlerin büyük bir kısmı Şafî mezhebini esas almış olmakla beraber, itikâdî açıdan Eş'arî doktrinini benimsemiş oldular. Zira onların bu konudaki bakış açıları, Eş'arîlerin Allah tasavvuru ve âlemdeki nedensellik ilkesiyle adeta birebir örtüşmekteydi. Yani Hadisçilerin bu konudaki dünya görüşleri, onların itikâdî açıdan mensup oldukları bu ekolün parametreleriyle örtüşen bir görünüm arz etmekteydi.

Diğer bir ifadeyle Eş'arî doktrinine ait sözü geçen Allah tasavvuru ve âlemdeki nedensellik anlayışının reddi düşüncesi, sünnet ve hadisleri yorumlamada büyük etkisi görülen Hadisçilerde bir zihniyet ve dünya görüşü halinde karşılık bulmuştur. Nitekim Hadisçilerin bu anlayışı, Kur'an'daki risâletin dayanağı kabul edilen mucizelerin imkânını savunma olanağı sağlamamakla kalmamış, bunun yanında Kur'an dışındaki gerek sahih rivayetlerin nispeten yoğun bulunduğu eserlerde gerekse zayıf ve uydurma rivayetlerin daha yoğun bulunduğu delâil ve hasâis türü hadis mecmularında zikredilen delâil ve mucizeler ve Peygambere isnad edilen fizikî-biyolojik olağanüstü vasıfların, tabir caizse gözü kapalı kabulünü sağlamıştır. Zira onların düşüncelerine göre tedvin edilmiş hadis mecmularındaki rivayetlere bakılırsa delâil, mucize ve olağanüstü peygamberî vasıfların ortaya çıkması, her an Allah'ın gücü ve kudreti dâhilindedir. O istediği mucizeyi dilediği yer ve zamanda meydana getirir, istemediğini getirmez. Dilediği kimseye ihsan da bulunur, dilediğine bulunmaz. Zira onların düşüncesine göre Allah mülkünde istediği gibi tasarruf eder. O'nun tasarrufuna hiçbir şekilde sınır getirilemeyeceği gibi tasarrufunda da hiçbir kanun, kural söz konusu değildir.

Esasen böylesi bir yaklaşım, nedenselliğin mutlaklaştırılması yönünde oluşacak bir taassubu önlemeye matufen dikkate değer olmakla birlikte, bizim ancak nedenselliğin varlığı sayesinde tabiat ilimlerini, dolayısıyla tabiat kanunlarını ortaya koyduğumuz ve onların üzerine tekniği tesis ettiğimiz de gözden irak tutulamaz.

Bunun yanında özellikle nübüvvet anlayışı çerçevesinde son derece gerekli mucize/âyet (Tabiat Kanunu İhlali ) olgusunun imkânının gereğine binaen, Allah'ın mutlak iradesine daha fazla yer vermenin doğru olacağı açıktır. Ancak bahsi geçen zihin yapısıyla hem sünnetin hem de hadisin sağlıklı anlaşılması ve yorumlanması da olanaksızdır. Zira sahih kabul edilen hadislerdeki olağanüstü anlatımlar bir yana, zayıf ve uydurma rivayetlerdeki söz konusu anlatımlar dahi bu bakış açısıyla meşrû ve doğru kabul edilmek durumunda kalmacaktır. Zira belirttiğimiz gibi onların zihinlerinde nedensellik ilkesi, dolayısıyla tabiat kanunu diye bir mefhum mevcut değildir. Onlara göre Allah dilerse koymuş olduğu bu sosyal ve tabiî kanunları ters yüz edebilir. O, dilediği gibi rastgele tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Hiçbir şeyden sorumlu değildir.

Oysa insanın dünya hayatını sürdürebilmesi için, güvenini kazanmış bir nedenselliğe ihtiyacı vardır. Nitekim Kur'an mutlak bir mekanizm olmadığını hissettirse de, âlemde bir nizamın varlığından söz etmektedir. Evet, kâinat muayyen kanunlara göre işlemektedir, ancak tabi ki bu işleyişinde asla Allah'tan bağımsız değildir. O, dilediği takdirde mevcut düzeni bozmaya da güç yetirir. Elbette Kur'an'ın bu tavrının nedeni, insanlığın nedenselliğe olan güvenini sarsmak olamaz. Çünkü Allah (c) merkezli bir dil kullanan Kur'an ve buradan mülhem İslam ilahiyatı, her yerde ve her şeyde ilahî nitelikli bir ilkeliliğin geçerli olduğunu vurgular. Bununla beraber, bu ilkeliliğin otomasyon şeklinde gerçekleşmediği de bilinmektedir. Bir başka ifade ile Kur'an anlatımında, nedenselliğin spontane bir şekilde; kendiliğinden hareket etmediği, varlık dünyasına ilkeleriyle şekil ve yön veren Zatın istirahatata çekilmediği, bilakis her an ve durumda ilkelerine sahip ve müzahir olarak aktif olduğu apaçıktır. Bundan dolayı da, bu anlatımda çoğunlukla ilke değil, ilkenin sahibi ön plana çıkmaktadır. Esasen Kur'anî üslubun böyle bir yapısının olduğu göz ardı edilmemelidir. Buna göre her şey Allah'ın izni doğrultusunda gerçekleşir, denildiğinde bundan; her şeyin, Allah'ın o şeyin özüne yerleştirdiği ve o şeyi kendisi yapan yasaları doğrultusunda gerçekleştiği anlaşılmalıdır. Bu ise ilkesiz davranıldığı anlamına gelmemektedir.

Bu itibarla Peygamber'in (s) mucizevî, efsanevî ve mitolojik niteliklerden arındırılması icap etmektedir. Çünkü bizzat Kur'an bir yandan Peygamber'in insan olduğunu vurgularken, diğer yandan müşriklerin O'ndan mucize taleplerini kesin bir dille reddetmektedir. Nitekim Peygamber tasavvurumuzda, diğer bütün varlıkların bağlı olduğu gibi Peygamber'in de tabî ve sosyal yasalara (sünnetullah) bağlı olduğunun kabul edilmesi lüzum etmektedir.

Nitekim Sünnet-i İlahiye, önce sebebi, sonra da neticeyi yaratma tarzında cereyan etmektedir. Şu kadar var ki, Allah dilerse, herhangi bir sebebe bağlı kalmadan da neticeyi yaratabilir. Bunun gibi sebebi yarattığı halde bazen neticeyi yaratmayabilir. İşte zaten harikulade olaylar, bu iki şekilden biri üzere vaki olmaktadır. Buna göre kâinata meydana gelen hadiseler, tabiat kanunları dâhilinde ve haricinde olmak üzere iki tarzda tezahür etmektedir. Birinci kısımdakiler, sebep-netice zincirini bozmayan ve tabiat kanunlarıyla izah edilebilen, Sünnetullah'a uygun olarak meydana gelmektedir. İkinciler ise nadiren vukua gelse de sebep-netice zincirini bozan, tabiat kanunlarıyla açıklanamayan ve Sünnetullah'a (sünnet-i amme) aykırı olarak yine Allah'ın diğer bir sünneti ile (sünnet-i hasse) ortaya çıkmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken asıl nokta, Allah'ın hikmetine binaen koymuş olduğu sünneti değiştirip değiştiremeyeceği hususudur ki İslam kelmacıları, mucizelerin imkânı konusunda, sebeplerle müsebbepler arasındaki nispetin zaruri olmadığına ve böylece bu çeşit işlerin aklen mümkün ve naklen de vaki olduğuna dikkati çekmişlerdir. İşin özünde de Allah, bir işi zarurî olarak değil, ihtiyarî olarak yapar. Aksi bir iddia, Allah'ın kudretini sınırlama ve iradesini iptal etme anlamına gelecektir.

İşin özünde İslam'ın ilgili nasları incelendiğinde bunlarda sebeplilik düşüncesinin red edildiğine ilişkin açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Aksine birçok âyette sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde meydana gelen çeşitli olaylara işaret edildiği görülecektir. Zaten bu alanda yapılan bir kısım çalışmada da sebepliliğin red edilmediği ortaya konmaktadır. Esasen gerek tabiatın kendisi, gerekse işaret edilen âyetler, insana bu itimadı yeterince telkin etmektedir. O halde, evrendeki nedenselliğin mutlak olmadığını beyan etmenin başka bir sebebi olmalıdır. Bu sebep, esasen hikmet sahibi bir müdebberi göstermesi gereken nedenselliğin, Allah'ı örter bir duruma gelebilme riskidir. Oysaki tabiatta hâkim olan nedensellik, tabiatın insanın hizmetine sunulmuş olmasının bir sonucu olduğu gibi, aynı zamanda insanın imtihanında iki zıt işlevi yerine getirebilen en temel unsurlardan biridir. Şüphesiz potansiyeli ötesinde gerçek bir ahlakî işlevi olmayan nedenselliğin oynayacağı rolü, onu müşahede eden insan belirleyecektir. Şu halde tabiatın bütün parçaları ve olayları üzerinde düşünmeye çağırın Kur'an âyetlerindeki ısrarın sebebi, işleyen çarkın, Allah'ın varlığını göstermeye yeterli oluşudur.

Ne var ki insan ancak, nedensellik kendi aleyhine işleyip de başı darda kaldığında Allah'ı hatırlamaktadır. Bu ise samimi olmayan bir yakınlaşmadır ve işler normale döner dönmez insan O'nu unutmakta gecikmeyecektir. Bu tip insanlar için ancak düzenin bozulması, Allah'ın varlığına delil olacağından, onlar, inanmak için hep mucize peşindedirler. Oysaki tarih içinde kendilerine verilen mucizeden dolayı inananlar pek az olmuştur.

Bu arada nedenselliğin diğer bir pozitif sonucu da, insanın evrenin işleyiş tarzını kavramasına imkân vermesidir. Çünkü insan, eşyayı algılayabilme gücüne sahip kılınmıştır. İnsanın bilgi edinebilme gücü, ona verilen emanetle ve yüklendiği kulluk göreviyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Esasen o, yeryüzünde belirtilen konseptte liyakatini de bu ayrıcalıklı gücüyle kesp etmiştir. Zaten Kur'an'ın fizik alandan bahsederken sadece ahlakî ön planda tutup, işleyiş kanunlarını

öğretmeye karşı ilgisiz kalışının sebebi de, insanın tabiatı algılama konusundaki bu potansiyel yeterliliğinden olsa gerektir.

Nitekim Tabiat İlimleri'nde de hedef, olayların açıklanmasıdır. Bu açıklama aklî melekelerle dayanan bir çaba sonunda kazanılmış yine aklî ya da rasyonel niteliği ağır basan bir açıklama olmak durumundadır. Şüphesiz böyle bir açıklamada sebep kavramı, genellikle, merkezî bir rol oynar. İşte her olayın kendisinin zuhuruyla yol açan ve bu olayın sebebi olarak isimlendirilen bir ya da birçok sâikin bulunduğu "îman" Nedensellik İlkesi'nin de bir ifadesidir.

### **Nedenselliğin Sınırlılığı**

Bütün anorganik (cansız) ve kısmen de organik varlık alanını içine alan nedenselliğin birçok prensibinden biri de determinasyondur (belirleme, tayin etme). Kâinattaki "oluş", umumî bir determinasyonun hükümlerinde cereyan etmektedir. Buna göre nedensellik salt bir "kanun"dan ibaret değildir. Aksine kanunluluk nedenselliğin bir parçası durumundadır. Elbette nedensellik sadece kanunluluk çerçevesinde ortaya çıkmamaktadır. Fakat hissedileceği üzere kanunun gerisinde her an başka bir şey ve ferdi kalan gerçek bir nedensel bağlantı da bulunmaktadır. Zira kâinat tasvirlerinde şuurlu bir varlığın determinasyonunun her an, geri planda işe karışmakta olduğu gözlenmektedir.

Şu halde nedensellik bağlantısı içerisinde, meydana geliş/oluşun sonuna kadar kavranılamayan bir yönü vardır. Bu da, nedenler örgüsünün bilgi yönünden hesabının çıkarılamamasından ve bunun irrasyonel halde kalmasından dolayıdır. Nitekim diğer kategorilerde olduğu gibi nedensellik kategorisinde de tanınamayan ve tüketip yok edilemeyen bir artık bulunmaktadır. Daha temel anlamda kozmik unsurların yapı ve işleyişinde, sonuna kadar gösterilebilecek bir nedensellikten söz edilememektedir. Mamafih varlıklar düzeyinde bir düzensizlik ve belirlenimsizlik iddiası da geçerli olmasa gerektir.

Şimdi kâinatın bilinen oluş sürecinin gerisinde ve üstünde bir plan ve projenin varlığı, kendini bize daima hissettirmektedir. Bu plan ve projeye "determinasyon" demek mümkündür. Bu determinasyon, ancak şuurlu bir yüce varlığın yani Allah'ın eserinden başka bir şey olamayacağından dolayı da buna ilahî determinasyon denilmesi doğru olacaktır. İlahî determinasyon ise bir gayeler bütününe hedeflemiş olacağından onun bir "gayelilik"ten (teleoloji) başka bir şey olmayacağını söylemek mümkün olsa gerektir. Bu gayeliliğin, yaratılışın temel vasfını oluşturması hasebiyle de, yaratılışın gayeli bir yaratılış olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ne var ki, kâinatın varoluşunun ve içinde vukua gelen olayların sıradüzeni ve tabii oldukları kanunluluğun bir plan programı, dolayısıyla bir gayeye göre var olması demeye gelen gayeliliğin, nedenselliğin bir alternatifi olarak görülmesi doğru olmayacaktır. Çünkü gayenin hem neden ve hem de sonuç olması mantığa ters düşer. Keza bu, aynı zamanda geleceğin şimdikiyi belirlemesi anlamına da gelecektir. Bu itibarla gayelilik asla nedenselliğin bir alternatifi olamaz. Aksine o, nedenselliği de içine alan en genel bir determinasyondur. Bu sebeple de geleceğin, şimdikiyi ve önde duran gayenin, geride duran nedeni belirlemesi asla süz konusu değildir.

### **Nedensellik İlkesinin Kelâmî Boyutu**

İslam âlimlerinin illiyet ilkesine dair görüşleri ve bu kanaatlerine dair ileri sürdükleri delillerin bir kısmını şöylece sıralamak mümkündür.

1. Başta Cehm b. Safvân (v.128/745) olmak üzere mutlak cebir inancını benimseyenler ile bazı sûfilerin görüşüne göre, varlık ve olaylar üzerinde etkili hiçbir maddî sebep yoktur, hiçbir varlık ve olay başka bir varlık ve olayın sebebi değildir, kâinattaki bütün varlık ve olayları meydana getiren doğrudan doğruya ilahî kudret ve iradedir. Kur'an-ı Kerim'de bu görüşü teyit eden çeşitli âyetler vardır. Allah'tan başka bir yaratıcının bulunmadığını savaşta düşmanları Allah'ın öldürdüğünü bildiren âyetler bunlardan bazılarıdır. İnsanların istedikleri sonuçları elde edemeyişleri de konunun aklî delilini teşkil eder.

2. Varlık ve olaylar üzerinde zahiren etkili gibi görünen ve süregelen işleyiş (âdet) itibariyle belli sonuçlarla bir arada bulunan sebeplerin var olduğu söylenebilirse de varlık ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisi zorunlu değildir. Zahiri bir sebep mevcut olduğu halde sonuç meydana gelmeyebileceği gibi görünen bir sebep bulunmadan da sonuç oluşabilmektedir. Çünkü bütün varlık ve olayların gerçek sebebi ve yaratıcısı Allah'tır. Bu görüşte olanlar düşüncelerini şu şekilde temellendirmektedirler:

a. Kur'an'da, her şeyin ilahî kudretle cereyan ettiği ve Allah'ın yaratıcılığının her şeyi kapsadığı belirtilmektedir.

b. Varlık ve olayların zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak meydana geldiğini kabul etmek, Allah'ın sebeplere muhtaç olduğu anlamına geldiği gibi kudret ve iradesine de sınır koymak demektir.

c. Hiçbir maddî sebep etki gücüne sahip değildir; herhangi bir nesneye tesir ederek bir sonuç meydana getirmek onu yaratmak demektir, bu ise yalnızca Allah'a mahsustur.

d. Bütün maddî varlıklar cevherleri itibariyle aynı mahiyete sahip olup birbirinin benzeridir, onları farklı kılan arazlardır, arazlar ise her an Allah (c) tarafından yaratılmaktadır. Bundan dolayı hiçbir madde başka bir maddeye tesir eden bir sebep olamaz ve hiçbir sonuç meydana getiremez. Eğer maddî varlıklar mahiyeti bakımından farklı tabiata sahip cevherlerden teşekkül etseydi kendi kendine yeterli ezeli birer varlık olmaları gerekirdi. Her ne kadar gözlem ve deneyler ateşin yakma, ilâcın iyileştirme, yemek yemenin açlığı giderme özelliğine sahip olduğu gibi bir izlenim uyandırıyor da bunların yanma, iyileşme ve doyma sonucunu doğuran sebepler olduğuna kesinlikle hükmedilemez. Zira gözlem ve deneyle belirlenemeyen bir sebebin bu sonuçları meydana getirmesi mümkündür. İnsanın, alışkanlıklarına dayanarak ateşi yanma sebebi olarak göstermesi mantıken de isabetli değildir. Çünkü mesela, "Ateş yakıcıdır" önermesi analitik değil sentetik bir önermedir, yani konunun yükleme nispeti aklî zaruretlerden değil tecrübeden doğan bir husustur. Şu halde ateşin yanma olayının sebebi olduğunu söylemek yerine onu yanmanın alameti olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir.

e. Gözlemlerimiz altında meydana gelen tabiat hadiseleri hikmetli ve son derece mükemmeldir. Bunlara cansız ve şuursuz maddenin sebep teşkil etmesi maddeyi Tanrı yerine koymak anlamına geldiği gibi gaye ve nizam deliliyle Allah'ın varlığına istidlalde bulunmayı da imkânsız hale getirir. Eş'arîyye ve Maturidîyye âlimlerinin hemen hemen tamamı ile Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Ancak Eş'arîyye ve kısmen Maturidîyye âlimleri, tabiat olaylarıyla insanlara ait fiiller konusunda illiyetin geçersiz olduğunu kabul ederken Mu'tezile âlimlerinin

çoğunluğu illiyeti sadece tabiat olaylarında geçersiz saymış, kullara ait fiillerde bu ilkeyi benimseyen bir anlayışı savunmuştur.

3. Varlık ve olayların meydana gelişinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte sebeplere, belli sonuçları doğuracak etki güç ve tabiatını veren Allah'tır. Bundan ötürü Allah bütün varlık ve olayların asıl yaratıcısıdır. Ancak Allah dilerse insanların gözlem ve deneylerine konu teşkil etmeyen ve dolayısıyla onlar tarafından bilinmeyen bir şekilde sebeplerin zorunlu etki gücünde veya tabiatında değişiklik yapabilir, böylece bütün varlık ve olayları yaratıp yöneten asıl sebebin kendisi olduğunu insanların bilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu görüşün doğruluğunu kanıtlamak adına ileri sürülen delillerin bazıları şöyledir:

a. Kur'an'da pek çok âyette ateşin yakma, odunun ise yanma tabiatına sahip bulunduğu, bulutun yağmurun sebebi olduğu, yağmurun da suların oluşmasını ve toprağın altında depolanmasını sağladığı, suyun bitkilerin ve ziraat ürünlerinin toprakta bitip gelişmesine sebep teşkil ettiği belirtildiği gibi bazı âyetlerde de doğrudan doğruya sebep kelimesi kullanılmış ve hiçbir nesnenin sebepsiz var olamayacağı ifade edilmiştir. Yine Kur'an'da bütün varlık ve olayları doğuran sebepleri, ilgili varlık ve olayların meydana gelmesini gerçekleştirecek güç ve tabiatı yaratanın Allah olduğu da bildirilmiştir. Kur'an'da dinî hükümlerin yanı sıra insanlara ait bütün davranışların da sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde düşünülmesi gerektiğine dair açıklamalar mevcuttur. Buna göre faydalı olduğu için bazı davranışların yapılması emredilmiş, zararlı davranışlar da yasaklanmıştır. Yine dinî davranışlara verilen ceza veya mükâfatta bile sebep-sonuç ilişkisinin geçerli olduğuna temas edilmiş ve insanların tercihlerini buna göre yapmalarını istenmiştir. Bütün bunlar, Kur'an'ın hem tabiat olaylarında hem de insanlara ait dünyevî ve dinî davranışlarda illiyet ilkesinin geçerliliğine işaret ettiğini gösterir.

b. Cisimlerde farklı bir tabiat ve etki gücü bulunduğu, herkesin gözlem ve tecrübesiyle bilinmektedir. Mesela ateşte yakma, tohumda toprakta bitme, ilâçta hastalıkları iyileştirme gibi farklı tabiatların bulunduğu ve dolayısıyla ateşin yanma, ilâcın iyileşme sebebi olduğu gözlemlerle bilinen bir gerçektir. Buna göre maddî varlık ve olayların bir kısmını diğerlerinin illeti olarak kabul etmek gerekir. Şuurlu, bilgili ve yetkin bir varlık olmayan maddenin bu gücü ve tabiatı hikmet ve bilgi sahibi yetkin bir varlıktan alması zorunludur. Kâinatındaki varlıklar arasında gözlenen sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu bunu düzenleyen yetkin varlığın iradesiyle irtibatlıdır.

c. Belli sebeplerin belli sonuçları doğuracak şekilde düzenlenmesi, bu düzenlemeyi yapan varlığın yetkinliğini, bilgisini ve hikmetini gösteren açık bir kanıt olduğundan illiyeti benimsemek, sadece gerçek tevhid için değil Allah'ın varlığına inanmak için de gereklidir. Belli sonuçları doğuracak şekilde sebepleri yaratanın Allah olduğunu bilen insanın imanı güçlenir ve gerçek tevhide erer. Erken devir Sünnî kelimcilerinden Ahmed b. İbrahim el-Kalânîsî (v.270/883), Mu'tezile'den Sümâme b. Eşres (v.213/828), Muammer b. Abbâd (v.220/835), Nazzâm (v.230/845) ve Câhız (v.255/869), Zâhiriyye'den İbn-i Hazm (v.456/1064) ayrıca Farabî (v.339/950), İbn-i Sina (v.428/1037), İbn-i Rüşd (v.595/1198) gibi filozoflar, başta İbn-i Teymiyye (v.728/1328) ve İbn-i Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350) olmak üzere Selefiyye'nin çoğunluğu ve Şîa âlimlerinin büyük bir kısmı bu görüştedir.

İslam düşünce tarihinde illiyet'e ilişkin ileri sürülen bu üç ana görüşün birincisi âlimlerin çoğunluğu tarafından isabetli bulunmamış ve delilleri zayıf görülmüştür. Zira ileri sürülen naklî deliller illiyeti inkâr etmek için yeterli değildir. Kaldı ki bu konuda sadece müteşâbih âyetler



dikkate alınmış, buna karşılık illiyeti teyit eden âyetler ya göz ardı edilmiş veya ilmî ölçülere sığmayacak şekilde yorumlanmıştır. Âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen ikinci görüşte ise her ne kadar varlık ve olayların zâhirî - âdî sebepleri mevcutsa da sebeplerin zorunlu sonuçlar doğurduğu kabul edilmemiştir.

Öte yandan Kalam âlimlerinden bazılarının Allah'ın varlığının yanı sıra birliğini, mucizeleri ve ölümden sonra bedenlerin dirilişini kanıtlamanın ancak maddî varlıklarda etki gücü bulunmadığını benimsemekle mümkün olacağı düşüncesiyle illiyeti reddeden bir tabiat felsefesi geliştirmeleri de kesin delillere dayanmaktan uzaktır. Zira Allah'ın varlığını birliğini, nebevî mucizeleri ve öldükten sonra dirilişini kanıtlamak için illiyeti reddetmek değil aksine kabul etmek gerekir. Bir bütün halinde incelendiği takdirde naslarda hem din hem de tabiat alanında illiyet ilkesinin geçerli olduğuna dikkat çekildiğini görmek mümkündür. Bu husus, Allah'ın kâinatı yaratıp yöneten bir fâil-i muhtar olmasıyla da çelişmez. Bir sonucun hem Allah'a hem de Allah'ın yarattığı bir başka sebebe nispet edilmesinin tevhid inancı açısından hiçbir sakıncası bulunmadığı gibi aynı zamanda naslara da uygun düşer. Bilimin temelini teşkil eden illiyet ilkesi, varlık ve olaylara rasyonel bir yorum getirebilmenin de vazgeçilmez esasıdır. Bundan dolayı azınlık sayılabilecek bir grup tarafından benimsenen üçüncü görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Kaldı ki Allah'ın kâinatı zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi düzeninde yaratıp yönettiğini kabul etmek gaye ve nizam delilinin geçerli olabilmesi için de gereklidir.

### **Gazalî'nin Sebeplilik Düşüncesi Ve Bunu İfade Etmesindeki Tutumu**

Binyamin Abrahamov'a göre, İbn-i Rüşd'ün (v.595/1198), filozofların görüşlerini benimsediği noktasında şüphe olmamasına karşın, düşünürler Gazalî (v.505/1111) hakkında farklı görüşler paylaşmaktadırlar. Onlardan bazıları Gazalî'nin sebepliliği reddettiğini iddia ederken, diğerleri bunun aksine onun sebepliliği dışlayan görüşleri terk ettiğini ileri sürmektedir. İkinci teze göre Gazalî, zorunluluğu inkâr eden Eş'arîlerin görüşünü terk etmiş ve Müslüman filozofların rasyonalist süper natüralizmine dönmüştür. Çünkü Gazalî'nin, zorunlu nedensel bağa mesafeli olmakla beraber, Tanrı'nın koymuş olduğu düzenden kaynaklanan bir sebepliliği kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dahası ona göre, Tanrı her sebebe doğasını vermekte ve her sebep sonucunu yaratabilmektedir.

Esasen Gazalî, bir yerde kelamcılarının ve filozofların sebeplilik ile ilgili iki zıt görüşünü birleştirmeye çalışmıştır. Bu itibarla onun, Tanrı'nın fiziksel yöntemlerle iş gördüğünü ve imkânsızlığı kabul etmesi, sadece mantıksal alanda değil, ontolojik alanda da sebepliliği tasdik ettiği anlamına gelmektedir. Nitekim o, Aristotelesçi aksiyomları İslamî terminoloji ile ifade ederek sebepliliği ortaya koymuş ancak sebepliliğin zorunlu olduğuna ilişkin filozofların doktrinini de reddetmiştir.

Gazalî, aynı sonuçların ortaya çıkmasını sağlayan ve birlikte iş gören, tabii olduğu kadar ilahî olan ikili sebeplilik teorisini ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı dünyada meydana gelen her şeyin ilk sebebidir. Elbette Tanrı dünyaya doğrudan müdahale etmemektedir. O, sebep etki zincirini yaratmakta ve bunu yürürlükte tutmaktadır. İşte Gazalî burada iki hareket tarzından meydana gelen iki çeşit sebebi birleştirmiş olmaktadır. Buna göre Tanrı İlk Sebep'tir ve O'nun fiili, O'nun anlık iradesinden kaynaklanmaktadır. Tanrı sebep-etki yoluyla, sabit bir düzene göre insanların fiillerini yaratır. Diğer sebepler ise, Tanrı'nın yarattığı ve yürürlükte tuttuğu tabiatlarından gelen bir zorunlulukla olduğu kadar, Tanrı'nın dolaylı eylemi ile harekete

geçmektedirler. Bu yüzden Gazalî din ile felsefe arasında bir uzlaşmayı hedeflediği görünen teistik determinizm teorisini ileri sürmüş olmaktadır.

Gazalî'nin sebepliliğe ilişkin düşünceleri bağlamında altı çizilmesi gereken bir diğer husus da onun, insanların özgür iradeye sahip olmadıklarına ilişkin fikir ve sebeplilik kavramını daha detaylı olarak ele aldığı İhya'nın IV. cildinde kişilerde özgür iradeye yer bırakmadığıdır. Gazalî burada, nedensellik çerçevesinde kendi kendisiyle çelişir durumdadır. O hem bazı takdir edilmiş şeyler diğerlerinde meydana gelir demektedir ve hem de meydana gelen her şey esasen zorunlu olarak meydana gelir, demektedir.

Anlaşılan o ki Gazalî, illiyetle ilgili görüşlerini ifade ederken Eş'arî doktrinine sıkıca bağlanıp kaldığı tek eseri durumundaki el-İktisad'tan sonra yazdığı İhya adlı eserinde görüşlerini değiştirmiş olmalıdır. Ne var ki o, kendisiyle çelişme pahasına da olsa konuya dair gerçek fikirlerini gizlemiş olsa gerektir. Malumdur ki gerçek fikirlerini gizleyerek, kendisiyle çelişme sistemi, Ortaçağ'da bazı düşünürler tarafından kabul görmüştür. Nitekim İhya'da, adetlerin ardı ardına gelmesinden hiç bahsedilmeden pamuğun yanması olayı, zorunlu olarak meydana gelen bir fiilmiş gibi, tamamen zorlanma ile meydana geldiği anlatılmaktadır. İşte bu aslında onun ikinci ifadeyi daha bir kabul ettiğini göstermektedir. Yani Gazalî, esasen böylece dünyada meydana gelen her şeyin şart-meşrut ilişkisi içerisinde zincirleme olarak seri halinde birbirinden meydana geldiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla bu zincir sadece mantıksal alanda değil, ontolojik olarak da zorunlu olmaktadır. Ne var ki Gazalî, çoğu zaman Eş'arîlerin konuya dair bilinen teorisini tekrarlamakla iş bu meselde de sahip olduğu gerçek fikirlerini sıradan okuyucudan gizlemiş olmaktadır. Özetle o, hususen sebeplilik konusunda kendi fikirlerini - kendisiyle çelişme pahasına- gizlemektedir.

Nitekim Gazalî'nin bu bağlamda yaygın olarak kullanılan adet kelimesi yerine sünnet kelimesini kullanması, onda sebeplerin tertibi kavramının çok önemli olduğunu göstermektedir. Şüphesiz Gazalî'nin, gerçekte sünnet kelimesini kanun olarak mütalaa ettiği halde, sıradan okuyucuyu kendisinin Eş'arî doktrininden ayrılmadığına ikna etmek için bu kelimeyi tercih ettiği görülmektedir. Zira Ahzap suresi 62. âyette daha önce gelip geçenler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın, dendiği gibi, Gazalî'nin, eşyanın meydana geliş şeklinde bir değişme meydana gelmeyeceğini göstermeye çalıştığı görülmektedir. Böylece Gazalî burada, sünnet kelimesini kullanmakla şart-meşrut zincirini göstermeye çalışmış olmaktadır. İşte bu açıkça, onun dünyada meydana gelen her şeyin zorunlu olarak meydana geldiğini ifade ettiği İhya'da, önceki görüşlerini değiştirdiğine dair bizim daha önce vardığımız sonucu desteklemekte; keza insan fiilleri için tabiat kavramını kullanması ve ağırlığı insan bedenine atfetmesi de sebeplerin sonuçlar üzerinde etkili olduğu fikrinin onun zihninde bulunduğunu göstermektedir.

Kayda değer bu önemli tespitleri Kemal Batak'ın kanaatleriyle yeniden ifade edecek olursak, bugün sıklıkla yapılan hatalardan olan Gazalî'nin nedenselliği reddettiği iddiası, yanlış bir görüştür. Zira o, nedenselliğin sadece zorunluluğunu reddetmiştir. Aslında onun nedenselliği reddettiğini iddia eden bu bakış açısına göre, bugünkü kuantum fiziğinin de nedenselliği reddetmiş olduğunun söylenmesi gerekir. Biz (K.Batak) Gazalî'nin, neden-sonuç ilişkisi, zorunlu değil, mümkündür, görüşünün, bu makalede incelediğimiz ana konu olan, ilahî fiille ilgili olduğunu, onun Tanrı'nın dünyadaki ilahî fiilini mümkün hale getirmek için doğa yasalarına zorunlu demediğini düşündüğümüz için, konuyu teolojik bir proje olarak görüyoruz.

Yoksa Gazalî'ye göre, epistemolojik anlamda, doğa yasaları kesinlik (yakîn) ifade eder. Biz bu görüşümüzü desteklemek için onun bu konuda ihmal edilen Mi'yarul-İlm'ine müracaat edeceğiz.

Gazalî'nin tümevarım reddinin ayrı bir önemi vardır. Ona göre, olayların ard arda sürüp gitmesi, geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceğini zihnimize iyice yerleştirmiştir. Tümevarımın zorunluluğunun apaçık reddi olan bu görüşe göre, Allah mümkün olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmıştır. Bununla beraber, yine de Allah, ilme karşı duyulan güveni sarsmamak için, mucize gibi olağanüstü olayları herhangi bir zamanda uluorta yaratmaz. Ancak Allah'ın kudreti açısından mümkün olan bir olayı bazı zamanlarda yapmasına bir engel yoktur. Öyleyse mucizeler Gazalî tarafından da istisna olarak görülmektedir.

Son bir asrın hâkim bilim görüşü -eğer doğruysa-, olan kuantum mekaniğinin yasalarının determinist değil olasılıkçı olması, İbn Rüşd'ün bu konudaki fikrinin doğru olmadığını gösteriyor gibidir. Demek ki zorunlu olmayan, olasılıkçı yasalar üzerinde de bilim ya da doğa bilimleri pratiği mümkündür. Bugünkü bilim doğrultusunda, kuantum mekaniği açısından, bir değerlendirme yapacak olursak, ilginç bir biçimde, İbn Rüşd'ün nedenselliğin zorunlu olduğu görüşü, bilimin yıkımı anlamına gelmekte, Gazalî'nin doğa yasalarının zorunlu değil mümkün olduğu görüşü ise fizik biliminin kurucu bir ögesi olmaktadır.

Çünkü bugün kuantum mekaniğinde, Gazalî gibi, nedenselliğe mümkün denmekte, zorunlu denmemektedir. Bu ise, bugünkü fizik biliminde sebepliliğin reddedilmediği anlamına gelmektedir. Dahası bununla adına sebep denilen şeyin var olduğu; ancak bunun zorunlu değil, mümkün olduğu ifade edilmek istenmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki Gazalî teolojik projesinde neden ile sonuç arasında ilişki olduğuna değil, bu ilişkinin tarzına, yönüne itirazda bulunmaktadır. Zira ona göre burada temel problem, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı ile ilgili bir tasavvur söz konusudur. Bu manada Gazalî'nin nedenselliği teolojik açıdan mümkün gördüğü ve fakat onun nedenselliğe ayrıca epistemolojik olarak da baktığı ve neden-sonuç ilişkisini kesin olarak nitelediği ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan Gazalî'nin nedensellik görüşünün tartışıldığı çalışmalarda, Mi'yar'a pek atıf yapılmaması, çoğunlukla Tehâfüt ile yetinilmesi, büyük bir eksikliklerdir. O bu kitabında, yakînî (kesin) olan öncüllerle kurulan bir kıyas türü olan burhanı, bir başka ifadeyle bize zorunlu kesin bilgiyi veren kesin öncül türlerini anlatmaktadır. Burada Gazalî'nin epistemolojik neden ve gereklerden ötürü yaptığı ilginç bir ayrıma tanıklık etmekteyiz. Ona göre sebeplilik, bize "kesin bilgi" veren öncül türlerinden olan mücerrebâta aittir. Nedensellik ilkesinin de içinde yer aldığı bu bilgi konusunda, Gazalî'ye göre, şüphe yoktur, olmamalıdır. Buradaki asıl espri, Gazalî'nin mantıksal olarak "yakînî bilgi" ile "zorunlu bilgi" arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır.

Şimdi zorunlu olmayan ancak kesin olan inançlar var mıdır? Bu cevabı ilgi çekici soru, Gazalî'nin Mi'yar'daki nedensellik görüşünü Tehâfüt'tekinden -açıkça görüldüğü gibi- farklı kılan düşünceden hareket etmektedir. Tehâfüt'te nedenselliğe kesin yerine, mümkün diyen Gazalî, Tehâfüt'teki mantıksal kavramları anlama konusunda okuyucuyu yönlendirdiği Mi'yar'da ise, nedenselliğe zorunlu değil; fakat kesin (yakîn) demektedir. Kesinlik terimiyle zorunluluk arasındaki sınırı ayırmak elbette ki zordur. Ne var ki onun bu manevrayı teolojik gereklilikten dolayı, bir "ara çözüm" olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Kısacası Gazalî için

epistemolojik bir proje olarak doğa yasaları kesindir. Çünkü Gazalî, neden ile sonuç ilişkisinin bizi kesin bir neticeye götürdüğüne inanmaktadır.

Şu halde kimilerince Gazalî'nin, sürekli, teolojik entelektüel projesinin göz önünde bulundurulması, epistemolojik entelektüel projesinin ise kenarda bırakılması, tartışmanın çağdaş din felsefesinde aldığı yeni şekil açısından büyük bir eksiklik. Şüphesiz Gazalî, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını söylemekle determinizme felsefik/ teolojik bir eleştiride bulunmuştur. Ancak onun, sebepliliği değil, bunun sadece zorunluluğunu reddettiğini hatırlamak gerekiyor. Çünkü o, nedenselliğe teolojik olarak mümkün, epistemolojik olarak kesin demektedir.

### Sonuç

Bu umumi bilgiler ışığında illiyet fikrinin, İslam düşünce tarihinde genel olarak filozoflar veya felsefi eğilimli mütefekkirler arasında ittifak edilen bir ilke olduğu öncelikle belirtilmelidir. Müslüman filozoflara göre, "Her hadise bir sebebin sonucudur" önermesi kesin bir ilkedir. Zira insan aklının sebep fikrine tabîi yatkinlığı hiçbir şekilde inkâr edilemez. Bu durum, sebeplilik ilkesinin hem zihni bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olduğunun delilidir. Ayrıca filozoflara göre, gerek aklın faaliyeti gerekse ilmî-felsefi araştırma, hadiselerin sebeplerine ulaşmaya çalışmaktan ibaret olup fizik veya metafizik planda sebep fikrinin inkârı, ilmî ve felsefi araştırmanın imkânsız hale gelmesi demektir. Tabii sebeplerin inkârı, sabit tabiatların ve tabii kanunlulukların da inkârı olduğuna göre İbn-i Rüşd'ün (v.595/1198) sıkça vurguladığı gibi o takdirde fizik ilmi imkânsız olacaktır. Eğer süreklilik arz eden tabiatlar, tabiat kanunları ve bu kanunları keşfetmeye imkân veren zorunlu illî bağlar yoksa bu, insan aklının hiçbir hadisenin sebebini bilemeyeceği anlamına gelir.

Esasen Eş'arî kelam âlimleri de, nedensellik ilkesini kabulün, peşi sıra Allah'ın iradesini sekteye uğratacak bir düşünceyi tevlit edebileceğini ve bu nedenle bahsi geçen ilkeyi reddetmekle beraber onlar da "nedenselcilerin" âleme bakış açılarının, âlemdeki olayların tutarlılığını ve düzenliliğini açıklamada oldukça başarılı olduklarını görmekteydiler. Kaldı ki teorik olarak, nedenselliğin inkârı, her ne kadar âlemdeki düzen ve sırrı görmezden gelmek gibi algılansa da durum hiç de öyle değildi. Nitekim bahsi geçen kelamcılar da âlemdeki her fiili Allah'ın iradesine havale etmiş olsalar da, bu düzenli âlemin, hemen hemen herkes tarafından anlaşılabilirliğini ve gelecekle ilgili bir takım verilere ulaşılabilirliğini de izah etmişlerdir. Dahası onlar bu izahlarını bir çerçeveye de oturtmuşlardır. Bu anlamda onlar belli olayların ard arda gelişindeki gözlenebilir düzenliliği adet terimiyle yapmaktaydılar. Anlaşılacağı üzere bu izah tarzı Allah'ın iradesi ile âlemin düzenliliğini (sebe-sonuç zincirini) kaynaştırmaktaydı.

Nitekim Gazalî (v.505/1111) fiziki âlemde var olduğu iddia edilen zorunluluk prensibinin zorunlu bilgiye dayanmadığını ve bunu iddia etmenin insanı saçma ve imkânsız bir duruma düşürmeyeceğini, fizikî âlemde gözlenen sebep sonuç ilişkilerini Eş'arî ekolünün önemli kavramlarından biri olan adet düşüncesiyle açıklamaya ve buradan da evrende zorunlu bir sebeplilik düzeninin olduğunu ancak bunun kesinlikle Allah'ın iradesini ortadan kaldırmayacak soft determinist yapıya benzer bir durumda olduğuna göndermeler yapmıştır.

Öte yandan filozofların, sudur anlayışlarından kaynaklanan illiyet teorisine ilişkin düşünceleri çerçevesinde sebep sonuç arasındaki zorunlu bağın kabul edilmesi ve bu bağın kendini her an devam ettirme gücüne sahip olması şeklindeki görüşleri âlemin zaman bakımından kadim

olması sonucunu doğurmuştur. Şüphesiz illiyet teorisinin bu şekilde hem tabîî hem de metafizik alanda temel bir ilke olarak kabul edilmesi, İslam kelamcılarının açısından kabul edilemez bir anlayış olmuştur. Çünkü kelamcılar âlem ile Allah arasındaki bağı tamamen yaratıcının egemenliğinde devam eden bir süreç olduğunu kabul etmektedirler.

Elbette tabiatın insanın eseri olmayan zorunlu kanunları vardır. Bu kanunlar insanın eseri değildir. Bu kanunları da içine alan bir genel kategori vardır ki o da tabiatın nedenselliğidir. İşte insan kendisini bu nedenselliğin içinde bulur. Bu nedensellik içinde insan engellenmiş, sınırlanmıştır. Buna göre insan tabiat içinde hür değildir. Diğer bir ifade ile nedensellik içinde insan engellenmiş ve sınırlanmıştır, ancak belirlenmemiştir. Tabiatın nedenselliği içinde insan sürekli hürriyeti arar ve onu yaşamaya çalışır. Zira belirlenimlilik (determinasyon), tavizsiz bir zorunluluğu ifade eder. Burada hürriyetten söz etmek mümkün olmadığı gibi, hürriyet aramaya yönelik bir imkân da söz konusu değildir. Tabiatın nedenselliği ise insan için asla bir belirlenimlilik değildir. Tabiatın nedenselliği, insanın önüne bir takım engeller, sınırlar koymuştur. Çünkü bir yönü ile tabiatın bir parçası olan insan tabiatın bu nedenselliğine tabidir. Ama diğer yönden, mahiyetini oluşturan diğer yönü ile insan, tabiatın bu nedenselliği üzerine olan gözlemler ve bu gözlemlerden sonuç çıkarma gücü ile tabiatın önüne çıkan engel ve sınırları şu veya bu tedbirlerle aşar. Bu şunu gösteriyor ki, insan tabiat içinde belirlenmiş değildir. Nitekim hürriyet kendisine hazır olarak verilmiş durumdadır. Bu nedenle onun hürriyeti isteyip gerçekleştirmeye çabalaması da gerekmektedir. Şimdi insanın istemesi, hür olarak bir şeye karar verebilmesi söz konusu olunca, Allah'ın ilminin insan için bir belirlenim oluşturmadığı da kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü ben, Allah'ın ezeli ve mutlak ilmi ile benim ne yapıp edeceğimi bildiğine şeksiz inanırım. Fakat Allah'ın ilminin müfredatı, yani muhtevası, ne doğuştan hazır olarak bana verilmiştir ne de ben Allah'ın ilminin müfredatına kendi çalışmalarım ile muttali olabiliyorum. Eğer ben, Allah'ın benim hayatım hakkında bildiklerinin, tek tek neler olduğunu bilmiyorsam, ilm-i ilahi benim için bir belirlenim oluşturmaz demektir.

Konuyla ilgili nakledilen çeşitli görüşler, hadislerin anlaşılmasında beşerüstü peygamber tasavvurunun etkisini ortaya koyması bakımından da çok önemlidir. Bilindiği gibi Hadisçiler, senedini sahih kabul ettikleri bir hadisin metninin tabîî fizik kanunlarına uyup uymadığını araştırmak bir yana, mervî metinlerde anlatılan olağanüstü olayları, nübüvvetin alametleri olarak kabul etmişlerdir. Onların böylesi bir anlayışa sahip olmalarında beşerüstü peygamber tasavvurunun etkisi olduğu gibi, mevcut bütün delâil ve mucizelerin kabulüne imkân sağlayan 'illiyet ilkesi'ni reddetmelerinin de büyük etkisi olmuştur. Çünkü bu ilkenin reddi, rivayetlerde varid bütün delâil ve mucizeleri kabule yol açmaktadır.

Buna göre Eş'arî tandanslı bir bakış açısına sahip Ehl-i Hadis'in Tanrı tasavvurunda yer alan, mülkünde kuralsız ve kanunsuz tasarrufta bulunan Allah anlayışı, sünnet ve hadislerin yanlış anlaşılmasının önemli nedenlerinden biridir. Bu anlayış nedeniyledir ki, Ehl-i Hadis tarafından hadis metinlerindeki her türlü olağanüstü anlatım Peygamberin mucizesi olarak değerlendirilmektedir. Zira Ehl-i Hadis'te 'Nebilere verilmiş her mucizenin benzeri veya ondan daha üstünü mutlaka Peygamberimize de verilmiştir.' anlayışı temel bir bakış açısı haline gelmiştir. Nitekim Resulullah'ın (s) ebeveyninin diriltilecek iman etmelerinden sonra yeniden vefat etmesiyle ilgili sünnetullahı muhalif kişiye özel imal edilen inanışların kabulü ancak böylece mümkün olabilmektedir. Aynen "redd'u şems" türü hadislerin kabulüne imkân sağladığı gibi.

Şüphesiz evren, tutarlı ve orijinal yapısını tamamen mutlak iradeye borçludur. Allah evrene sırtını dönmemiştir ve yaşamın devam etmesi için her an faaliyettedir. Özellikle Kur'an'da konuyla ilgili birçok âyette evrenin başıboş bırakılmadığı ve Allah'ın her an evrenin işleyişine sonsuz bir yetkinlikle müdahil olduğu vurgulanmıştır.

Allah evrene bir takım yasalar koymuştur. Bu inkâr edilemez bir gerçekliktir. Ancak bu yasaları koyduğu gibi hür iradesiyle iptal etmesi de gayet mümkündür. Esasen asıl vurgulanması gereken; Allah'ın, yaratmış olduğu varlığın düzenini bir tek maksadın dışında asla ihlal etmeyeceğidir. O da, varlık düzeninde bir kesinti meydana getirmek suretiyle elçilerinden birinin güvenilirliğini tesis etmektir. Şu da var ki Allah'ın âdeti, belli bir varlık düzenine Allah'ın alışık olması şeklinde değil, bilakis -Allah'ın yarattığı gibi- insanların o düzene alışkanlığı şeklinde anlaşılmalıdır. Keza nedenselliğin insan hürriyetine bir müdahale olduğu düşüncesinin sağlam temellere dayanmadığı, bunun Allah'ın (c) evrene yerleştirdiği ve kendi denetiminde külli yasalar olduğu bilinmelidir.

Kur'an'ın âyet olarak isimlendirdiği kozmik âlem ve tabiat olayları, geçmiş toplumların helakine işaret eden kalıntılar ve bazı sosyal hadiselerin her biri kendi doğal yapılarıyla yine doğal olan bazı olgulara işaret ederler. İnsan gözlemleri ve tecrübeleriyle, sebep- sonuç ilgisi kurarak bu göstergelerin anlamını kavrayabilir. Mesela yeryüzünün yeşermesi bahara, güneşin doğuşu gündüzün başlangıcına, gemilerin yüzüşü sudaki kaldırma gücü kanuna, yağmurun yağışı sıcak yaz mevsiminden sonra sonbaharın gelişine, bir şehir kalıntısı orada bir zamanlar bir toplumun yaşadığına doğal olarak işaret ederler. Zira doğal yapılarıyla bunların hiçbirisi sadece iletişim amaçlı göstergeler değildir.

İnsanın gözlem alanına giren her şey, doğal sebepler çerçevesinde gerçekleşir. Fakat doğal sebeplerin dışında ve bu sebepleri de var eden daha temel bir sebeplilik vardır. İşte bu sebeplilik doğal olaylara tümünden bir anlam kazandırmakta ve bizatihi doğal sebepler açısından bakıldığında hiçbir anlamı olmayan olaylar, anlamlı ve anlaşılır bir duruma gelmektedir. Dev bir makine gibi olan bu kâinat, içindeki tüm sebeplilik süreçleriyle birlikte, kendi yaratıcısının temel işareti ve varlığının delili olmaktadır. İşte Kur'an bunları âyet kavramıyla niteleyip kendi doğal göstergeliklerinin ötesinde aşkın bir manaya işaret eden göstergelere dönüştürmektedir. Dolayısıyla bu tür göstergelere, doğal yapılarında olmayan bir anlam yüklenmekte, doğal sebep-sonuç ilişkilerinin son noktasında aşkın bir sebebe bağlanarak anlamlandırılmaktadır.

Şüphesiz tabiatta olan düzen ve bu düzenin işleyişi, doğal sebeplilik kuralları çerçevesinde bir noktaya kadar izah edilebilirse de nihaî sebep olarak güçlü ve irade sahibi aşkın bir güce dayandırılmadığı zaman makul bir temelden yoksun kalacaktır. İşte Kur'an tabiattaki düzene bu açıdan bir anlam yüklemekte ve bunu Allah'ın tek ilah oluşunun delili olarak sunmaktadır.

Muhakkak ki Allah (c) kanunları koyar, fakat koyduğu kanunların mahkûmu değil hâkimi durumundadır. O, koyduğu tabiat kanunlarını daha üst bir kanunla aşar. O'nun koyduğu kanunlara müdahalesi, -bir benzetmeyle- programı yapan programcının yaptığı programın kilidini açarak içine müdahalesi gibidir. İşte mucizeler, olağanüstü hal ve müdahaleler bunun ifadesi olsa gerektir.





## HZ. MUHAMMED'İN CAHİLİYE ARAPLARI ÜZERİNDEKİ EĞİTİM VE ÖĞRETİM METODU

Yrd. Doç. Dr. Sıddık ÜNALAN

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Üyesi

### Öz

Hız. Peygamber, içinde yaşadığı toplumu imar etmek için çeşitli eğitim-öğretim metotları denemiş ve kullanmıştır. Bu metotlar bir nevi Hız. Peygamber'in eğitim-öğretim prensiplerini ortaya koymaktadır. Hız. Muhammed hayatının her döneminde, öğreteceği ve öğütleyeceği her konuyu en uygun ve en güzel bir üslupla anlatmış, tebliğde de aynı metodu kullanmıştır. Bütün insanlığa rehber olan Hız. Peygamber'in hayatına bakıldığında O'nun eğitim ve öğretim adına kullandığı bazı metotları bilmek ve bunları örnek almak, bizler açısından önem arz etmektedir. Nitekim Hız. Peygamber evrensel bir eğitim-öğretim sistemi getirmiş, bütün ruhları, akılları ve vicdanları ideal ufka yükseltecek bir kitabı (Kur'an) ve sünnetini bırakmıştır. Sadece O'nun getirdiği din ve sistemdir ki, insanlığın onur ve huzurunu koruyacak esaslar taşımaktadır.

Biz bu çalışmamızda cehalet ve şirkin hat safhada olduğu bir dönemde insanlığa gönderilen Hız. Muhammed'in eğitim öğretim metodu üzerinde duracağız. Cahiliye dönemi olarak isimlendirilen bu toplumu eğitecek ve doğru yola getirecek birinin olması gerekirdi. Nitekim bu putperest insanları vahiy sistemiyle şirkten ve cehaletten kurtaracak olan kişi Hız. Peygamber olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hız. Peygamber, Eğitim-Öğretim metodu, Cahiliye, Şirk.

## HZ. MUHAMMED'S TRAINING AND TEACHING METHODS ON THE IGNORANCE ARABS

### Abstract

The Prophet has tried and used various methods of education to reconstruct the society he lived in. These methods are a kind of reveals the principles of education of the Prophet. Hız. Muhammad used to teach in every period of his life, to teach him and to teach him, and to use the method in the same communiqué. The guide to all mankind when we look at the life of the Prophet, it is important for us to know some methods and to take examples of them in the name of education and teaching. Indeed, The Prophet has brought a universal education system, and all souls, minds and consciences have left a book (Qur'an) and circumcision that will raise the ideal horizon. It is only the religion and the system that He brings, which carries the foundations that will protect the dignity and peace of mankind.

In this work we are sent to humanity at a time when ignorance and ugly line are in phase. We will observe Muhammad's teaching method. It must have been someone who would have





trained this society called the Irish period and brought it to the right path. As a matter of fact, the person who will save these pagan people from ignorance and ignorance through the revelation system is he has become a prophet.

**Keywords:** Hz. Prophet, Method of Education-Teaching, Ignorance, polytheism

## Giriş

Allah Teâlâ, âlemlere rahmet olarak gönderdiği Hz. Muhammed'i Kur'an ile eğitmiş ve terbiye etmiştir. O'na nerede ve ne zaman nasıl davranacağını da vahiy ile bildirmiştir. Bu ilahi eğitim Kur'an'ın ilk inen ayetleriyle başlamıştır. “*Yaratan Rabbi'nin adıyla oku, O, insanı alaktan (asılıp tutunan zigottan) yaratmıştır. Oku! Kalemle (yazmayı) öğreten, (böylece) insana bilmediğini bildiren rabbın sonsuz kerem sahibidir. Gerçek şu ki insan kendini kendine yeterli görerek azar. Kuşkusuz dönüş Rabbinedir*”<sup>1</sup> hitabına muhatap olmuştur. Görüldüğü üzere Cebrâil, Hz. Peygamber'e “oku” dediğinde o okuma işinin okuma yazma bilenler tarafından yapılabileceğini düşünerek “Ben okuma bilmem” demişti. İşte 3. ayet, bir bakıma Resûl-i Ekrem'in bu dolaylı özür beyanına da bir cevap olmaktadır. Buna göre Allah'ın keremi sonsuzdur. O, insanı “alak”tan yaratıp mükemmel bir varlık haline getiren ve peygamberlik gibi yüce bir makama kadar erdiren kudretiyle, dilediği kullarına normal yollardan okumayı öğretir. Ama O, kullarından dilediğine, bir öğretici ve öğrenim aracılığı olmadan bilgi öğretmeye de kadirdir. Ayrıca 4. ve 5. ayetlerde kalemin önemi vurgulanmıştır. Çünkü kalemde sayılamayacak kadar çok ve büyük faydalar vardır. Kalem vasıtasıyla ilimler tedvin edilmiş, hikmetler kaydedilmiştir. Geçmişle ilgili haberler, bilgiler kayıt altına alınmış ve Allah tarafından indirilmiş olan kutsal kitaplar yazılmıştır. Yazılan bu kitaplar kalem sayesinde muhafaza edilmiş, kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Allah kalem vasıtasıyla insana bilmediklerini öğreterek onu cehalet ve şirk karanlığından kurtarmıştır.<sup>2</sup> Burada “kalem” kelimesinin, -işlevi ve amacı dikkate alındığında- bilinen kalemde bilgisayara kadar bütün okuma, yazma ve bilgi alıp verme araçlarını kapsadığını da belirtmek gerekir.<sup>3</sup> Hz. Muhammed'e peygamberlik görevi verilmeden önce de O, vahyin kontrolünde bir çocukluk ve gençlik dönemleri yaşamıştır.<sup>4</sup> Hatta rivayetlere göre Cebrail'in kendisini uyardığı veya alıkoyduğu olaylar da olmuştur.<sup>5</sup> Ancak gelen ilk Kur'an ayetleri onun bütün benliğini sarmış, bütün duygularına hükmetmiştir. Bu ayetler, hayatı boyunca O'nu yönlendiren temel düşünceler içerisinde yaşamasını sağlamıştır. Bu temel düşünceleri içerisinde her şeyi yoktan var eden, şekillendiren ve her şeyi öğreten yine O yüce yaratıcı olmuştur.<sup>6</sup> “*Çoğu okuma yazma bilmeyen Araplar içinde, soylarından bir peygamber gönderen O'dur.*”<sup>7</sup> Bu Peygamber Hz. Muhammed (s.a.s) üzerlerine O'nun ayetlerini okuyor, onları (şirkten ve puta tapma kirinden) temizliyor, kendilerine Kur'an ve dinî

<sup>1</sup> Alak, 96/1-8.

<sup>2</sup> Kalem, 68/1-5

<sup>3</sup> Komisyon, **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, c. V, DİBY., Ankara 2008, s. 650-656.

<sup>4</sup> Duha, 93/6-8; İbn Hişam, **Siret-i İbn-i Hişam**, terc: Hasan Ege, c. I, İstanbul 1994, s. 245.

<sup>5</sup> Erdinç Ahatlı, **Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği**, DİBY., Ankara 2007, s.185192

<sup>6</sup> Haşr, 59/24 “*O, yaratan, varlıkları ayırıcı özelliklerle düzenli, sağlıklı, âhenkli ve dengeli yaratmaya devam eden, mahlûkata dilediği, planladığı gibi, çehre, vücut hatları ve şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur. Göklere ve yerdeki varlıkların ve imkânların tamamı onun koyduğu düzen içinde görevlerini yaparak O'nun şanını yüceltmektedir. O'nu zikretmektedir. O, hikmet sahibi, kudretli ve hükümandır.*”

<sup>7</sup> Hadid, 57/26.

hükümler öğretiyor. “Nitekim biz size, ayetlerimizi okuyacak, sizi kötülükten artıracak, size kitabı ve hikmeti ve bilmediklerinizi bildirecek, aranızdan bir peygamber gönderdik.”<sup>8</sup> Hâlbuki bundan önce yani Hz. Peygamber gelmeden önce açık bir sapıklık içinde idiler.<sup>9</sup> (Ey insanoğlu!) “sana gelen her iyilik Allah’tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir. Ey Muhammed! Biz seni bütün insanlara bir elçi olarak gönderdik. Buna şahit olarak da Allah yeter.”<sup>10</sup> “Biz seni ancak bütün insanlara bir müjdeci ve bir uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler”<sup>11</sup> buyurmaktadır.

Hâlbuki başlangıç ve bitiş, doğum ve ölüm bu ikisi arasındaki hayatın tüm safhaları Allah’a aittir.<sup>12</sup> Ancak insan zamanla yoldan çıkmış Allah’ı unutmuştur. Unutmuş olduğu bu İlah’a karşı somut olan tanrı anlayışıyla karşılık vermiş ve putlara tapmışlardır. İnsan kendini üstün görmüş ve arzularını ilah edinmiş,<sup>13</sup> ama yanılmıştır. “Göklerde ve yerde bulunanların sahibi olan Allah’ın yoluna götürüyorsun. İyi bilin ki bütün işler sonunda yalnız Allah’a dönecektir.” ilahi emirini unutmuştur. Bu ilahi emirleri hatırlatacak ve insanları uyuracak bir peygambere ihtiyaç duyulmuştur.<sup>14</sup> Ey Muhammed! “Rabbinin sana emrettiği gibi Allah’ın emri üzerinde dosdoğru yürü. Ebedi ve devamlı olarak bu istikamette yürü. İnkâr ve Şirkten dönüp de, seninle beraber iman edenler de dosdoğru yürüsünler. Haramları işlemek suretiyle Allah’ın koyduğu sınırları aşmasınlar. Çünkü O, amellerinizden haberdardır ve onların karşılığını size verecektir.”<sup>15</sup> Allah’ın dininden, doğruluktan ve ahlaktan taviz verilmeyecektir. Vahyin gösterdiği sırat-ı müstakimden dışarı çıkılmayacaktır. Nitekim Allah’ın elçisi de öyle yapmış ve kendine iman edenlere de aynı tavsiyelerde bulunmuştur. Aldığı vahiyleri anlamış, birebir yaşamış ve yaşatmıştır. Daha sonra “Önce en yakın akrabalarını uyar!”<sup>16</sup> ayeti nazil olunca, Hz. Muhammed bu emri hemen uygulamış ve akrabalarını uyarmıştır. Bu uyarısında şöyle seslenmiştir; “Abdulmuttalib’in kızı Safiyye! Muhammed’in kızı Fatıma! Ey Abdulmuttalib oğulları! Allah’a karşı sizin için hiç bir güce sahip değilim. Ancak malımdan dilediğinizi isteyin.”<sup>17</sup> buyurmuştur. Allah Resulünün davranışları, Kur’an esaslarının uygulaması olarak bilinmelidir. O her haliyle Kur’an’ı uyguluyor ve insanlardan öyle yapmalarını istiyordu. Çünkü Kur’an’da şöyle buyuruluyor: “Kitab’ı okuyup durduğunuz halde kendinizi unutur da başkalarına mı iyilikle emredersiniz? Düşünmez misiniz?”<sup>18</sup> İlahi mesajı hatırlatarak “Yoksa o, gece saatlerinde kalkan, secdeye kapanıp, ayakta durarak daima vazifesini yapan, ahireti hesaba katan ve Rabbinin rahmetini uman kimse gibi olur mu? De ki: “Hiç bilenlerle

<sup>8</sup> Bakra, 2/151.

<sup>9</sup> Cuma, 62/2.

<sup>10</sup> Nisa, 4/79.

<sup>11</sup> Sebe, 34/28.

<sup>12</sup> Nahl, 16/60 “Bozulmayı, çürümeyi, haksızlığı telkin eden, darb-ı mesel haline getiren, ayıplanması gereken safşatalar, ahirete, ebedî yurda inanmayanlara aittir. Emsalsiz değer hükümlerini öğütleyen darb-ı meselli âyetler; kainatta hükmünü sürdüren kanunlar; gösterilen, öğretilen dini hakikatler, insani ve ahlaki değerler; dillerde pelesenk olan özdeyiş halindeki zikirler; hükümler ve kemal sıfatları yalnızca Allah’a aittir. O kudretli, hikmet sahibi ve hükümlerdir.

<sup>13</sup> Furkan, 25/43 “Heva ve hevesini tanrı edinen kimseyi gördün mü? Şimdi onun üzerine vekil sen mi olacaksın?”

<sup>14</sup> Şura, 42/52-53

<sup>15</sup> Hud, 11/112

<sup>16</sup> Şura, 26/214

<sup>17</sup> Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, Sünenü’t-Tirmizî, Sünen, Tuhfetü’l-Ehvazi Şerhi, Zühd 5. c. VI, Beyrut. 1990, s.492.

<sup>18</sup> Bakara, 2/44.

*bilmeyenler bir olur mu?” doğrusu ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.”<sup>19</sup> ayetiyle bizleri uyarmaktadır.*

Allah Resulü yirmi üç yıllık peygamberlik hayatının her safhasında Kur'an'ı uygulamıştır. Her anını Allah'ın razı olduğu şekilde ve Kur'an'ın belirlediği çerçevede ve çizgide yaşamıştır. Düşüncesini, tavırlarını, fiillerini ve takrirlerini Kur'an ile desteklemiş ve süslemiştir. O'nun içindir ki Hz. Aişe'ye Rasulullah'ın ahlakı sorulduğunda; “O'nun ahlakı Kur'an'dır.”<sup>20</sup> diye cevap vermiştir. Bir insan olmakla beraber, ismi Allah ile beraber zikredilme şerefine sahip son peygamber Hz. Muhammed, *لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا* ayette de geçtiği üzere ümmeti için (üsvetu'n hasene) en güzel örnek olmuştur.<sup>21</sup>

Kur'an'da Hz. Peygamber'in örnek alınması “üsve” kelimesi ile ifade edildiğini görmekteyiz. Üsve kelimesi sözlükte hem iyi hem de kötü yönde örnek olma manalarına geldiği için<sup>22</sup> bu kelimenin Kur'an'da “üsve-i hasene/en güzel örnek”<sup>23</sup> şeklinde ifade edildiğini müşahade etmekteyiz. Buradaki “üsve-i hasene” kavramını, “uyulacak en güzel model, en güzel numune ve en güzel temsilci” diye anlamamız mümkündür. Bu ifade Kur'an'da hem Hz. Peygamber, hem de Hz. İbrahim için kullanılmaktadır. Yani Hz. Peygamber ve Hz. İbrahim, üstlendikleri peygamberlik davasını kendi şahıslarında en güzel bir şekilde “temsil” ettikleri için bunlar, Kur'an'da uyulması gereken “*en güzel örnek ve model*” insanlar olarak gösterilmişlerdir.<sup>24</sup> Buradan diğer peygamberlerin “üsve-i hasene” olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Eğer O'nlarda “üsve-i hasene” olmasalardı, o zaman Kur'an'da onlarla ilgili kıssalardan bahsedilmez ve örnek olarak verilmezdi. Kur'an, söz konusu iki peygamberi örnek olarak göstermiş ve diğerlerinin de bunlara kıyas edilmesini bizlere bırakmıştır. Dolayısıyla bizim, bu ayetlerden tüm peygamberlerin içimizden seçilmiş, uyulması gereken en güzel örnekler, rol modeller ve temsilciler olduğunu anlamamız mümkündür.<sup>25</sup>

Hz. Peygamber'e indirilen ayetlerin temel amaçları, Allah'ın emirlerine uymak, şeytanın aldatmalarından uzak kalmak amaçlanmıştır. Hz. Peygamber, insanlara Allah'ın gösterdiği doğru yolu, aydınlık yolu göstermiştir. Sadece göstermekle kalmamış o doğru yol üzere kendileri de yürümüşlerdir. Hz. Muhammed, hayatının her döneminde, ev içinde, ev dışında, mescitte, pazarda, kısacası Allah ile ve insan ile olan bütün ilişkilerinde Emin bir yol takip etmiştir. Takip ettiği bu yolda eğilip bükülmeden taviz vermeden yaşamıştır. Yaratılışında hiç bir eğrilik, hiç bir sapma ve hiç bir taviz kabul etmeyen bu yol elbette sırat-ı müstakim yolu olmuştur. Sırat-ı müstakim üzere vahyin gereği olarak yürünmesi gerekli, olan yegâne yoldur. Hz. Peygamber'in her davranışında vahyin gereğini yerine getirdiğini Allah'ın kitabı haber

<sup>19</sup> Zümer, 39/9

<sup>20</sup> Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. el-Haccâc, **Sahîhü Müslim, Salatu'l-Müsafir'in**, 139, c.VI, Nevevi Şerhi, Beyrut 1997, s. 268

<sup>21</sup> Ahzab, 33/21 “*Yemin ederim ki, muhakkak ki size, Allah'a ve son güne ümit besleyip de Allah'ı çokça ananlar için Allah'ın Resulünde pek güzel bir örnek vardır!*”

<sup>22</sup> Rağib el-İsfhânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, **el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân**, Beyrut trs., s.18; Ebulbekâ, Eyyûb b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, **el-Külliyât Mu'cemü fî Müstalahâti ve'l Furûki'l-Luğaviyyeti**, Beyrut 1993, s.114-115

<sup>23</sup> Ahzâb 33/21; Mümtahine, 60/4, 6.

<sup>24</sup> Ahzâb 33/21; Mümtahine, 60/4, 6.

<sup>25</sup> Mustafa Sönmez, “*Peygamberlerin “Tebliğ Sıfatı” ve Bu Sıfatın Arka Planını Oluşturmada Diğer Sıfatların Rolü (Tebliğde “Temsil Gücü” nün Önemi)*”, **Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi**, Kış Cilt:10 Yıl:2011 Sayı:35 s. 277-298.

vermektedir.<sup>26</sup> Hz. Muhammed'in bu yaşayış felsefesini Mekke ve Medine dönemlerindeki eğitim ve öğretim faaliyetleri üzerinde durulacaktır.<sup>27</sup>

### 1- Mekke ve Medine Dönemi Eğitim ve Öğretim Metodları

Eğitim basit tanımıyla kişilerden istenilen yönde davranış değişikliği meydana getirme olayıdır. Öğretim ise çeşitli ve lüzumlu bilgilerin aktarılmasıdır. Eğitim ve öğretimin her ikisinden ulaşılmak istenen nokta ise ahlak ve terbiyedir. Terbiye ise ilim ve edep öğretme yetiştirme ve kabiliyetleri geliştirme anlamlarına gelmektedir.<sup>28</sup> Arapça kök olarak terbiye kelimesi “rabb” den türemiştir. Aslında rabb kelimesi de, ıslah etmek düzeltmek idare etmek manalarına gelmektedir. Rabb kelimesi Allah'ın isimlerinden biridir. Kur'an'da Allah isminden sonra en çok zikredilen Rabb ismidir. Kur'an'da bu kelime 965 yerde geçmektedir. İnsanlara hidayet kaynağı olarak gönderilen Kur'an'ın ilk ayeti olan Alak Suresi'nin Oku! Diye başlayan ilk beş ayetinde Rabb kelimesi geçmektedir. Bu sureye göre Allah insanı yaratıp terbiye edenin (Rabb'in) adıyla okumayı emretmektedir.<sup>29</sup> Bu bağlamda okuma ve yazma bilmeyen cahiliye Araplarını okumaya sevk etmektedir.

Bu dönemde cahiliye Arapları, Allah'tan uzaklaşmış, ilimsizlik/bilgisizlik ve cahillik hat safhaya ulaşmıştır. Sosyal bulanımlar toplumda huzursuzluğa sebep olmaktadır. İşte bu olumsuzlukları Allah, Hz. Âdem'den bu yana gönderdiği Peygamberler silsilesiyle düzeltmiş ve eğitmiştir. Peygamberler de insanlar arasından seçilmiş Allah'ın sevgili kullarıdır. Amaçları ise yeryüzünde Allah'ın elçiliğini yapmak ve insanları dalaletten hidayete götürücü yolları göstermek olmuştur. Peygamberler bu amaçlarına ulaşmak için çeşitli eğitim-öğretim metodları kullanmışlardır. Kullanılan bu metodlar, Hz. Peygamber'in cahiliye Arapları üzerinde yapmış olduğu eğitim-öğretim prensipleridir. Mucizelerle desteklenen peygamberler, insanlar önünde mahcup edilmemişler ve onlara rehber olarak en güzel bir şekilde muallimlik yapmışlardır. Örneğin Hz. Musa, sihir ve büyüün meşhur olduğu bir dönemde gelmiş, gösterdiği mucizelerle sihirbazların sihirlerini boşa çıkarmıştır.<sup>30</sup> Hz. İsa da tıbbın meşhur olduğu bir dönemde gelmiş, mucizeleri o yönde olmuş, Allah'ın izniyle hastaları iyileştirmiş ve ölüleri diriltmiştir.<sup>31</sup> Hz. peygamber ise edebiyat ve şiirin meşhur olduğu bir çağda gelmiştir. Allah da O'nu en büyük mucizesi olan ve tüm edipleri hayrette bırakan Kur'an-ı Kerim ile desteklemiştir.<sup>32</sup> Hz. Peygamber'in mücadelesi ve tebliği de Kur'an eksenli olmuştur. Kuran'ın ilk emri ise eğitim-öğretimin esasını teşkil eden oku hitabıyla başlıyordu. Cihanşümul bir dinin temel kitabının böyle bir hitapla başlaması üzerinde durulması gereken önemli bir hadisedir. Fıtratı icabı ilerlemeye ve kemale ermeye müsait ve mecbur olan insanlığın hidayeti için gelen bir kitabın bu kelimeyi seçmesi, müminlere ilmin ehemmiyetini anlatması bakımından önem arz etmektedir. Yani devir kaba kuvvetin sökmeyeceği bir devirdir ve bilimde terakki etmiş milletlerin

<sup>26</sup> Necm, 53/1-4.

<sup>27</sup> Geniş bilgi için bkz. Abdullah Özbek, **Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed**, Selâm Yayınevi, Konya 1988.

<sup>28</sup> Komisyon, “Terbiye”, **Örnekleriyle Türkçe Sözlük**, c. II, Ankara 1996, s. 2848.

<sup>29</sup> Alak, 96/1-5.

<sup>30</sup> Araf, 7/106, 107, 109.

<sup>31</sup> Al-i İmran, 3/49 “Allah onu İsrailoğullarına (şöyle diyecek) bir peygamber olarak gönderir: “Şüphesiz ki ben size Rabbinizden bir ayet (mucize, belge) getirdim: Size, kuş biçiminde çamurdan bir şey yaparım da içine üflerim, Allah'ın izniyle o, kuş olur; anadan doğma körü ve alacaltı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyor ve neleri biriktiriyorsanız size haber veririm”.

<sup>32</sup> Yasin, 36/69.

üstünlüğü elde edeceğine de bir işaret vardır. Bu işaretin gerçekliği günümüzde de kendini göstermektedir.<sup>33</sup>

Hz. Muhammed (s.a.s.) ne okula gitmiş ne de gençliğinde okuma-yazma öğrenmiştir. Okuma-yazma bilmemesine rağmen insanları dalaletten hidayete sevk için ilahi emirleri toplumda en iyi şekilde açıklamıştır. Şayet açıklamamış/gizlemiş veya uydurmuş olsaydı; “*Eğer Peygamber bize atfen bazı sözler uydurmaya kalkışsaydı, elbette onu bundan dolayı kısıvrak yakalardık; sonra da onun şah damarını keser atardık. Hiçbiriniz buna engel de olamazdınız.*”<sup>34</sup> ayeti Hz. Peygamber’in tamamen gerçeklerden/doğrulardan bahsettiğinin bir delildir. Hz. Muhammed’in vefatından sonra da İslamiyet yayılmış ve çeşitli medeniyetlere etki etmiştir. Bu yönüyle Hz. Peygamber insanlık tarihinin akışını yönlendirmede/değiştirmede büyük etkiye sahiptir. Hz. Muhammed (s.a.s.) cehaletin yerine bilgiyi, alışkanlık ve geleneklerin yerine akı, körü körüne ataların izinden gitme yerine araştırma ve düşünmeyi tüm insanlığa öğretmiştir. İnsanları kula kulluktan kurtarıp özüne döndürmüş ve onlara kâinatın yaratıcısına halife olmayı öğretmiştir.<sup>35</sup>

Bunları öğretmesine rağmen insanoğlu tabiat olayları karşısında şaşkın, şehvî arzuların kuşattığı bir dünyada bulunmaktaydı. Böyle bir zamanda Hz. Muhammed (s.a.s) onları kötü hallerden kurtarmış ve meleklerden daha üstün bir seviyeye çıkartmıştır.<sup>36</sup> Çıkarmış olduğu bu seviye insanları, Allah’a yaklaştırmış ve onlara yeni ufuklar açmıştır. Elbette bu ufuktan yararlanmaktan mahrum olanlar da çıkmıştır. Arap toplumu bu güzelliklerden mahrum olmanın yanında, Hz. Muhammed’in karşısına çıkarak O’nu bu yoldan ve davadan vazgeçirmek istemişlerdir. O’na eziyet etmişler, taşlamışlar ve başına deve işkembeleri atmışlar ve yüzüne karşı tükürükler savurmuşlardır. Yapmış oldukları bu kötü davranışa karşı Hz. Muhammed (s.a.s) kendine mal mülk ve Mekke’nin efendiliği verilmek istenmesine rağmen bu davadan vazgeçmemiştir. Bunun en güzel örneğini Ebu Talibe; “*Ey amcacığım! Güneş’i sağ elime, Ay’ı da sol elime verseler; yine de bu davadan vazgeçmem*” sözünden anlamaktayız.<sup>37</sup> Böyle olmasına rağmen cahiliye Arapları Hz. Muhammed’e ve İslam’ı kabul edenlere yapmış oldukları zulüm ve boykot kararları oldukça etkili olmuştur.<sup>38</sup>

Bu etkilerini Kur’an bize şu şekilde anlatıyor; “*Evet Biz, o emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk da onlar onu yüklenmeye yanaşmadılar ve ondan korktular da insan yüklendi onu. O gerçekten çok zalim, çok cahil bulunuyor.*”<sup>39</sup> İşte insanlar cehaletten, peygamberler vasıtasıyla kurtulmuşlardır. Peygamberlerin kurtarmış olduğu insanlığı, düşünmeye/tefekfüre/akletmeye ve puta tapmamaya, Allah’a ortak koşmamaya sevk ederek yapmışlardır.<sup>40</sup> Tabiat olayları

<sup>33</sup> İbrahim Canan, **Peygamberimizin Okuma-Yazma Seferberliği ve Öğretim Siyaseti**, İstanbul 1984, s.34.

<sup>34</sup> Hakka, 69/44-47.

<sup>35</sup> Bakara, 2/30.

<sup>36</sup> Tin, 95/4.

<sup>37</sup> Muhammed İbn İshak, **Siyer (Peygamber Tarihi)**, çev: Sezai Özel, Akabe Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1991, s. 200; Hüseyin Algül, **İslam Tarihi**, İstanbul 1986, c. II. s.181.

<sup>38</sup> Şaban Öz, **Kur’an’ın Peygamberi**, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017, s.84-90.

<sup>39</sup> Ahzab, 33/72;Haşr, 59/21.

<sup>40</sup> Kamer 54/17 “*Kur’anı öğüt almak için kolaylaştırdık. Düşünüp öğüt alan yok mu?*”; Zuhuruf, 43/2-4 “*Akil edesiniz diye Kur’an-ı Arapça okunan bir Kitap kıldık. Şüphesiz o, bizim katımızda ana kitapta mevcut, yüce ve hikmet dolu bir kitaptır.*”; Hud, 11 /51 “*Ey kavimim, buna karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Ücretim beni yaratana aittir. Akil etmez misiniz?*”; Nahl, 16/12 “*Geceyi gündüzü, Güneş’i, Ay’ı sizin istifadenize vermiştir. Yıldızlar da Onun emrine boyun eğmiştir. Bunlarda, akıl edenler için dersler vardır.*”; Enbiya, 21/ 66-67 “*İbrahim: “Allah’ı bırakıp da, size hiçbir fayda ve zarar veremeyen putlara niçin taparsınız? Size de, tapıklarınıza da yazıklar olsun! Akil etmiyor musunuz?” dedi.*”; Kasas, 28/60 “*Size verilen şeyler, dünya hayatının geçim vasıtası ve süsüdür. Allah katında olanlar ise, daha iyi ve devamlıdır. Akil etmez misiniz?*”

karşısında aciz kalan bazı insanlar bunları başka şeylere yorumlamışlardır. Hâlbuki “*şimşegin çakması, yağmurun yağması, güneşin doğması, gecenin gündüze yerini terk etmesi, gündüzün de geceye yerini devretmesi gibi nice gördüğümüz âlemdaki olayların hakikati ile gözümüzle idrak edemediğimiz atom ve diğer âleme ait hakikatleri, insanoğlu hep peygamberlerin ilme teşvikiyle keşfetme/doğruyu bulma yoluna gitmiştir.*”<sup>41</sup>

Buradan hareketle tarihte birçok ünlü İslam ve Batı âlimleri çeşitli alanlarda bu keşifleri yapmışlardır. Bu keşifler onları Allah’a daha da yaklaştırmıştır. Fakat buna rağmen ilimdeki gelişmeler bazı insanların asıl gayelerinden uzaklaşmalarına da yol açmıştır. Gayelerinden uzaklaşan Nemrut, Firavun ve bir Karun olmalarını ortaya çıkarmıştır ki bugünde aynı şekilde devam etmektedir. İşte Resulullah’ın mücadelesi bir noktada bunlarla da olmuştur. Yani bu mücadele insanları “esfel-i safilîn” (yaratılmışların en aşağısı) derekesinden kurtarıp eşref-i mahlûkat (yaratılmışların en değerlisi) makamına yükseltmek için olmuştur.<sup>42</sup>

Peygamberlerin yaptığı bu ilahi çağrı insanların gönül dünyalarında yer bulmuştur. Peygamberlerin davetinin insanlık tarihini belirleyen bir güç ve etkiye sahip oluşunun fitrat dışında açık ve rasyonel bir izahı da yoktur. Bu zamana kadar nice usta hatipler, akıl ve mantık alanında mahir insanlar gelip geçmiştir. Ama sadece peygamberlerin daveti bu denli yankı ve kabul bulmuştur. Çünkü onların daveti ruhlarımızın yaratılışında devraldığımız, içimize sinmiş olan o ahitleri ve kaynağı bizlere hatırlatmıştır. Bu hatırlatmalar, aslında din ve ahlak anlayışımız bizim özümüzde fitrat olarak bulunmaktadır. Ama “*Bu dünya hayatı, bir eğlence ve oyundan ibarettir. Gerçekten son yurt, işte öz hayat odur. Keşke bilselerdi*”<sup>43</sup> mesajıyla bizlerin unuttuğunu hatırlatmaktadır. Peygamberler unutmuş olduğumuz ahiret hayatını bizlere tekrar hatırlatmıştır. Hatırlattığı için de biz, Kur’an’ın tabiriyle peygamberi; “*Kendilerine kitap verdiklerimiz, Peygamberi kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Kendilerini ziyan edenler var ya, işte onlar inanmazlar*”<sup>44</sup> buyurmaktadır. Görüldüğü üzere tıpkı annelerini babalarını tanıyan gibi Hz. Muhammed’i tanıyan cahiliye Arap toplumu, nedense peygamberin getirmiş olduğu bu ilahi sese ve davete kulak vermemişlerdir.

Şayet Araplar akıllarını ve vicdanlarını kullanarak Peygamber’in davetine kulak vermiş olsalardı O’nu yurdundan çıkarmazlardı. Bunun için de hem akıl-din, hem vahiy-sünnet beraberliği altında O’nun felsefesini kabul ederlerdi. Bu sebeplerden dolayı İslam dinini ve Hz. Peygamber’in eğitim-öğretim metodunu daha iyi anlardı. Hâlbuki Hz. Muhammed (s.a.s)’in getirmiş olduğu eğitim ve öğretim metodunda kullandığı yöntem akıl ve vahiy uygulamasıdır. Uygulamış olduğu bu metotla amacı cahiliye Araplarını ve tüm insanlığı bataklıktan kurtarmaya yöneliktir.<sup>45</sup> Bu tebliği, çabası 23 yıl gibi kısa bir zaman içerisinde kendini göstermiştir.

Hz. Peygamber, Mekkelileri İslam’a davet etmeye başlayınca, O’nu tanıyan ve inananlara gizli bir şekilde kendisinin peygamber olduğunu haber vermiştir. Bu daveti ulaştırırken tedbir olarak O’na iman edenlere, gizlice ibadet etmelerini, namaz kılmalarını ve Kur’an’ı gizli bir şekilde okumalarını tavsiye etmiştir. Buna ilave olarak daveti sadece kendisine güvenilenlere, teklifi kabul etmese bile sır olarak saklamasını bilenlere yapmıştır. Bunun bu şekilde olması Hz.

<sup>41</sup> Mu’minun, 23/80; Nur, 24/61; Furkan, 25/44-46; Ankebut, 29/35.

<sup>42</sup> Tin, 95/1-5

<sup>43</sup> Ankebut, 29/64

<sup>44</sup> Enam, 6/20; Bakara, 2/146.

<sup>45</sup> Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, Kuramer, İstanbul 2016, s. 19.

Muhammed'in ve iman edenlerin tehlikeden uzak olmaları için bir tedbirdir. Hz. Peygamber bu çağrılarını yaparken cahiliyenin bidat ve sapıklıklarından korkmaktaydı. Hatta bu davet metodunu, doğru yolu bulmak için arayış içinde olan insanları özellikle seçiyordu.<sup>46</sup> Bunlardan mesela ilk iman edenler arasında yer alan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman, Risalet öncesinde Rasulullah'ın arkadaşı idiler.<sup>47</sup> Hz. Ebu Bekir sadece kendisi iman etmekle de kalmamış, yakın dostlarına Müslüman olduğunu açıklamış, onları da İslâm'a girmeye, Allah'a ve O'nun elçisine iman etmeye çağırıştır. Nitekim o, Hz. Osman, Zübeyr b. Avvam, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebu Vakkas ve Talha b. Ubeydullah gibi insanları davet etmek suretiyle bunların da Müslüman olmalarına vesile olmuştur. Hz. Ebu Bekir, bu şahısları Hz. Muhammed'in huzuruna götürmüş onlar da İslâm'ı kabul edip iman etmişlerdir.<sup>48</sup> Hz. Peygamber Allah'tan aldığı "*En yakın akrabalarını uyar*"<sup>49</sup> emri üzerine açıkça İslâm'a davet etmeye yakın akrabalarından başlayarak tüm Kureyş kabilesine, daha sonra da diğer kabilelere tebliğde bulunmuştur. Mekke döneminde Hz. Muhammed'in bu çağrısını oldukça az sayıda insan kabul etmiş ve bu çağrıya uymayan cahiliye Arapları da çoğunlukta olmuştur.

Çağrıya uymayan cahiliye Araplarının çoğu Hz. Peygamber'in getirdiği dini işlerine gelmediği için yalanlamışlar, ama O'nu yalanlayamamışlardır. Bu hususta İslâm'ın meşhur baş düşmanı Ebu Cehil'in iki itirafını nakletmek yeterlidir. Ebu Cehil bir defasında O'na şöyle demişti: "Ey Muhammed! Biz seni yalanlamıyoruz; çünkü sen bize göre doğru bir kimsesin. Ama biz senin getirdiklerini yalanlıyoruz." İşte onun bu konuşmasından sonra aşağıdaki ayet nazil olmuştur.<sup>50</sup> "*Onların dediklerinin hakikaten seni üzmemekte olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar fakat bu zalimler bile bile Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorlar. Senden önce de birçok elçi yalanlandı. Kendilerine yardımımız gelene kadar yalanlanmaya ve incitilmeye katlandılar. Allah'ın sözlerini değiştirecek kimse yoktur. Bu elçilerin haberi sana da gelmiştir.*"<sup>51</sup>

Bu ayet-i kerimenin nüzul sebebi olarak aktarılan rivayetlerin bir diğeri ise şöyledir: Ahnes b. Şureyk yalnız oldukları bir zamanda, Ebu Cehil'e hitaben, "Ya Ebu'l Hakem, şurada senden ve benden başka kimse yok. Doğru söyle, Muhammed bu peygamberlik davasında sadık mıdır, yalancı mıdır?" diye sordu. Bu soruya Ebu Cehil'in cevabı çok açıktır: "Vallahi Muhammed sadıktır, doğrudur. O, hayatında hiç yalan söylememiştir." Ebu Cehil'in bu sözü üzerine o adam: "Sizi, O'na uymaktan alıkoyan şey nedir?" diye sordu. Bunun üzerine Ebu Cehil, o adama: "şimdiye kadar biz ve Haşim oğulları şan ve şeref hususunda yarışır ve mal çokluğu ile övülmede de çekişip dururuz. Onlar hacılara yemek yedirdiklerinde, biz de yedirdik. Onlar hacılara su dağıttıklarında, biz de su dağıttık. Onlar Kâbe'nin perdedarlığını üstlendiler, biz de üstlendik. Onlar insanlara bir şeyler verdiler ve iyilik ettiler, biz de verdik ve iyilik ettik.

<sup>46</sup> Hasan İbrahim Hasan, **Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi**, mütc: İ. Yiğit-S. Gümüş, c. I, İstanbul 1991, s. 102-106.

<sup>47</sup> Ahmed Zeynî Dahlân, **es- Sîratü'n- Nebeviye ve'l Âsâru'l- Muhammediye**, c. I, Beyrut, trs., s. 93-94.

<sup>48</sup> İbn Hişam, **Siret-i İbn-i Hişam**, terc: Hasan Ege, Kahraman Yayınları, c.I, İstanbul 1994, s. 331-332; Taberî, Ebi Ca'fer Muhammed b. Cerir, **Tarih Taberi Tarih-i Ümem vel-Mülük**, tahk: Muhammed Ebul Fazıl İbrahim, c. II, Beyrut-Lübnan 1967, s.315-318.

<sup>49</sup> Şuarâ, 26/214.

<sup>50</sup> Ebu'l A'la Mevdûdî, **Tefhimü'l-Kur'an**, çev: Yusuf Karaca-Nazife Şişman, c. I, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s.154.

<sup>51</sup> En'am, 6/33.

Develer üzerinde, karşılıklı diz çöküp yarış atları gibi yarıştık durduk. Daha sonra onlar bize, “Bizden (kendisine gökten vahiy gelen) bir Peygamber gönderildi” dediler. Biz onlara nereden bir Peygamber getirelim? Allah’a yemin ederim ki, bundan dolayı biz ona asla inanmayız ve tabi olmayız” cevabını verdi.<sup>52</sup> Kureyş reislerinden olup ona muhalefetin bir başka cephesini oluşturan Ebu Süfyan’ı, ticaret gayesiyle memleketinde bulunduğu Rum Meliki Hirakl’in “Hayatında hiç yalan söylediğini duydunuz mu?” sorusuna “Hayır, onu hiç birimiz yalan söylerken duymadık.”<sup>53</sup> şeklinde cevap vermeye zorlayan da Hz. Peygamber’in doğruluk hususunda çevresi üzerinde sağladığı mutlak itimattır. Mekkeliler, kendisine kıymetli eşyalarını teslim ederlerdi. Hz. Muhammed, bu emanetlere asla ihanet etmez ve sahiplerine sağlam bir şekilde iade ederdi. O, emanetlere en zor anında bile hainlik yapmamıştır. Bilindiği üzere Medine’ye hicret edeceği gece müşrikler, öldürmek maksadıyla onun evini kuşatmışlardı. Evini terk etmeden önce, yanında bulunan emanetleri Hz. Ali’ye teslim etmiş ertesi gün sahiplerine vermesini istemiştir.<sup>54</sup>

Burada dikkat çekici husus, Hz. Muhammed’in Hz. Ali’ye teslim ettiği bu malların tamamı müşriklere ait olmasıdır. Çünkü o sırada Müslümanlar Medine’ye hicret etmişlerdi. Mekke’de sadece birkaç Müslüman kalmıştı. İşte bu davranış bile Hz. Muhammed’in son derece güvenilir bir insan oluşunun delilidir. O en hassas zamanlarda dahi kesinlikle emanete ihanet etmemiştir.<sup>55</sup>

Hz. Peygamber, gençlik yıllarından beri tacir olan amcası Ebu Tâlib’e ticarî hayatında yardımcı olmuş, amcasının yaşlandığı yıllarda, kendisi de bazı ticarî girişimlerde bulunmuştur. Kaynaklarımızdan onun Mahzum kabilesinden Sâib b. Abdullah adında bir Mekke’li ile ticari ortaklık yaptıklarını öğrenmekteyiz. Nitekim Sâib, Mekke’nin fethinde Hz. Peygamber’in huzuruna getirildiğinde, onun çok iyi bir ortak olduğunu, aralarında herhangi bir problem ve husumet yaşanmadığını itiraf etmiştir.<sup>56</sup>

Hz. Peygamber hicretten sonrada Medine’deki Yahudi/Hristiyan ve putperest toplumu da bu vasıflarıyla etkilemiştir. Bu etkileşim Kur’an’da şu şekilde yerini bulmuştur; “*Sen onların dinlerine uymadıkça, Yahudi ve Hristiyanlar senden kesinlikle hoşnut olacak değildirler. De ki: “Şüphesiz doğru yol, Allah’ın (gösterdiği) yoludur.” Eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların heva (arzu ve tutku)larına uyacak olursan, senin için Allah’tan ne bir dost vardır, ne de bir yardımcı*”<sup>57</sup> ayetiyle Hz. Muhammed’i uyarmıştır. Hz. Peygamber’e bunlar haber verilmesine rağmen yine de bu toplumu güven ve itimat duygusuyla eğitmiş ve Medine’de de başarılı olmuştur.

Hz. Peygamber’in yirmi üç yıl gibi bir zaman zarfında insanlar arasında öyle bir kardeşlik tesis etmiştir ki, bu gerçeği batılilar dahi onaylamıştır. Hz. Muhammed’i şu sözlerle anlatmışlardır; Townsend, “*Muhammed, dünyada bir benzeri olmayan demokratik eşitliği gerçekleştirmiştir.*

<sup>52</sup> Bedrettin Çetiner, **Esbab- ı Nüzul**, c. I, İstanbul 2003, s. 360

<sup>53</sup> Buhârî, Bed’u’l-Vahy, 6.

<sup>54</sup> İbn Hişam, II/143-148; İbnü’l Esîr, **el- Kamil Fi’t Tarih Tercümesi**, çev: M. Beşir Eryarsoy, c.II, İstanbul1991, s.103-108.

<sup>55</sup> İbn Sa’d, Ebu Abdillâh Muhammed, (230-844)**Tabakatü’l Kübra**, c. I, Beyrut 1985, s. 224-229.

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh, (281/855), **Müsned**, c.I-V, Beyrut trs., III/425; Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as (275/888),**Sünen**, İstanbul 1981, Edeb 20; İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid Mace el-Kazvini (273/887), **Sünen**, tahk: Muhammed Fuad Abdulkaki, c. I-II, Kahire 1953,Ticarât 63

<sup>57</sup> Bakara, 2/120



*Muhammed, zulmü ve savaşları önlemede ellerinden hiçbir şey gelmeyen Avrupa'daki hürriyet öğretilerinin sahibi modern reformculardan çok çok daha mükemmel bir eğitici'dir.*” demiştir. Buna ilave olarak George Bush da “*Tarihte hiçbir devrim, medeniyet dünyasında Muhammedilik kadar değişikliğe sebep olamamıştır.*” sözünü itiraf etmiştir. Ancak Peygamberimiz hakkında olumsuz şeyler de söylenmiştir. Robert L. Fulick, Jr. ise fikirlerini şöyle açıklamaktadır: “*Muhammed! İnsanlığı daha mutlu ve hür bir dünyaya kavuşturan, gerçek bir eğitici büyük bir önderdir. Şurası inkâr edilemez ki, erişilmez temposuyla gerçek bir devrim yapan İslam kültürünün gelişmesini Hz. Muhammed'in kurduğu mükemmel sistem sağlamıştır.*<sup>58</sup> O'nun gelmiş geçmiş en büyük eğitici ve insan ahlakını yükselten en büyük bir rehber olduğunu ancak zavallı ve dar kafalılar inkâr edebilir.<sup>59</sup> Bu inkârlarına karşılık Kur'an; “*Andolsun, kendilerine kitap verilenlere her ayeti (delil) getirsen, yine onlar senin kiblene uymaz; sen de onların kiblelerine uyacak değilsin. Onlardan bir kısmı, bir kısmının kiblesine (bile) uymaz. Andolsun, eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların heva (istek ve tutku)larına uyacak olursan, o zaman gerçekten zalimlerden olursun*”<sup>60</sup> buyurarak Hz. Peygamberi de uyarmıştır.

Hz. Muhammed (s.a.s)'in Arabistan yarımadasında yaktığı bu ateş, önce içinde bulunduğu topluluğu sonra da zamanla tüm insanlığı saracak seviyelere ulaşmıştır. Ümmi bir kişinin çıkıp, insanlığın en büyük eğitici olması inanılması güç ve hayret verici bir olgudur. Öyle ki Hz. Muhammed, puta tapan toplumdan dünyaya hükmeden âlimler ve düşünürler yetiştirmiştir. İnsanlar arasındaki sınıf farklılıklarını kaldırarak yerine eşitlik fikrini koymuş, bir birine düşman olanları Ensar ve Muhaciri birbirine dost/arkadaş etmiştir. Bütün insanlığa getirdiği mesajda öğrenmenin ve bilginin değerini anlatmıştır. Kalem ile insanın işlediği amellerin kaydedilmekte olduğunu, herkesin işlediğinin karşılığını ahirette alacağını, hiçbir şeyin karşılıksız kalmayacağını belirterek psikolojik yönden insanlığı rahatlatmış ve sosyolojik olarak da toplumsal bir düzen sağlamıştır.<sup>61</sup>

Bu dönemde Hz. Muhammed'in cehalete/şirke/putperestliğe karşı açmış olduğu savaşı nasıl kazandığını da ortaya koymak istemiştir. Bunu yaparken de O'nun Kur'an eksenli eğitim-öğretim metotlarını nasıl kullandığını, bu metotlardan kendine has prensipleri nasıl edindiğini aktarmaya gayret gösterilmiştir. Zira bu prensiplerle Hz Muhammed (s.a.s) mutluluk asrı denilen Asr-ı Saadete cahiliye Araplarını ve tüm insanlığı nasıl ulaştırdığını göstermiştir.<sup>62</sup>

Hz. Muhammed (s.a.s) peygamberler silsilesinin sonuncusudur. Zira O'ndan sonra bir peygamber de gelmeyecektir. “*Muhammed, sizin erkeklerinizden hiç birinin babası değildir. Ancak o Allah'ın Resûlü ve Hatemu'l-Enbiyadır. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.*”<sup>63</sup> Buna göre tebliğ ve irşad vazifesini yapacak olanlar da Peygamber'in deyimiyile kendisinin varisleri olan âlimler olacaktır. İşte bu âlimlerin yapacakları vazifede başarılı olabilmeleri için, kısaca bu

<sup>58</sup> [http://rize.egitimbirsene.org.tr/manset/1808/peygamber-efendimizin-egitim-metodu,\(22.09.2017\)](http://rize.egitimbirsene.org.tr/manset/1808/peygamber-efendimizin-egitim-metodu,(22.09.2017))

<sup>59</sup> Afzalur Rahman, “*Hz. Muhammed*”, *Sırt Ansiklopedisi*, İstanbul 1996. s.152.

<sup>60</sup> Bakara, 2/145.

<sup>61</sup> Meryem, 19/68-72;En'am, 6/120 “*Günahın açığını da bırakın, gizlisini de. Günah kazananlar yapıp ettiklerinin karşılığını yakında göreceklerdir.*”

<sup>62</sup> Geniş bilgi için bkn: Abdulfettah Ebu Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (s.a.s) ve Öğretim Metodları*, çev: Enbiya Yıldırım, OTTO, Ankara 2017.

<sup>63</sup> Ahzab, 33/40

çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız eğitim ve öğretim metotlarını iyi bilmeleri/örnek almaları gerekmektedir.<sup>64</sup>

## 2. Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in Eğitim-Öğretim Metotları

### 1. Kur'an'ın Metodu

İslâm'ın asıl gayesi insanı mükemmelliğe ulaştırmaktır. Bunu da Kur'an vasıtasıyla gerçekleştirir. Çünkü Kur'an insan hayatını organize eden hususları kapsamaktadır. Kur'an'ın eğitim-öğretim metotları bütünüyle insan fitratına ve insan şahsiyetine uygundur. Metotlar, insan yapısına göre konmuştur. O Kur'an, insan davranışlarını idare eden merkezleri eğitmekle işe başlar. Meselâ kalbin terbiye ve ıslahı büyük önem taşır. Zira davranışlar kalbe göre şekillenir. O halde kalp terbiyesinin insan huzuruna etkisi büyüktür. Bunun yanında insan aklına da önem verilir. Kalp ve aklın birlikte hareket etmesine ve uyumuna dikkat edilmelidir.<sup>65</sup>

İnsan gözüyle gördükleri üzerinde tefekkür etmesi istenir. Ondandır Allah'ın varlığını kabullenmeleri ve O'nun büyüklüğü karşısında insanın acziyetini idrak etmesi istenir. İman esaslarına da itikat temin edildikten sonra, ibadet şekillerinin öğretisiyle de insanlar, hem kalben hem de fiilen olgunlaştırılır. Böylece iç ve dış bütünlüğü sağlanmış toplumsal huzura da kavuşmuş olur. Bütün bu gayeleri gerçekleştirmek için Hz. Muhammed (s.a.s) Kur'an'ın aşağıda sıralanan metotlarını kullanmıştır. Kullanmış olduğu bu eğitim ve öğretim metoduyla putperest bir toplumdandır dünyayı aydınlatacak yıldızlar yetiştirmiştir. Bu yıldızlar için Kur'an "...Biz ona inandık, tümü Rabbimizin katındandır" derler. Temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp-düşünmez"<sup>66</sup> buyurmaktadır.

#### a. Tedricilik Metodu

Örneğin içki üç merhalede yasaklanmıştır. Çünkü toplumun alışık olduğu durumları bir anda terk etmeleri zor olmuştur.<sup>67</sup>Günümüzde de aynı alışkanlıkları bir türlü terk etmediğimiz görülmektedir.

#### b. Soru-Cevap Metodu

Bu metotla Yüce Allah, insanlara vermek istediği mesajı onların idrakine sunmuştur. Bunun için bazı ayetlerde önce soru sorulmuş ve peşinden cevabı verilmiştir.<sup>68</sup>

#### c. Örnek Edinme Metodu

İnsanlar hep kendilerine birer örnek ararlar. Çocuk, anne-babayı, öğrenci öğretmeni, çırak ustayı taklit etme lüzumu duyar. Müslümanlar da kendilerine Hz. Muhammed'i örnek alırlar. Kur'an'da bu hususa "*Allah Resulünde sizin için en güzel örnek vardır*"<sup>69</sup> mealindeki ayetle işaret edilmiştir.

#### d. İbret ve Öğütle Terbiye Metodu

<sup>64</sup> Geniş bilgi için bk; Şakir Gözütok, **Hız. Peygamber'in Mekke ve Medine Dönemindeki Hadislerinde Uyguladığı Eğitim Metotları, Buharî ve Müslim Örneği**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995; Celal Kırca, **Din Eğitiminde Telkin Metodu**, *Din Öğretimi Dergisi*, 1988, sayı: 16, s. 84-88.

<sup>65</sup> Zümer, 39/9;Fatr, 35/27-28;Nahl, 16/125.

<sup>66</sup> Ali İmran, 3/7.

<sup>67</sup> Maide, 5/90.

<sup>68</sup> Araf, 7/172.

<sup>69</sup> Ahzab, 21.

Allah İbret alınacak ders tabloları ve hallerini ise “*gerçekten peygamberlerin kıssalarında akıl sahipleri için büyük bir ibret vardır.*”<sup>70</sup> buyurarak bu hususa işaret etmiştir. Öğüt metodu ise, ibret alınacak iyi veya kötü hallerden misallerle muhataplara bir nasihattir.<sup>71</sup>

#### e. Kıssa ile Terbiye Metodu

Kur’an geçmiş kavimlerden bahsederek onlardan ders almamız gerektiğini bildirir. Bu sebeple Allah, Kur’an’da örneğin Hz. Yusuf, Ashab-ı Karye, Ashab-ı Medyen, Ashab-ı Fil, Ashab-ı Kehf, Semud ve Lut kavmine dair kıssalardan bahsederek insanların onlardan ders çıkarmalarını öğütlemektedir.<sup>72</sup>

#### f. Emr-i bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy-i 'ani'l-Münker Metodu

Bu metotla Kur’an iyiliği emreder ve kötülüklerden sakındırır. Bu hususa Kur’an’da şöyle işaret olunur: “*Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk bulunsun işte onlar kurtuluşa erenlerdir.*”<sup>73</sup> Aslında Kur’an’ın her bir ayeti bizler için birer eğitim-öğretim metodu ve hidayet kaynağıdır. Hz. Muhammed de eğitim ve öğretim metodunu O’ndan almıştır.<sup>74</sup> Bu metotları çok iyi bilen Hz. Muhammed, kendine has özelliklerle cahiliye Arapları üzerinde bu metotları uygulamış ve onları aşağıların en aşağısından, yaratılan mahlûkatın en güzeli yapmıştır.

### 2. Hz. Muhammed’in Eğitim-Öğretim Metodu

İslam’ın zuhurundan sonra gerçekleştirilen eğitim-öğretime baktığımızda, sadece okuma-yazma değil, aynı zamanda İslam’ın ve dolayısıyla Kur’an’ın bildirdiği esasların öğretilmesinin esas alındığını görürüz. Durum böyle olunca ilk olarak ilahi mesajı alan ve öğrenen Hz. Muhammed’in (s.a.s) dışında kalan hemen hemen herkesin eğitilip öğretilmeye muhtaç oldukları gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle yaş farkı gözetilmeksizin ilahi vahyin herkese öğretilmesi gerekiyordu. Bu da ilköğretim de belli bir yaş sınırının gözetilmediğini ortaya çıkarır. Buhari’deki bir rivayetten anlaşıldığı kadarıyla, ileri yaşlarına rağmen Ashabın, Resulullah zamanında eğitim ve öğretim için büyük bir gayret gösterdiklerini müşahade ediyoruz. Bu da o dönemde ilköğretim için belirli bir yaşın söz konusu olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>75</sup>

İlköğretimde takip edilen program ise, okuma-yazma öğretilen küttabların dışında, tamamen Kur’an ayetlerinin iniş seyrini takip ediyordu. Zira o gün için Kuran’ın bildirdiği hakikat ne ise, insanların öğrenmesi gereken gerçekler de onlardı. O halde bir önceki mevzuda da geçtiği üzere Resulullah’ın ilköğretim programının temelini, Kur’an’ın oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>76</sup> Dolayısıyla Hz. Muhammed’in (s.a.s) kullandığı bazı eğitim-öğretim metotları ve eğitim-öğretim esnasında dikkate aldığı bazı önemli prensiplere işaret etmekte fayda vardır. Böylece O’nun eğitim anlayışı ve metotları daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

#### a. Zaman Ayarlaması

<sup>70</sup> Yusuf, 111.

<sup>71</sup> Celâl Kırcı, “*Din Eğitiminde Telkin Metodu*”, *Din Öğretimi Dergisi*, 1988, sayı: 16, s. 84-88

<sup>72</sup> A’raf, 7/64-72; Hud, 11/50-60; Şuara, 26/123-140; Ahkaf, 46/21-26.

<sup>73</sup> Âli-imran, 104.

<sup>74</sup> Abdulfettah Ebu Gudde, s. 63

<sup>75</sup> Abdulfettah Ebu Gudde, s. 17 vd.

<sup>76</sup> Gözütok, s.169.

Eğitim-öğretimde zaman ayarlaması son derece önemlidir. Sunulacak hususların bir süre içinde kısa ve özlü bir şekilde söylenip bitirilmesi kadar, muhatapların dinlemeye istekli olup olmadığını da göz önünde bulundurmak gerekir. İşte Peygamber'imiz bu hususa çok iyi dikkat ederdi. Hadislerinin her birinin birer vecize niteliğinde olması da bunun delilidir. İbn Mesud bu konuda şöyle aktarmaktadır: “*Ashabı usanıp sıkılır düşüncesiyle Resül-i Ekrem bize her gün değil arada bir vaaz ve nasihat ederdi.*” Yine Resulullah “Bize her gün öğüt versen ne olur!” diye istekte bulunan sahabeye, haftada bir gün, sadece perşembe günleri vaaz ve nasihatte bulunurdu.<sup>77</sup>

#### **b. Tekrar Metodu**

Meselenin iyice kavranması için sözünü üçer defa tekrar ederdi. Bu tekrar esnasında kelimeler adeta ağızından sayılacak gibi telaffuz olunurdu. Bu hususla ilgili olarak Hz. Aişe “Resülüllah (s.a.s) sözlerini sizlerin yaptığı gibi çabuk çabuk, arka arkaya ulamazdı,” diyerek tekrar metodunun önemine vurgu yapmaktadır.<sup>78</sup>

#### **c. Kur'an'dan Cevap Verme Metodu**

Hz. Muhammed (s.a.s) her suale veya bilmediği suallere kesinlikle cevap vermez, sükût eder ve vahyi beklerdi. Vahiy geldikten sonra hemen sual sahibini bulur ve ilahi cevabı iletirdi. Bu husus aslında herkesin dikkat etmesi gerektiği gibi, bilhassa öğretmen ve din görevlisi olanların daha çok dikkat etmesi gerekir. Öğrencinin her sorusuna cevap vermeye çalışan öğretmen hata yapabilir. Ola ki bilmediği hususlar da sorulabilir. Böyle durumlarda “öğretmen bilmiyor.” demesinler diye, kınanmamak için hatalı cevap vermekten sakınmak gereklidir. Aksi takdirde insanları yanlış bilgiye sevk ederiz.<sup>79</sup>

#### **d. Kolayı Tercih Metodu**

Hz. Muhammed daima kolayı seçerdi. İnsanları zora sokacak uygulamalardan onları sakındırırdı. Zira Peygamber bu hususta, “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz”<sup>80</sup> hadisini söylemiştir. Bunda da “Allah sizin için kolaylık diler, güçlük dilemez.”<sup>81</sup> ayetinin uygulanaşı vardır.

#### **e. Ümit Vermek ve Yılmamak**

Peygamberimiz bu prensipleri takip ederken asla muhataplarını mahcup etmemiştir. Toplumda gördüğü bir olumsuz hareketi umuma hitap ederek düzeltme yoluna gitmiştir. “Bazılarına ne oluyor ki böyle yapıyorlar.” diyerek hata işleyeni rencide etmeden uyarmıştır. Ayrıca ümitsizliğe düşenleri Allah'ın rahmetinden ve dergâhından uzaklaşmamaya çağırmıştır.<sup>82</sup> Kendisi de bir tebliğci olarak Allah'ın adını insanlara anlatma adına ümitsiz olmamıştır. Hatta Ebu Cehil, Peygamber'imizin kendisini ısrarla İslam'a davetinden rahatsız olmuş ve “Tamam Ey Muhammed! İlahlarımızı kötülemekten ve bizimle uğraşmaktan vazgeçmeyecek misin? Şayet sen davayı tebliğ ettiğine bizi şahit tutmak istiyorsan, biz senin tebliğ ettiğine şahidiz.”

<sup>77</sup> Buhari, İlim, 11.

<sup>78</sup> Yusuf Şen, “Hz. Peygamberin Merhamet Eğitim Metodu”, Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt 6, Sayı I-II (2011), s. 18-26

<sup>79</sup> Geniş bilgi için bk; Ahmet Önkal, **Resulüllahın, İslama Davet Metodu**, Esrar Yayınları, 9. Baskı, Konya1994.

<sup>80</sup> İbrahim Canan, **Kütüb-i Sitte**, Akçağ Yayınları, c. IV, s.18.

<sup>81</sup> Bakara, 2/185.

<sup>82</sup> M. Yaşar Kandemir, **İslam Ahlakı**, İstanbul 1980. s.369.

demidir. İslam ilk tebliğ zamanlarında müşriklerin insafsız işkenceleri dahi onu ve ashabını bu yoldan alıkoyamamıştır.<sup>83</sup> Öyle ki Ebu Cehil her defasında Peygamber'imize saldırmaktan kendini alıkoyamamış, ama kabile taassubuyla da Hz. Muhammed'i korumuştur.<sup>84</sup>

#### f. Şefkat ve Merhamet

Allah'ın Rasulü Muhammed (s.a.s) herkese karşı sevgi ve merhamet dolu bir insan olmuştur. Arkadaşlarını çok sevmiş, düşmanlarına bile merhamet göstermiştir. Nitekim O, sevgi ve muhabbet sembolüdür. İnsanoğlu için yaşayan bir merhamet örneğidir. Kâinatın Yaratıcısı, O'nu âlemlere rahmet olsun diye göndermiştir.<sup>85</sup> Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed (s.a.s) kendisinden düşmanlarına beddua ve lanet, kin ve adaveti talep edenlere O, “rahmet ve merhamet peygamberi olarak gönderildim”<sup>86</sup> buyurmuştur. Taiflileri İslam'a davet için gittiğinde de taşlanmış, fakat onların helakini Allah'tan istememiş ve onların içinde Allah'ı bilecek bir kişinin dahi olsa çıkabileceği beklentisiyle meseleyi Allah'a havale etmiştir.<sup>87</sup> Hatta savaşın en çetin anlarında bile “Allah'ım, kavmim bana inanmıyor, sen onlara hidayet nasip et.” diye dua etmiştir.

#### g. Tevazu

Hz. Muhammed çok mütevazı, halk arasında yaşayan bir insan olmuştur. Hz. Ali'den gelen bir rivayette o “ hükümdar bir peygamber” ile “kul bir peygamber” olma arasında Allah'ın isteği ile serbest bırakılmış ve kul bir peygamber olmayı seçmiştir.<sup>88</sup> Resulüllah Kur'an'da geçen metotları aynen kullanmıştır. Şüphesiz ki O'nun ahlakı Kur'an ahlakıdır ve O, Kuran'ın canlı bir temsilcisi olmuştur. Onun kullandığı eğitim-öğretim metotları sayılamayacak kadar çoktur. O, duruma göre birden fazla metot kullanmıştır.

#### h. Tedricilik Metodu

Bilgilerin hepsini bir anda muhataba verilmesi onları bıktırabilir. Bundan dolayı Peygamber'imiz ilahi vahyin iyi kavranabilmesi ve hayata tatbik edilebilmesi için bu tedrici metodu kullanmıştır. Ashap da gelen ilahi vahyin bir kısmını hayatlarına iyice sindirmiş ve sonra diğerlerine geçmiştir.<sup>89</sup> Demek oluyor ki Kur'an'ın parça parça ve zaman zaman inişinin sebebi, onu insanların kalplerine daha rahat yerleştirmek ve içlerine iyice sindirmek içindir. Ayetler nazil oldukça Sahabe onları hem ezberliyor, hem de anlamları üzerinde derinlemesine düşünüyorlardı. Aynı zamanda onların hükümlerini bir bir tatbik etmeğe çalışıyorlardı. Eğer ayetler bütün halinde inmiş olsalardı, hem anlaşılması, hem de uygulanması güçleşmiş olurdu. Böylece Kur'an'ın parça parça ve zaman zaman inmesiyle her iki alanda da büyük kolaylık sağlanmış olmaktadır.<sup>90</sup>

#### ı. Soru-Cevap Metodu

<sup>83</sup> Ahmet Önkal, **Resulüllah'ın İslam'a Davet Metodu**, Konya 1993,s.324.

<sup>84</sup> İbn Hişam, c.I. s.397.

<sup>85</sup> Enbiya, 21/107

<sup>86</sup> Müslim, Birr, 87.

<sup>87</sup> Muhammed Ebu Zehra, **Son Peygamber Hz. Muhammed**, türk: Mehmet Keskin, Birleşik Yayıncılık, c. II, İstanbul 1993, s.227-237.

<sup>88</sup> Buhari, İlim 37.

<sup>89</sup> İsrâ, 17/106; “Onu bir Kur'an olarak ayet ayet ayırdık ki, onu insanlara dura dura okuyasın ve onu biz gerektiğçe indirdik”.

<sup>90</sup> Şevki Saka, **Kur'an-ı Kerim'in Davet Metodu**, İstanbul, 1991,s.166-167; Abdullah Özbek, **Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed**, Esra Yayınları, İstanbul 1994, s. 180-187.

Resülullah bazen ashabına kendisine soru sormalarını istemiştir. Meşhur “ih̄san” hadisi de Cebrail’in (a.s) asıaptan birinin suretine girerek Resulullah’a birtakım şeyler sorması ve de cevabını alıp; doğru söyledin diyerek tasdik etmesiyle ortaya çıkmış bir hadistir.<sup>91</sup> Bazen de Resulullah önce kendi sormuş, sonra yine hemen kendi cevaplandırmıştır. Beş vakit namaz ve abdestin faydasını anlattığı hadis<sup>92</sup> bu metoda örnektir.

### **i. Tekrar Metodu**

Bu metotla Peygamberimiz bazen bir meseleyi veya cümleyi veya kelimeyi üç kez tekrarlamıştır. Böylece meseleye dikkatleri çekmiştir. Mesela anne-babasına kötülük edenlerin bu davranışlarının yanlış olduğunu bildirmek için “onların burnu sürtünsün” lafını üç kez tekrarlamıştır. Yine bu meseleyle alakalı olarak Ebu Hureyre’den gelen bir rivayete göre: “mescide bir adam girdi, Resulullah da mescidin bir kenarında oturuyordu. Adam namaz kıldı ve Resulün yanına gelerek O’na, selam verdi. Selamını alan Hz. Peygamber “Git namazını yeniden kıl, çünkü sen namaz kılmadın” buyurdu. Adam gitti. Namazını yeniden kıldı, geldi ve selam verdi. Hz. Peygamber selamını aldı ve yine “Git namazını tekrarla.” buyurdu. Daha sonra adam: “Ey Allah’ın elçisi! Bana öğret. Ben ancak bu kadar biliyorum.” dedi. Peygamber Efendimiz bunun üzerine şöyle buyurdular: “Namaza kalktığın zaman önce abdest al. Sonra kıbleye dön. Tekbir getir. Sonra Kur’an’dan bildiğin kadarı ile sana kolay geleni oku. Rükûa eğil; sonra iyice doğrul. Sonra secdeye git. Daha sonra secdeden başını kaldır ve otur. İşte bütün namazlarını böyle kıl.”<sup>93</sup> Böylece O, ashaba namazın nasıl kılınacağını mükemmel bir tarzda öğretmiştir.

### **j. Kıssa Metodu**

Bu metotla Resulullah Kur’an’daki kıssaları daha da geniş bir üslupla anlatmıştır. Öncekilerin akıbetlerine düşmemek için Resulallah ashabını uyarmıştır. Geçmiş kavimlerden haber verirken onların nasıl yaşadıklarını nasıl helak oldukları hakkında önemli bilgileri Kur’an’dan haber vermiştir. Nitekim Hz. Nuh (as), 950 senelik mücadelesinde,<sup>94</sup> gece-gündüz demeden ve müşriklerin bütün olumsuz tavır ve saldırılarına rağmen bıkmadan, usanmadan ve uzlaşmadan davet mücadelesini tavizsiz ve uzlaşmasız bir şekilde devam ettirmiştir. Hz. Nuh’un çok uzun denebilecek bu tevhid mücadelesinde, kendisine iman edenlerin sayısının çok az olmasına<sup>95</sup> aldırmandan, ilahi mesajı, eğmeden, bükmeden insanlara tebliğ etmekten geri kalmamıştır. Üstelik bu iman etmeyenlerin arasında öz oğlu<sup>96</sup> ve karısı<sup>97</sup> da bulunmaktadır. Bu gibi kıssaları çoğaltmak mümkündür.

### **k. İkna Metodu**

Hz. Peygamber döneminde yaşanan bireysel veya toplumsal problemlerin, günümüzde de çok d aha farklı şekillerde meydana gelmektedir. Bir konuyu muhatabın anlayabileceği bir tarzda yaklaşarak onu ikna etmek, yaptığı hareketin çirkin olduğunu anlatabilmek önemlidir. İkna

<sup>91</sup> Buhari, , Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870) **Sahihu’l Buhari**, c. I-VIII, İstanbul 1981, Mevakitu’s-Salah 6.

<sup>92</sup>Müslim, Ebü’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac (261/875), **el-Camiu’s-Sahih**, tak: M. F. Abdalbaki, c. I-V, İstanbul 1955, Salah 45.

<sup>93</sup> Bayraktar, s.64-76.

<sup>94</sup> Ankebut, 29/14

<sup>95</sup> Hud, 11/41

<sup>96</sup> Hud, 11/42

<sup>97</sup> Tahrim, 66/10

metodu, özellikle kültür seviyesi düşük insanlara karmaşık meseleleri izah edebilmekte fayda sağlamaktadır.<sup>98</sup> Peygamber zamanında gerçekleşen şu olay bunu güzel bir şekilde açıklamaktadır. Bir gün gencin biri, toplum içinde Resulullah'a şehvetini yenemediğinden zina için izin istemiş. Oradakiler bu harekete öfkelenmesine rağmen Resulullah, gayet ağır başlı bir şekilde, gence "Sen annenin, kız kardeşinin, teyze veya halanın zina etmesini ister misin?" diye sormuş. Genç de "Hayır!" cevabını vermiştir. Resulullah (s.a.s) "O halde hiçbir kimse iffetine zarar gelmesini istemez." buyurmuştur. Bu tablo gencin kafasına yatmış ve ikna olmuştur. Böylece bir daha şehvet gencin aklına bile gelmemiştir.<sup>99</sup>

Hz. Peygamber'in, eğitim-öğretimle ilgili başvurduğu metotların sayısı artırılabilir.<sup>100</sup> Fakat biz, konuyu daha fazla uzatmamak için, bu kadarıyla yetindik. Zira Hz. Peygamber her durum ve zamanda en uygun bir metotla meselelere yaklaşarak insanlığa en güzel bir şekilde rehberlik yapmıştır. Pedagoji tarihçileri nice terbiyecinin ve eğitim sisteminin isimleriyle doludur. Çağlar değiştikçe insanı eğitmek konusundaki görüşler değişmiş, her devir için yeni ve modern kabul edilen fikirler, daha önceleri pedagojik olmamakla suçlanmıştır. Eğitim sistemi, yıllar geçtikçe çeşitli değişikliklere uğramıştır. Bu konuda 21. yüzyılda olmamıza rağmen eğitim ve öğretim sistemimiz hala bir istikrara kavuşmamıştır.

Bütün bunlara karşılık bir ahlak eğiticisi olarak Hz. Muhammed (s.a.s)'in ortaya koyduğu 15 asırlık bir ahlak eğitim ve öğretim sistemi vardır. Bütünüyle Hz. Muhammed (s.a.s)'in hayatında şekillenen bu sistemi diğerlerinden ayıran belli başlı özellikler vardır. Bu özellikler Hz. Peygamberin (s.a.s) eğitimde başarılı olmasına katkıda bulunmuştur. Zaten bu metotları da Resulullah (s.a.s) Kuran'dan almış ve uygulamıştır. Onun ahlakı da ilahi bir kaynaktan doğup beslenmiştir. Buna işaretleye Peygamber Efendimiz: "**Beni Rabbim terbiye etti; ne de güzel terbiye etti.**"<sup>101</sup> buyurmuştur. En başta Resulullah bu ahlakı en güzel bir şekilde yaşamış ve temsil etmiş, ashap da aynı yoldan gitmiştir. Oysaki eğitim adına ortaya atılanların çoğu, görüş ve teori olmaktan öteye geçememiştir.<sup>102</sup>

Ayrıca Peygamberimiz ashabını çok iyi tanıyor ve onların manevi hastalıklarının devasını da çok iyi tespit ederdi. Yani O'nun (s.a.s) için herkesi tanıyan iyi bir psikologdu diyebiliriz. Zira insanların bilgi, zekâ, kültür, karakter ve kabiliyet gibi yönleriyle aynı seviyede olduğu düşünülemez. Bu sebeple Hz. Muhammed (s.a.s) herkese yaratılışına uygun davranır ve cevap verirdi. Örneğin kendisine "En faziletli amel hangisidir." diye soran birine "Allah yolunda cihat" derken aynı soruyu soran birine de onun haline bakarak "ana-babaya iyilik etmendir." şeklinde cevap vermiştir. Bu tavır bilgilerin değiştirildiği anlamına gelmez. Zira bir ilkokul öğrencisi ile üniversitede okuyan birine -boş zaman- ile ilgili vereceğimiz bilgi farklılık arz etmektedir.<sup>103</sup>

Hz. Muhammed (s.a.s)'in eğitim ve öğretimdeki başarısını "**söylediklerini yaşayarak öğretme sistemini**"<sup>104</sup> kullanmasında aramalıdır. Bir terbiyeci olarak Hz. Peygamber, şüphesiz bu

<sup>98</sup> Mustafa Öztoprak, "Bireysel ve Toplumsal Meselerde Hz. Peygamber'in Problem Çözme Yöntemleri", **OMÜİFD.**, Sayı:37,Samsun 2014, ss.231-265

<sup>99</sup> Kandemir, s.373-400.

<sup>100</sup> Kandemir, s.401.

<sup>101</sup> Süyûtî, **el-Câmiu's-Sağîr**, c. I-II, Beyrut 1990, s.12.

<sup>102</sup> Bayraktar, s.80.

<sup>103</sup> Saif, 37/2.

<sup>104</sup> Geniş bilgi için bkn; Abdullah Özbek, **Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed**, Esra Yayınları, İstanbul 1994.

yönüyle diğer eğitimcilerden kesin hatlarla ayrılır. Zira efendimizin ahlak eğitim ve öğretim metodunu en iyi bir şekilde görmek için O'nun hayatını ve ahlakını bütün teferruatıyla inceleme zarureti vardır. Ancak bu suretle O'nun eğitim-öğretim amacı ve hedefi konusunda tam bir bilgi elde edilmiş olsun. “Kavmi onunla çekişip-tartışmaya girdi. Dedi ki: “O beni doğru yola erdirmişken, siz benimle Allah konusunda çekişip tartışmaya mı girişiyorsunuz? Sizin O'na şirk koştuklarınızdan ben korkmuyorum, ancak Allah'ın benim hakkımda bir şey dilemesi başka. Rabbim, ilim bakımından her şeyi kuşatmıştır. Yine de öğüt alıp düşünmeyecek misiniz?” ayeti o günün cahiliye toplumunun nasıl bir halde olduğunu göstermektedir. Hz. Muhammed (s.a.s), işte bu şekilde düşünen hayat tarzlarını değiştirmeyen karşı çıkan, inkâr eden ve putlara tapan bu toplumu dünyanın gelmiş geçmiş en mutlu toplumu haline getirmiştir.<sup>105</sup>

### Sonuç

Hz. Peygamber insanlara bir şey öğretirken en güzel, en yararlı, muhatabın gönlüne en çok etki edecek, anlayış kapasitesine en münasip, bilgiyi zihnine yerleştirecek ve meseleyi ona izah etmeye yardımcı olacak en uygun eğitim-öğretim metodunu seçmiştir.

Hadis kitaplarını dikkatlice tetkik eden kişi, Hz. Muhammed'in ashabıyla olan konuşmalarına değişik renkler kattığını görür. Nitekim O, bazen soru soran, bazen cevap veren, bazen verdiği cevaba başka şeyleri de ilave eden, bazen öğretmek istediği mesele için darb-ı mesel zikreden, bazen sözünü Allah'a yeminle söyleyen, bazen yüce bir hikmet sebebiyle soru soranı sorduğu şeyden başka bir şeye yönlendiren, bazen yazdırarak öğreten, bazen çizerek öğreten, bazen teşbihle öğreten, bazen açıklıkla cevap vererek öğreten, bazen cevabı kapalı olarak veren, bazen de cevabı işaretle öğreten bir insan olmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber bazen cevabını söylemek için şüphe edilen meseleyi zikretmiş, bazen öğreteceği hususu şaka ve bilmece yoluyla öğretmiştir. Bazen öğreteceği meseleden önce bir giriş hazırlamış, bazen birtakım şeyler arasında kıyaslamalarda bulunarak öğretmiştir. Keza bazen cevabı zikretmek için sebepleri sıralamış, bazen cevabını bildiği halde sınamak için ashabına soru sormuş, bazen birtakım sorular yönelterek doğru cevabı onlara buldurmuştur. Bazen de soruyu sormalarından önce bilgiyi onlara vermiştir. Kadınlar için özel meclisler tertip ederek ihtiyaçları olan hususları onlara öğretmiş, huzurunda bulunan çocuk ve küçüklerin durumunu gözeterik cevap vermiş, seviyelerine inerek anlayacakları şekilde aktarmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamberin kullandığı eğitim-öğretim metotları cahiliye Arapları üzerinde önemli bir etki sağlamıştır. Sağladığı bu metotlar Hz. Muhammed'in güzel yaşantısı ve büyük ahlakıyla onlara örneklik teşkil etmiştir.

Hz. Muhammed'in (s.a.s) cahiliye Araplarını eğitim-öğretim hususunda almış olduğu çeşitli tedbirler, metotlar ve ortaya koymuş olduğu faaliyetler kısa zamanda büyük neticeler vermiştir. Aynı yoldan giden Hulefâ-i Raşidîn ve onları takip edenler, Resulullah'ın bu tedbir ve faaliyetlerini geliştirerek müesseseleştirmişlerdir. Kısa bir sürede insanlık, Kur'an'ın rehberliği ve Peygamber'in öğretenliğiyle karanlıktan aydınlığa çıkarılmıştır.

Görüldüğü üzere ilk vahiy olan Oku! Emriyle Hz. Peygamber bir terbiyeci olarak vazifelenirilmiştir. O da insanlığın eğitim seviyelerini yükseltmek için gerekli tedbirleri ararak uygulamıştır. Fertlerin yetiştirilmesine önem vermiştir. Onlardan oluşacak huzurlu ve güçlü bir toplumun Asr-ı Saadet çağını oluşturmasını sağlamıştır. Bunu yaparken de özellikle

<sup>105</sup> Mü'minun, 23/82-85.



müesseseleşmenin başlangıcı olarak Ashabı Suffa'yı kurarak ortaya koymuştur. Zira onların durumu öğretmen öğrenci ilişkileri açısından önemli işaretlerle doludur.

Hz. Peygamberin başlatmış olduğu eğitim-öğretim seferberliğinin kısa sürede başarıya ulaşmasının temelinde yatan etken, bu işle uğraşanların manevî bir kazançla mükâfatlandırılacaklarının Allah ve Resulü tarafından bildirilmiş olmasıdır. Bu gibi teşvik edici unsurlar ashabın ilme daha fazla sarılmalarını sağlamıştır. Böylece az sayıdaki yetişkin ve ehil elemanla öğretimde Hz. Muhammed ciddi başarılar yakalamıştır. Bu başarının altında yatan en önemli etkenlerden biri Hz. Peygamber'in ilme ve ahlaka önem vermesidir. "İlim Çin'de de olsa onu alınız." emrini bu çalışmadan sonra şöyle anlamak mümkündür: Ya Resulallah! İlim Çin'e ve dünyanın her bölgesine ulaştıralım biz de bu eğitim-öğretim metotlarını uygulayalım mı? Sorusuna cevap verdiğimiz gün tüm İslam ülkeleri başarılı olacaktır.

Nasıl ki Hz. Peygamberin eğitim-öğretim faaliyetiyle eğilmeyen başları eğdiğini, cahiliye Araplarını birbirine nasıl dost/kardeş yaptıklarını ve bunları yaparken de çekmiş olduğu sıkıntılara göğüs gerdiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra kurduğu yeni devlet düzeninde yaptığı ilk iş Allah'ın emri doğrultusunda kabileler arası düşmanlıklara son vermek olmuştur. Medine'de Araplar arası bir barış toplumu meydana getirmiştir. Hz. Muhammed'in yirmi üç yıl gibi kısa bir zaman diliminde insanlığı eğitip-öğretip onlardan cihana örnek teşkil edecek bir toplumu nasıl ortaya çıkardığını göstermiştir.

### **Kaynakça**

- Algül, Hüseyin, İslâm Tarihi, Gonca Yayınları, İstanbul 1986.
- Berki, A. Hikmeti-Keskioğlu, O., Hz. Muhammed, DİB Yayınları, Ankara 1996.
- Bayraktar, Faruk, İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri, MÜ İFAV Yayınları, İstanbul 1984.
- Baktır, Mustafa, Ashab-ı Suffa, Timaş Yayınları, İstanbul 1990.
- Brockelman, Carl, İslam Ulusları ve Devletler Tarihi, (Çev: Neşet Çağatay), TTKB Yayınları Ankara 1992.
- Buhârî, Sahih-i Buhari, İstanbul 1979.
- Canan, İbrahim, Peygamberimizin Okuma-Yazma Seferberliği ve Siyaseti, Cihan Yayınları, İst. 1984.
- , Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte, Akçağ Yayınları, Ankara 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usulu, DİV Yayınları, Ankara 1993.
- Duman, M. Zeki, Kur'an ve Müslümanlar, Fecr Yayınları, Ankara 1997.
- Davutoğlu, Ahmet, Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali, Çile Yayınları, İstanbul 1989.
- Derzeze, İzzet, Asru'n-Nebi, (Çev:Mehmet Yaku), İstanbul 1989.
- Ebu Zehra, Muhammed, Son Peygamber Hz. Muhammed,(Çev:M. Keskin), İstanbul 1993.
- Fığlalı, E. Ruhi, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, Ankara 1986.

Gözütok, Şakir, Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine Dönemindeki Hadislerinde Uyguladığı Eğitim Metodları, Buharî ve Müslim Örneği, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya. 1995.

..... “Resulullah Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri,” Dini Araştırmalar Dergisi, (Eylül-Aralık 1998)

Hamidullah, Muhammet, İslam'a Giriş, (Çev:Kemal Kuşcu), Ankara 1965.

-----, İslam Peygamberi, (Çev:Salih Tuğ), İstanbul 1991.

-----, İslam Müesseselerine Giriş (Çev:İ. S. Sırma), İst. 1992.

Heyet, İslam Tarihi, Osmanlı Yayınları, İstanbul 1985.

-----, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İstanbul 1986.

Hizmetli, Sabri, İslam Tarihi, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara 1995.

İbn Hişam, es-siretu'n-Nebeviyye, (Çev: Hasan Ege), İstanbul 1994.

Kandemir, M. Yaşar, İslam Ahlakı, Nesil Yayınları, İstanbul 1980.

Karaman, Fikret, Hz. Muhammet'in Evrensel Tebliğ Metodu ve İman Aksiyonu, DİB Yay, Elazığ 1994.

Karaman, Hayrettin, İslam Hukuk Tarihi, Nesil Yayınları, İstanbul 1989.

Kapar, M. Ali, Hz. Peygamberin Müşriklerle Münasebetleri, Konya 1993.

Kazıcı, Ziya, İslam Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1996.

Kettanî, Abdül-Hayy, Hz. Peygamberin Yönetimi, (Çev: Ahmet Önkal), İstanbul 1990.

Koçyiğit, Talat, Hadis Tarihi, TDV Yayınları, Ankara 1997.

İbn Haldun, Mukaddime, (Çev: Z. Ka'diri Uyan), MEB Yayınları, İstanbul 1990.

Önkal, Ahmet, Resulullah'ın İslam'a Davet Metodu, Esra Yayınları, Konya 1993.

Rahman, Fazlur, Allah'ın Elçisi ve Mesajı, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

Rahman, Afzalur, “Hz. Muhammed” Sirat Ansiklopedisi, İstanbul 1997.

Sarıçam, İbrahim, “Hz. Peygamber, Gençlik ve Biz” Diyanet Dergisi (Nisan 1979).

Suruç, Salih, Peygamberimizin Hayatı, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1993.

Yazır, Elmalı Hamdi, Hak Din'i Kur'an Dili, Feza Yayıncılık, İstanbul 1993.

Yazır, M. Bedrettin, Kalem Güzeli, DİB Yayınları, Ankara 1981.

Yılmaz, İrfan, Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din, Feza yayınları, İstanbul 1998.

Yücel, İrfan, Peygamberimizin Hayatı, DİB Yayınları, Ankara 1996.