

E-ISSN:2757-606X

Theo Sophia

2023
SAYI 6
ISSUE

Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

E-ISSN: 2757-606X | June 2023, Issue 6

Owner and Chief Executive Officer

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ

Editor in Chief

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Associate Editors

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Doç. Dr. Selahattin AKTİ, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Doç. Dr. Muhammed BEDİRHAN, Istanbul Medeniyet University, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SÜRÜN, Yalova University, TURKEY

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA

Erciyes University, TURKEY

Prof. Dr. Hasan KAPLAN

Ibn Haldun University, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Yalova University, TURKEY

Prof. Dr. Necmettin ALKAN

Sakarya University, TURKEY

Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA

Justus-Liebig- Universität Giessen, GERMANY

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

Istanbul Medeniyet University, TURKEY

Doç. Dr. Mehmet Zahit TIRYAKI

Istanbul Medeniyet University, TURKEY

Doç. Dr. Nail OKUYUCU

Marmara University, TURKEY

Dr. Besmira LAHI

University of New York, Tirana, ALBANIA

Dr. Metin GÜVEN

Florida State University, USA

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah TAKIM

University of Innsbruck, AUSTRIA

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul University, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL

29 Mayıs University, TURKEY

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA

Erciyes University, TURKEY

Prof. Dr. Hasan KAPLAN

Ibn Haldun University, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Yalova University, TURKEY

Prof. Dr. Mürteza BEDİR

Istanbul University, TURKEY

Prof. Dr. Necmettin ALKAN

Sakarya University, TURKEY

Prof. Dr. Nimetullah AKIN

Çanakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Özcan TAŞCI

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Ramazan DEMİR

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Semih CEYHAN

Marmara University, TURKEY

Prof. Dr. Serdar KURNAZ

Humboldt-Universität zu Berlin, GERMANY

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

Bayburt University, TURKEY

Doç. Dr. Gülşan GÖCEN

Istanbul University, TURKEY

Dr. Öğt. Üye. Cumali KÖSEN

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Dr. Besmira LAHI

University of New York, Tirana, ALBANIA

Dr. Serdar ASLAN

Universität Erlangen-Nürnberg, GERMANY

Asistant Editor

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ

About Journal



Theosophia is an international peer-reviewed journal published electronically twice a year (June and December). Theosophia is an Open Access journal. Theosophia journal uses a double-blind review system where at least two people are reviewers. Reviewers names are kept confidential and not published. Articles are prepared in accordance with the ISNAD (in-sentence or footnote) citation system. This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Indexing&Abstracting

Index Copernicus, DRJI (Directory of Research Journals Indexing), SSRN (Social Science Research Network), OpenAire, Asos Index, idealonline, PhilArchive, BASE (Bielefeld Academic Search Engine), ISAM Theology Articles VT.

Corresponding Adress

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Baş Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17100 Merkez /ÇANAKKALE

Tel : 0286-2180018 (İçhat: 29025) E-Posta: kssevinc@gmail.com

Dergi e-posta: theosophiajournal@gmail.com

www.theosophiajournal.com

CONTENTS



ARTICLES

Aldatıcı Taklitçi Şiir Bağlamında Büyünün Mekanığı

The Mechanics of Sorcery in the Context of Deceptive-Imitative Poetry

İhsan GÜRSOY / 1-17

Dindarlığın Gösterişçi Tüketim, Savurgan Tüketim ve Dini Öncelikli Tüketim Davranışına Etkileri Üzerine Nicel Bir Araştırma

A Quantitative Study on the Effects of Religiosity on Conspicuous Consumption, Extravagant Consumption and Religious Priority Consumption Behavior

Hatice TEMİRRAK YÜZBAŞI & Ali AYTEN / 19-31

Mütevâtirin Tanımı ve Örnekleri Üzerine Bazı Tenkidler

The Some Criticisms on the Definition of Mutawâtir and on the It's Examples

Üzeyir DURMUŞ / 33-47

Ruh ve Beden İlişkisinin İnsan Sağlığı Üzerindeki Etkileri: Ebû Zeyd El-Belhî ve Ebû Bekir Er-Râzî Örneği

The Impact of the Relationship Between Soul and Body On Human Health: The Example of Abu Zayd Al-Balkhi and Abu Bakr Al-Rhazi

Özge AKGÜN & Selahattin AKTİ / 49-66

Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâkın Anlamı

The Meaning of Morality in Late Ottoman Thought

Yusuf İzzettin AKTAŞ / 67-89

Aldatıcı Taklitçi Şiir Bağlamında Büyünün Mekanığı*

İhsan GÜRİSOY**

Öz: İnsanların nasıl olup da cehaleti bilgiye yeğleyen sapkın bir tercihte bulduklarını soruşturduğumuzda, Platon'un insanların doğru zannı ancak iradeleri hilafına terk ettiklerini söylemesi bize yola çıkış için esaslı bir ipucu sağlar: İnsanın iradesi hilafına bir şeyden mahrum bırakılması ise ancak hırsızlık, zor kullanma ya da büyüyle mümkündür. Büyücülüğün kurbanları hazın baştan çıkarıcılığı ya da korkunun dehşetiyle kanaatlerini değiştirirler. Fakat burada da bahsedilen "büyü" gizemli bir etki değil, nefsin cihetleri arasında tesis edilen ahengin iştiha lehine bozulmasıdır. Alemde bulunan ölçü ve ahenk beşerî nefsin de aslî ilkeleridir ve ritim onların koruyucusu olarak nefse nakşedilmiştir. Ritmik konuşma "ilahî dilin" beşerî alemdeki yansımasıdır; kadim dönemin şairi ilahî kelamın tezahür ettiği "kutsal dilin" tercümanıdır. Şair ve şiir soysuzlaştığında ortaya çıkan şey ise adi bir kâhin ya da büyücüdür. Çünkü taklitçi şair ne bilgiye ne de sahil bir itikada sahiptir, hatta icra ettiği sanata dair sahici bir bilgisi yoktur. Onun bildiği sadece taklidin nasıl yapıldığı olduğundan, eserini kadim sanatların renkleriyle donatır. Nefsimizin ölçü ve hesabı gözetilen ciheti olan akli aldatarak uyuşturmak üzere sözlerini ritim, ölçü ve ahenk içinde söyler; nefsimizin doyumsuz, hesapsız, korkak cihetini teşvik ederken, buna karşı teyakkuzda olan hesaplama ve akletme cihetini, tam da onun aradığı şey olan ölçü ve hesaplılıkla, yani ritim ve nazımla oylar ve böylelikle onu felç eder. Böylece taklitçi şiir nefsimizi "ruhumuz bile duymadan" ifsat eder.

Anahtar Kelimeler: Büyü, Taklit, *Mimêsis*, Sahtelik, Şiir, Ritim, Ahenk.


The Mechanics of Sorcery in the Context of Deceptive-Imitative Poetry

Abstract: When we inquire as to how people could have a perverted preference for ignorance over knowledge, Plato's statement that people are deprived of true opinions only against their will provides us with an essential clue for starting out: Depriving a person of something against their will is only possible by theft, by spells of sorcery, or by force. Victims of sorcery alter their opinions under the spell of pleasure or are terrified by fear. However, the "sorcery" mentioned here is not a mysterious effect, but rather the deterioration of the harmony established between the three aspects of the soul in favor of appetite. The measure and harmony in the cosmos apply to the fundamental principles of the human soul, and rhythm is engraved on the soul as the protector of measure and harmony. Rhythmic speech is the reflection of "divine language" in the human world; the poet of the ancient period was the interpreter of the "sacred language" through which the divine word appeared. When the poet and the poetry both degenerate, the poet is reduced to nothing more than a common diviner or sorcerer. Since he knows nothing but how to imitate, he embellishes his work with colors from ancient arts. He speaks his words in rhythm, measure, and harmony in order to deceive reason, which is the aspect of our soul that is most prone to measurement and calculation. This is how the poet paralyzes it. Therefore, imitative poetry vitiates our soul "without even our souls hearing it".

Keywords: Sorcery, Imitation, Mimesis, Pseudoness, Poem, Rhythm, Harmony.

* Bu makale yazarın "Platon'un 'İmkânsız' Estetiği ve Sanat" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

** Dr., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, TÜRKİYE, gihangursoy@gmail.com,

 ORCID: 0000-0001-7585-9723

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Stanford Felsefe Ansiklopedisi'ndeki "Platon'un Estetiğı" maddesinin ikinci kısmını teşkil eden "Taklit" bahsinin "Kapanış değerlendirmesi" bölümünde Nickolas Pappas aldatıcı taklitçi şiirin insanlar üzerindeki etkisine temas edip geçer. Platon epistemolojisinin bir resmini sunan meşhur "bölünmüş çizgi" (*diagramma*) pasajında gölgeler ve yansımaların (*eikones*) kısmî cehalet kategorisine ait olduğunu¹ hatırlayan Pappas taklidin cehaletten daha "berbat" bir etki yarattığını söyler: "O sadece hiçbir şey öğretmemekle kalmaz, cehaletin bilgiye yeğlendiğı sapkın bir tercihi de doğurur". Bu haklı fakat eksik² tespitin ardından Pappas birbiriyle bağlantılı iki mühim soru sorar: "Daha az bilmeyi kim, neden seçer?" ve "Eğer *mimêsis* [taklit] nefsi zehirliyorsa, neden bu kadar çok insan onu yutuyor?"³ İkinci sorudan —yani taklitçi sanatın insan üzerindeki etkisinden— bağımsız olarak ele alındığında, birinci soru "insanın bilgiye dair arzusundaki sapma" olarak adlandırabileceğimiz aslı meseleyi soruşturur. Bilginin fazilet, cehaletin ise rezilet olduğunu söyleyen Sokrates'ten —ve onunla hemfikir olan hemen tüm geleneksel okullardan— insanın nasıl olup da cehaleti tercih ettiğine dair bir açıklama beklemek elbette okurun hakkıdır. Aslında bu tartışma sadece Platon düşüncesinin ya da genel anlamda felsefenin değil, temellerini Platon'un üç cihetli nefis (*psukhê*) anlayışından alan klasik ahlak teorilerinin de konusudur.

Biz bu mütevazı makalede belki doğrudan bu soruya yanıt vermesek de onu taklitçi sanatın etkisi bağlamında ele alacağız. Platon düşüncesinde taklidin yeri konusunda dahi mutabakatın bulunmadığı ana-akım Platon yorumculuğı külliyatında aldatıcı taklitçi şiirin nefis üzerindeki etkisine dair bir izah bulmayı beklemek muhal olduğundan, aşırı yorum eleştirisini de göze alarak, birbiriyle bağlantılı bu iki soruya özgün bir cevap vermeye çalışacağız. Fakat bu soruların cevaplanabilmesi için evveleminde hatırlanması gereken iki bahis daha bulunmaktadır: Birincisi, aldatıcı taklitçi sanat eserlerinin Platon epistemolojisindeki yeridir. Tabii olarak bu bahis sanatın tasnifini ve aldatıcı taklitçi sanatın onun içindeki yerinin gösterilmesini de ihtiva edecektir. İkinci bahis ise Platon düşüncesinde nefis anlayışıdır. Platon düşüncesinin bu iki önemli bahsini hatırlattıktan sonra, meseleyi bu iki bahsin ilişkisi bağlamında ele almayı deneyeceğiz.

1. Taklit

Devam eden satırlardaki Platon yorumlarında mutabık olmadığımız çokça fikir serdetse de Sörbom mutabık olduğumuz tarihsel bir bakışı hatırlatır: "Güzel sanatlar ebedî ve değişmez değildir, kültüre bağlıdır. Bu itibarla o farklı şekillerde üretilmiş, tanımlanmış ve açıklanmıştır. Antikitenin güzel sanatlar konsepti yoktu. On sekizinci yüzyıla kadar güzel sanatları maharet ya da bilim gibi

¹ Plato, *Republic*, çev. Paul Shorey (Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1969). Aksi gösterilmedikçe tüm *Politeia* alıntıları buradan yapılmıştır ve bundan sonra sadece *Politeia* olarak Stephanus numarasıyla atıf yapılacaktır. *Politeia* 509e-510a.

² Tespitteki eksiklik Platon'da taklidin topyekûn menfi bir kavram olarak ele alındığı şeklindeki meşhur yanılığdan, taklidin türlerinin ve onların bilgiyle ilişkisinin ana-akım yorumcular tarafından çoğunlukla ıskalanmasından kaynaklanır. Bu mesele aşağıda tafsil edilmeye çalışılacaktır.

³ Nickolas Pappas, "Plato's Aesthetics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017).

diğer insan faaliyetlerinden ve onların eserlerinden ayıran böyle bir kavram yoktu".⁴ Sörbom bugün bizim sanat eseri dediğimiz şeylerin —resim, heykel, şiir, müzik, dans ve tiyatronun— temel doğasını karakterize etmek istediklerinde, klasik dönem Yunanların çoğunun bunların —*mimêsis* adını verdikleri bir etkinliğin sonucu olarak— *mimêmata* (taklit eserleri) oldukları hususunda hemfikir olduklarını söyler.⁵ Bu basit tespit, Platon ve sanat tartışmalarının meşhur başlığı olan *mimêsis* bahsinde bize önemli bir zemin sağlar: *mimêsis* Platon'un sanat eserlerini aşağılamak üzere icat ettiği menfi bir kavram değil, bugün bizim güzel sanatlar dediğimiz sanatlar hakkında dönemin ortak kavrayışıdır.

"Gelmiş geçmiş tüm filozoflar arasından hiçbirinin, birçok açıdan yanlış anlaşıldığına, hatta hiç anlaşılmadığına dair o pek yaygın şikâyeti ileri sürmeye Platon kadar hakkı yoktur"⁶ diyen Schleiermacher'in tespitini Whitehead'in artık alıntılanmaktan yıpranmış "Avrupa felsefi geleneğinin en güvenilir şümüllü tavsifi Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan müteşekkil olmasıdır"⁷ sözüyle bir araya getirdiğimizde, Batı felsefesinin güncel durumunun pek de parlak bir manzara arz edemeyeceği fikri belirir. Oysa mevcut manzara bu fikre hiç de mutabık değildir: Kökten yanlış anlaşılmış ya da anlaşılammış bir "kurucu babaya" düşülmüş "bir dizi dipnot", Batı-dışı toplumların akademileri de dahil olmak üzere, akademik dünyada elan hükümfermadır. Böylesi muazzam bir yanlış anlamayı tashih etmek ne bu satırların yazarının yapmaya kabil olduğu ne de bir makale sınırları içinde yapılması mümkün bir iş olduğundan, biz bu makalede onun sadece taklit bahsine temas edeceğiz; tashihi kabil olmasa da onu tasrih etmeye çalışacağız. Aslında meseleyi taklitle sınırlanmak dahi Platon'a dair yanlış anlaşılmanın azametinden pek bir şey kaybettirmeyecektir. Çünkü güncel Platon okumalarını malul kılan en mühim amil, Platon düşüncesindeki —örnek (*paradeigma*) ile tasvir (*eikon*), cevher (*ousia*) ile oluş (*genesis*), *eidos* ile *eidôlon* gibi— aslı ikilikleri ilişkilendiren taklit kavramının her türden yanlış okumasıdır. Platon düşüncesinde taklit kavramının anlaşılammaması doğrudan Platon'un ontolojisinin ve ondan ayrılmaz epistemolojisinin de anlaşılammamasıyla sonuçlanır. Güncel Platon yorumculuğunda elan cari olan "idealar alemi" garabetinin müsebbibi de bu anlayışsızlıktır.

Meselenin çerçevesini ne kadar daraltmaya çalışırsak çalışalım, Elealı Yabancı'nın *Sophistês*'te ilan ettiği tahdit yakamızı bırakmayacaktır: "Ne kadar açık; söylendiği gibi, kör için bile açık bu! Bu cürütülmedikçe yahut ispat edilmedikçe sahte sözlerden, yanlış zanlardan bahseden kimse, ister suretler [*eidôlon*], tasvirler [*eikonôn*], taklitler [*mimêmatôn*] ya da hayalî tasvirler [*phantasmâtôn*] hakkında olsun, isterse onlarla icra edilmesi gereken sanatlar hakkında olsun, kendisiyle çelişkiye düşmeden ya da kendisini gülünç duruma düşürmeden konuşamaz".⁸ Elealı Yabancı tam da bizim

⁴ Görün Sörbom, "The Classical Concept of Mimesis", *A Companion to Art Theory*, ed. Paul Smith - Carolyn Wilde, Blackwell Companions in Cultural Studies 5 (Oxford ; Malden, MA: Blackwell, 2002), 19.

⁵ Sörbom, "The Classical Concept of Mimesis", 19.

⁶ Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, çev. William Dobson (Cambridge; London: J. & J. J. Deighton; John William Parker, 1836), 4.

⁷ Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ed. David Ray Griffin - Donald W. Sherburne (New York: Free Press, 1978), 39.

⁸ Plato, *Sophist*, çev. Harold North Fowler (Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1921). Aksi gösterilmedikçe tüm *Sophistês* alıntıları buradan yapılmıştır ve bundan sonra sadece *Sophistês* olarak Stephanus numarasıyla atıf yapılacaktır. *Sophistês* 241d-e.

soruşturacağımız kavramların anlaşılabilmesi için bir çürütme ya da ispatın zorunluluğunu ilan eder. Çürütülmesi ya da ispat edilmesi gereken ise öyle kolayca üstünden atlanabilecek bir bahis değil, tam olarak meselenin kalbidir: “Kendimizi savunurken babamız Parmenides’in sözünü sınamak, şu ya da bu şekilde varlık-olmayanın [*me on*] olduğunu, diğer yandan ise varlığın [*to on*] bir şekilde olmadığını cebren ileri sürmek zorundayız”.⁹

Aristoteles’in “Aslında uzun zaman evvel sorulmuş olan, halen sorulan ve daima sorulacak olan ve bizi daima hayrete düşüren soru”¹⁰ olarak tanımladığı o meşhur soru, *ti to on* (nedir bu varlık), Timaios’un konuşmasının henüz başında, küçük fakat mühim bir ilaveyle sorulur: “Nedir bu daim var olduğu halde hiç oluşa gelmeyen ve nedir bu devamlı oluşa geldiği halde asla var olmayan?”¹¹ Varlık ve oluşu hem tefrik eden hem de onların neliğine dair esası bildiren bu küçük cümle Platon’un varlık anlayışının kâmil bir özetidir ve söze tam da Parmenides’in bıraktığı yerde müdahil olarak onu tamamlamaktadır. Fakat hemen burada esefle beyan etmeliyiz ki modern okurun bu küçük cümleyi anlayabilmesi —hem Platon düşüncesinin anlaşılmasına hem de genel olarak metafiziğe dair iki bin beş yüz yıllık hercümerçten halas olmayı gerektirdiğinden— neredeyse imkansızdır. Meselenin anlaşılabilmesini mümkün kılacak biricik yol geleneksel düşünce okullardan geçmektedir; onların öğretilerine aşina olan okur umulur ki kuracağı paralellikler sayesinde Platon’un metafiziğine de temas edebilecektir.

Platon düşüncesinin “anlaşılmaz” kavramlarından biri olan varlık-olmayanın (*me on*) anlaşılması ancak birbiriyle bağlantılı ikiliksizlik, karşıtlık, karşı-zemin kavramlarının anlaşılmasıyla mümkündür. Modern okurun —bu kavramlar arasında nispeten kolay anlaşılacak olan— ikiliksizliği anlayamamasındaki zorluk ise Kartezyen düşüncenin bizi mahkûm ettiği ikicilikten (*dualism*) kurtulamamaktan kaynaklanır. Guénon modern anlayışı Descartes’tan itibaren ikilik gördüğü her yere ikicilik atamakla malul olarak tanımlar ve bu nazarla bakıldığında ikiliklerin indirgenemez (*irreductible*) ve ötesinde hiçbir şey ele alınamaz halde kaldıklarını söyler.¹² Hatırlanacağı üzere, geleneksel düşünce okullarında¹³ ikilikler her zaman ya bir ortak ilkede birleşir/tevhit edilir ya bir ara terimle (*berzah*) birleştirilir ya da biri diğerinin ilkesi olarak tanınır. Geleneksel okullardan bu bağlamda ayrılmayan Platon düşüncesi de ikiliksizlik üzerine inşa edilmiştir: Çokluk (*polla*) daima onu kuşatan bir üst ilkede (*hen*) tevhit edilir; aslî ikilikler ise bir ara terimle, *berzah*la birleştirilir; hatta onu karakterize eden vurgunun daima *berzah*ta (*mêson*) olduğu dahi söylenebilir. Çünkü Platon düşüncesinde izah ve tesis edilen —felsefe tarihinde klişe haline getirildiği gibi— “idealar alemi” safatası değil, oluşun ontolojik zemindir. Geleneksel düşünce okullarında olduğu gibi, Platon düşüncesinde de mutlak, değişmez varlık sorunsallaştırılmaz;

⁹ *Sophistês* 241d.

¹⁰ Aristotle, *Metaphysics: Books I - IX*, çev. Hugh Tredennick (Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1933). Aksi gösterilmedikçe tüm *Metaphysics* alıntıları buradan yapılmıştır ve bundan sonra sadece *Metafizik* olarak Bekker numarasıyla atıf yapılacak. *Metafizik* 1028b4.

¹¹ *Timaios* 27d-28a.

¹² René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 255.

¹³ Bunların en meşhuru ve konumuz itibarıyla hatırlanması gerekeni geleneksel Hint düşüncesine ait bir Vedanta okulu olan Advaita okuludur. Sanskrit “advaita” kelimesi ikicilik (*dualism*) anlamındaki “dvaita” kelimesinin olumsuzlanmasını ifade eder ve ikiliksizlik (*nondualism*) anlamına gelir.

kendinde varlık, mutlak varlık bir (*hen*) olarak daima tanınır. Platon'un yaptığı iş, tam da bu düşünce okullarının sorunsallaştırdığı gibi, birin nasıl olup da çok olduğu, sınırsız olanın nasıl sınırlandırıldığı, mutlak ve değişmez olan varlığın nasıl çeşitlendiği ve değiştiğinin soruşturmasıdır.

Platon düşüncesindeki ikiliklerin anlaşılabilmesi için müracaat edeceğimiz kaynak yine geleneksel düşünce okullarıdır; çünkü maalesef modern düşünce ikilikleri yatay ya da dikey oluşlarıyla tefrik edemez. Geleneksel düşünceye aşına olan okurun hatırlayacağı üzere, sağ ve sol aynı zeminin karşıtlaşmış yönleridir; oysa üst ve alt kavramları hemzemin olmayan, dikey bir ikiliğe işaret eder. Yatay ikilikler aynı zeminin karşıtlaşmış iki yönü oldukları için, onlar arasında mutlak bir "karşıtlıktan" değil, ancak itibarî bir "karşıtlaşmadan" bahsedilebilir. Haddizatında hemzemin (*sunthesis*) karşıtlaşmalar —her ne kadar dilde zıtlıkla tanımlansalar da— dile ait itibarî ikiliklerden ibarettir ki biz bunu "*logosun çatallanması*" tabir ediyoruz. Dikey ikilikler ise hemzemin olmadıklarından dolayı bir "karşıtlaşmanın" değil, ancak "karşılıklılığın" (mütekabiliyetin) konusudurlar; yani dikey ikilikleri teşkil eden her bir unsur yekdiğerinin "karşıtı" değil, karşı zemindeki "karşılığdır". Platon düşüncesinin anlaşılammamasının en mühim amili de bu aslî ikiliklerin karşıtlık olmadığının görülememesidir. Çünkü Platon metafiziğinin esasını teşkil eden örnek/tasvir, cevher/oluş, *eidos/eidôlon* gibi aslî ikilikler dikey ikiliklerdir ve dolayısıyla aralarındaki ilişki karşıtlık değil mütekabiliyet ilişkisidir. Platon her ne kadar bu ilişkinin karşıtlık (*enantion*) olmadığını, bilakis mütekabil-zemin (*antithesis*) ilişkisi olduğunu¹⁴ açıkça söylemiş olsa da, bildiğini okumaktan mustarip ana-akım Platon yorumcuları —batı dillerine aslî anlamını kaybederek geçen— *antithesis* kelimesini "karşıt" (*opposite*) olarak tercüme etmekten vazgeçmemiştir.

Eşyanın oluştaki düzeninin mütekabilini, yani *logosu* varlık zemininde izah eden pasajlar yine *Sophistês*'te yer alır; Platon orada cinslerin sultanları, en yüksek cinsler (*megiste gene*) olarak adlandırdığı beş cinsi tanıtır: Varlık (*to on*), hareket (*kinesis*), sükûnet (*stasis*), ayniyet (*tauton*) ve gayriyet (*thateron*).¹⁵ Hareket ve sükûnet birbirlerine tam anlamıyla karşıttırlar (*enantiôtata*) ve asla bir araya gelemezler.¹⁶ Ayniyet ve gayriyet metinde bu kadar açık bir karşıtlık içinde tanımlanmasalar da —hem yatay ikilikler oldukları hem de hareket ve sükûnetle aynı nispette tasnif edildikleri için— karşıttırlar. Buradaki en mühim husus, Platon'un oluş zemininde kabul ettiği çelişmezlik ilkesini varlık zemininde tanımamasıdır: *Philosophos*—aynı anda olması imkânsız şeyleri istemekte direten çocuklar gibi— varlık ve bütünün (*to pan*) hem hareketli hem de sakin olduğunda diredir.¹⁷ Varlık hem kendisiyle *aynı* hem de aynı zamanda *farklıdır*. Cinslerin sultanları içindeki bu "çelişkisiz çelişmeye" yol açan varlık cinsi gayriyettir. Platon —düşünce tarihinin en özgün ve elan anlaşılammamış kavramı olan— gayriyeti varlığın bir cinsi olarak tanıdıktan sonra, onun diğer cinslerle ilişkisi üzerinden, varlık-olmayana kolaylıkla ulaşır: Gayriyet varlığın bir cinsi olduğuna göre, hareket de varlığın gayri olacağından, hareket aslında yoktur ve varlıktan pay almakla o aynı zamanda vardır. Dolayısıyla hareket bağlamında varlık-olmayan zorunlu olarak vardır. Tabii olarak

¹⁴ *Sophist* 258b.

¹⁵ *Sophistês* 250a.

¹⁶ *Sophistês* 250a.

¹⁷ *Sophistês* 249d.

bu zorunluluk diğer cinslere de şamildir; gayriyetin tabiatı onların her birini varlığın gayrı ve dolayısıyla yok kılar.¹⁸ Platon “babası” Parmenides’in düsturunu gayriyet marifetiyle çürütür: Gayriyetin bir parçasının tabiatı varlığın bir diğer cihetten karşısına müteabil-zeminde konumlandırılmışsa, o da varlık kadar varlığa sahiptir ve o varlığın karşıtı değil gayrıdır (*heteron*). En az varlık kadar var olan, fakat varlığın kendisi/aynı (*auto*) olmayan bu “şeye” verilecek isim ise varlık-olmayandır. Böylelikle Platon *Sophistês*’te Parmenides’in yokluk tahdidini ihlal eder ve bize hem varlık-olmayanın var olduğunu hem de varlığın gayriyet itibarıyla yok olduğunu, dolayısıyla oluşun hiç olmayan (*ouk on*) değil sadece varlık-olmayan (*me on*) olduğunu gösterir.¹⁹ Sonuç olarak oluş zemin itibarıyla yok değildir; o varlığın gayrı olması itibarıyla müteabil-zeminidir, yani o gayriyet cihetinden varlıktır. Platon’un oluş zeminini ontolojik olarak temellendirmesi sayesinde, biz de diğer dikey ikilikleri anlamlandırabilecek bir nispete kavuşuruz; bu nispetle oluş cevherin, görüntü/suret mahiyetin, zan (*doksa*) ise hakikatin (*alêtheia*) müteabil-zeminindeki mukabilidir; yani bunlar o-olmama itibarıyla odur.

Platon düşüncesinde ikiliklerin bir berzahla birleştirilmesinin aslı örneği cevher/oluş ikiliğinde görülür; babadan evlat çıkamayacağına göre arada bir ana olmalıdır: Timaios üç cins (*genos*) olarak onları oluşun kaynağı (*ousia*), oluşa gelenlerin doğduğu/tabedildiği (*phuetai*) yer (*khôra*) ve oluş şeklinde tefrik eder. Bu jeneolojik tasnifin unsurları sırasıyla baba, ana ve onlardan doğan (*ekgonos*) evlattır (*phusin*).²⁰ *Khôra* adıyla anılan bu “ana”, cevher ve oluş —dolayısıyla örnek ve tasvir, *eidōs* ve *eidōlon*— arasındaki berzahdır; o bir biçime sahip olmadığı halde oluşa gelen her şeyin biçimlendiği mahaldir; kendisi hiçbir zaman oluşa gelmediği halde, oluşa gelen her şeyin yatağıdır. Bütün cisimleri (*somata*) kabul eden bu “karanlık” tabiat hakkında söylenebilecek olan ancak şudur: O kendi kuvvetinden (*dunamis*) hiçbir zaman ayrı düşmez. O bütün biçimleri (*morphe*) kabul ettiğinden kendine has bir biçime sahip olamaz. Bütün tabiatın yatağı olarak damgalanmayı kabul eder; içine giren şeylerle hareketlenir ve şekillenir (*diaskhêmatizô*), gâh şöyle gâh böyle görünür. Giren ve çıkan şeyler ise daima var olanların (*tôn ontôn*) taklitleridirler (*mimêmata*); onlar tarafından izahı zor ve hayretfezâ bir şekilde damgalanmışlardır (*tupôthenta*).²¹

*Philebos*²² ve *Timaios*’ta —neredeyse aynı kavramlarla— cisimlerin unsurların terkihiyle teşekkül edişi, unsurların ise tabii kuvvetlerin sayı ve mahiyetle şekillendirilmesiyle meydana geldiği anlatılır. Yine bu iki metinde, bu teşekkül aynı fiille tarif edilir: Damgalama/tabetme. Dolayısıyla “damgalama/tabetme” olarak tesmiye edilen bu aslı fiil şekillendirmeden (*diaskhêmatizô*), yani suret vermeden (tasvir) başka bir iş değildir. Bu “keşif” Platon düşüncesinin bir başka gizemli bahsi olan pay alma/iştirak (*methexis*) filinin perdesini de açar: Kendinde bir ve bölünmez olan *eidōs*,

¹⁸ *Sophistês* 257d-e.

¹⁹ *Sophistês* 258b-c.

²⁰ Plato, *Timaeus*, çev. W. R. M. Lamb (Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1925). Aksi gösterilmedikçe tüm *Timaios* alıntıları buradan yapılmıştır ve bundan sonra sadece *Timaios* olarak Stephanus numarasıyla atf yapılacak. *Timaios* 50c-d.

²¹ *Timaios* 50b-c.

²² Plato, *Philebus*, çev. Harold North Fowler (Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1925). Aksi gösterilmedikçe tüm *Philebos* alıntıları buradan yapılmıştır ve buradan itibaren sadece *Philebos* olarak Stephanus numarasıyla atf yapılacak. *Philebos* 25a.

kendinde hiçbir surete sahip olmayan ve bu sayede her sureti alabilen *khôrayı* damgaladığında, bu fiilin hasılası olarak pay alanlar/iştirak edenler (*metekhonta*) zuhur eder ve onlar bu nedenle *eidosun* damgasını taşır. Oluşturma (*genesis*) aynı damgayı taşıyan şeyler ne kadar çok (*polla*) olursa olsun, *eidos* ne cevher zeminini terk etmiş ne de birliğinden (*hen*) çıkmıştır.²³ Sonuç olarak *eidôlon* ancak *eidosun* bir taklididir ve onun damgasını taşıyan bir tasvirden başka bir şey değildir.

Bu uzunca izahın sebebi, ana-akım Platon yorumculuğunda kanon halini almış “Platon’un *mimêsis* karşıtlığı” efsanesinin hiçbir mesnedinin olmadığını gösterebilmektir; bu efsane bir mübalağaya istinat eden basit bir yanlış okumadan da kaynaklanmaz; ortada mübalağa edilebilecek bir emare dahi yoktur. Platon’un *mimêsis*i kınaması ya da yasaklaması şöyle dursun, yukarıda da tafsil edildiği üzere, —Tanrı’nın tekvinin (*kosmogogenesis*) faili olarak aldığı isimle— *Dêmiourgos*’un (Sâni) yaratıcı fiili (*poiesis*) bizzat mimetiktir.

2. Taklit Tasnifleri

Platon’un meşhur üç dereceli taklit tasnifinin mesnedi olan pasajda Sokrates üretim (*poiesis*) türlerini marangozun ve ressamın eylemi üzerinden tefrik eder: Sedirin *eidosunu* olsa olsa Tanrı yaratmıştır; marangoz *eidosa* bakarak sediri üretir; ressam ise marangoz tarafından üretilen sedirin görünüşünü esas alarak sedirin ancak hayalî tasvirini, “bozulmuş” bir görüntüsünü (*phantasmata*) üretir.²⁴ Bu pasajlarda dikkati çeken husus, ressamın istinat ettiği şeyin *eidôlon*, ürettiğinin ise *phantasmata* kelimeleriyle ifade edilmesidir. Bu isimlendirme doğrudan *Sophistês*’i hatırlatır. *Sophistês*’te Elealı Yabancı sanatları tasnif ederken görüntü oluşturma, suret sanatını (*eidôlopoiikô*) *eikastikon* ve *phantastikon* şeklinde ikiye ayırmıştı.²⁵ Suret sanatının bu iki sınıfını tefrik eden ilke “aslına sadakatti”; aslına sadık kalan sanatın eseri tasvir (*eikon*), onu bozan ya da herhangi bir şekilde aslından uzaklaşan sanatın eseri ise hayalet/hayalî şey (*phantasmata*) olarak tesmiye ediliyordu. Atıf yaptığımız *Politeia* pasajlarının devamında ise taklitçi sanatın bilgiyle (*epistêmê*) ilişkisi ele alınır. Tabiatıyla burada hatırlamamız gereken bir başka bahis *Politeia*’nın bölünmüş çizgi analogisidir.

Hatırlanacağı üzere, bölünmüş çizginin görünüş dünyası/âlem-i surî (*horaton*) adı verilen alttaki kısmı bir kez daha ikiye bölünüyor, onun en altta kalan bölümüne tekabül eden epistemik faaliyet hayal/vehim (*eikasia*) ve onun nesnesi de ışık ve gölge yansımaları halindeki tasvirler (*eikones*) olarak tesmiye ediliyordu.²⁶ Sudaki ve diğer yüzeylerdeki yansımalar ise orijinal metinde *phantasmata* olarak ifade ediyordu. Tasniflerdeki ve kavramlardaki ortaklık meselenin anlaşılabilmesi için takip edilmesi gereken ipucunun burada bulunacağını gösterir. Varılan

²³ *Sophistês* 256d-257a.

²⁴ *Politeia* 596e-598c.

²⁵ *Sophistês* 236c.

²⁶ *Politeia* 509e-510a.

sonuçlarda mutabık olmasak da Halliwell,²⁷ Asmis,²⁸ Janaway,²⁹ Philip,³⁰ Leszl³¹ ve Notomi³² de *Politeia*'daki *phantasmata* ile *Sophistês*'teki *phantastikê* arasındaki ilişkiyi dikkate alır. Bir istisna olarak Belfiore ise bu ipucunu takip etmeyi hatalı bulur; *Politeia*'nın onuncu kitabındaki *eidôla* ile *Sophistês*'teki *phantastikê*yi "karıştırmayı" yaygın bir hata olarak niteler.³³ Belfiore'nin *eidôlanın* taklidi meselesinin "çok yanlış anlaşıldığını" söylerken verdiği örnek ise tam da bizim önerdiğimiz, *eidolayı* bölünmüş çizginin *eikonesi*yle ilişkilendirerek yaptığımız mukayeseli okumadır.³⁴ Belfiore'nin tutarlı bağlantıları takip eden bu okumayı "hatalı" olarak nitelendirmesi onun aşırı indirgemeci okuma tavrından ve bunun yol açtığı yanlış anlamadan kaynaklanır. Belfiore —tam da bizim yukarıda yaptığımız— *eidôlonu* *eidosla* ilişkisi bağlamında anlamayı mümkün kılacak bir okumayı yasaklar ve *eidôlonun* taklidini basitçe "teknik" bir terim olarak tanımlar. Oysa yaptığı "daha kesin bir şekilde, basitçe" bir indirgemedir; yukarıda arz ettiğimiz üzere, *eidôlon* *eidosun* taklididir.

Fakat Belfiore'nin sorunu basit bir indirgemededen ibaret değildir, indirgeme ısrarı onun *eidôlon* hakkında da yanlış fikirlere saplanmasına yol açmıştır: Onun bu bahisteki ilk hatası *Sophistês*'te yapılan ayrımın, yani *eikastikon* ve *phantastikon* ayrımının suret sanatına ait olduğunu unutmaması ya da hiç görmemesidir. Oysa *eidôlopoiikô* bir suret üretme sanatıdır ve bu tasnifte hem *eikon* hem de *phantasmata* farklı cihetlerden de olsa *eidôlon*dur. Belfiore ise *eikonu* hiçbir surette bir *eidôlon* olarak görmez ve tartışmaz; o *eidôlonu* sadece *phantasmata* olarak ele alır. Belfiore *Politeia*'nın *eidôla* taklidini zanaat bilgisine dayanan taklitten tefrik etmesinin aksine, *Sophistês*'in bu temelde *phantastikê* ile *eikastike* arasında hiçbir ayrım yapmadığını, iki sanatın da oranların aynı bilgisini gerektirdiğini söyler.³⁵ Oysa *Sophistês*'teki ayrım tam da hakikat "temellidir".³⁶ *Eikastikon* ve *phantastikon* ayrımının bir kez daha hatırlatıldığı *Sophistês* cümlesinin ikinci yarısı, bu ayrımın temelinde sahteliğin (*pseudos*) varlığı olduğunu bildirir.³⁷ Haddizatında hem var olanların taklitlerinin hem de aldatma sanatının (*apatêtikos*) imkânı da söylem (*logos*) ve zanda (*doksa*) ortaya çıkarılan sahteliktir.³⁸ Hatırlanacağı üzere, sahteliğe imkân veren ise varlığın bir cinsi olarak tanımlanan gayriyetti. Epistemolojik paralellik iki metinde de devam eder: Taklit hem *Sophistês*'te hem de *Politeia*'da bilgiyle ve hakikatle ilişkisi bağlamında ele alınır; değerlendirmelerin sonunda,

²⁷ Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2002), 63.

²⁸ Elizabeth Asmis, "Plato on Poetic Creativity", *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge University Press, 1992), 353.

²⁹ Christopher Janaway, "Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts", *Philosophical Quarterly* 47/189 (1997), 70-71.

³⁰ J. A. Philip, "Mimesis in the Sophistês of Plato", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92 (1961), 459-460.

³¹ Walter G. Leszl, "Plato's Attitude to Poetry and the Fine Arts, and the Origins of Aesthetics: Part III", *Études Platoniciennes* 3 (01 Ekim 2006), 279-280.

³² Noburu Notomi, "Image-Making in Republic X and the Sophist: Plato's Criticism of the Poet and the Sophist", *Plato and the Poets* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2011), 324-326.

³³ Walter G. Leszl, "Plato's Attitude to Poetry and the Fine Arts, and the Origins of Aesthetics: Part III", *Études Platoniciennes*, sy 3 (01 Ekim 2006): 279-80, <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.997>.

³⁴ Belfiore, "A Theory of Imitation in Plato's Republic", 129.

³⁵ Belfiore, "A Theory of Imitation in Plato's Republic", 132.

³⁶ Platon düşüncesinin bu temel kavramını "saklı olanın açılması" bağlamında "hakikat" olarak okuyoruz.

³⁷ *Sophistês* 266e.

³⁸ *Sophistês* 264d.

bilgisiz taklitçinin eserini (*doksomimêtikên*) ve dolayısıyla cehaletini bilgi olarak sunması kınanır.³⁹ Bilgisiz taklitçinin eserinin isimlendirmesi, yani *doksomimêtikên* ismi dahi yeterince açıklayıcıdır: Bu bileşik kelime zan ve taklit kelimelerinden müteşekkildir ve bilgiyle değil zanla yapılan, dolayısıyla hakikate değil zanna istinat eden taklit manasındadır. Yukarıda özetlediğimiz Platon ontolojisiyle devam eden paralellik dikkat çekicidir: Bilgisiz taklitçi sanatçının eserinin sunumu, tıpkı varlık-olmayan sayesinde onun bir tür taklidi olan zannın hakikat yerine konulması gibidir.

Bu bahiste atıf yapılan bir başka üçlü tasnif ise yine *Politeia*'nın 601c-602a pasajları arasında yer alan flüt ve dizgin imalatı örneğidir: “Bilen” kullanıcı, “doğru inancı” olan imalatçı ve “cahil” taklitçi. Pasajlara bakar bakmaz görülen, Platon’un bu tasnifinin *epistêmê* zeminine oturduğudur. Yukarıda ele aldığımız tasnifin ontolojik, burada ele almaya başladığımız tasnifin ise epistemolojik olduğunu görmek, meseleyi kendiliğinden açacaktır. Yukarıdaki örnekteki ontolojik tasnif sedirin *ideası*, marangozun yaptığı *eoiken* olarak sedir ve onun bozulmuş, hayalî bir tasviri olduğu için *eikones* değil *phantasmata* seviyesindeki resim şeklindedir. Buradaki epistemolojik tasnif ise — kullanım nesnelere ilişkin işlev bilgisi bağlamında— gerçek bilgiye (*epistêmê*) sahip kullanıcılar, kullanıcılardan aldıkları bilgiye itimat ederek (*pisteuôn*) üreten ve böylelikle kullanım nesnelere hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmasalar da sahih itikada (*pistin orthên*) sahip olan zanaatkârlar ve bilginin bu iki seviyesinden de yoksun, ancak *eikasia* seviyesinde “bilgiye” sahip olan cahil taklitçiler şeklindedir. Taklitçinin epistemik seviyesinin *eikasia* oluşu metinde apaçık ifade edilmese de Platon’un bize öğrettiği iki şey bu sonuca kolaylıkla ulaşmamızı sağlar: Birincisi, taklidin hakikat nazarından bakıldığında üçüncü derecede şeylerle ilgili oluşudur.⁴⁰ İkincisi ise taklidin insanda hitap ettiği cihet açıklanırken verilen, şeylerin uzaktan ya da yakından görülmesi, suyun içindeki kırılmalar ve renklerin aldatıcılığı⁴¹ gibi örneklerin bölünmüş çizgi analogisindeki ışık ve gölge yansımaları halindeki tasvirler (*eikones*) bölümüyle eşleşen örnekler olmasıdır. Yine aynı bilgiyle hemen burada tespit etmeliyiz ki burada verilen örnekler *eikones* bile değil onun yanlış, sahte ya da aldatıcı varyantlarıdır. Dolayısıyla bu keyfiyet taklitçinin eserinin *eikones* yerine *phantasmata* olarak tanımlanmasıyla mutabıktır.

Bütün bu ayrıştırmalarla göstermeye çalıştığımız şey, Platon’un eleştirisine konu olanın ne sanat ne *mimêsis* ne de mimetik sanat olduğudur. Platon’un eleştirisinin hedef aldığı sanatçı, yukarıda ele alınan üçlü hatırlandığında, ne kullanıcılar gibi bilgiye ne zanaatkârlar gibi sahih itikada ne de doğru zanna sahip olan cahil taklitçidir. Cehaletin ayırt edici ölçüt olduğu, *Sophistês*'in yukarıda da atıf yaptığımız pasajında gösterilir ve *mimêsis* türleri bu ölçüte göre ayırt edilir. Bu cahil taklitçinin hakikatten uzak, zanna dayanan taklidi (*meta doksês mimêsin*) *doksomimêtikên* olarak tanımlanmış ve bilgiye dayanan (*met' epistêmês*) bilimsel, araştırmacı (*historikên*) *mimêsis*ten ayrıştırılmıştı.⁴² Hatta devamlı cahil taklitçi de sadece bildiğini sanan saf, basit taklitçi (*haploun mimêtên*) ve kalabalıkların önünde bilir gibi görüldüğü konularda cahil olduğundan şüphelenen ve bundan dolayı

³⁹ *Sophistês* 267e.

⁴⁰ *Politeia* 602c.

⁴¹ *Politeia* 602c-d.

⁴² *Sophistês* 267d-e.

da korku duyan, tecrübeli, iki yüzlü, hakikati örten, alaycı taklitçi (*eirônikon mimêtên*) olarak iki türe ayrılır.⁴³ Birincisi herhangi bir eleştiriye tabi tutulmaz; çünkü o sıradan bir cahildir. Oysa ikincisi, bilmediğini “bildiği” halde, cehaletini topluma hakikat diye satmaktadır. *Politeia*'nın hayalî tasvirler üreten taklitçi ressamı ve şairi de sadece cahilce taklit faaliyeti yürütmezler, aynı zamanda eserlerini bilgisiz kalabalıklara hakikat olarak satarlar.⁴⁴ Dolayısıyla onların faaliyetlerinin tekabül ettiği *mimêsis* türü bu sonuncusudur ve bu haliyle de onlar sofistin akrabasıdır.

3. Nefsin Cihetleri

Sokrates *Politeia*'nın dördüncü kitabında şehrin üç sınıfına (üreticiler, muhafızlar, yöneticiler) tekabül eden, doğaları gereği kendi işlevlerini yerine getiren üç cinsi (iffet, cesaret ve bilgelik) ayrıştırır ve onların kendilerine özgü teessürlerden (*pathe*) kaynaklandığını söyler; bu sınıfların faziletlerine uygun şekilde, sadece kendi işlerini yapmasını ve diğerlerinin işine karışmamasını da adalet olarak tanımlar.⁴⁵ Ardından şehirdeki bu üç hususiyete beşeri nefsin de sahip olduğunu söyleyen Sokrates bunları beslenme ve üremeyi sağlayan arzular, iştihâ (*epithumai*), onu dizginlemeye çalışan muhakeme ve akletme yetisi (*logistikon*) ve onun bu işteki asıl yardımcısı olan gazap kuvveti (*thumos*) olarak tanıtır.⁴⁶ Bunlardan kaynaklanan üç ayrı teessür (*pathos*) ve bu teessürlere özgü üç fazilet (*aretê*) vardır: Teessürler öğrenme (*manthanô*), öfkelenme (*thumoô*) ve arzulama (*epithumeô*), faziletleri ise hikmet (*sophê*), cesaret (*andreia*) ve iffettir (*sôphrôn*). Adaleti bu üç cihetin işini görmesi, üç ilkenin kendi sınırını aşmaması olarak tanımlayan Sokrates adaletsizliği ise bunların her birinin bir diğerinin işine karışması, kendine has bir ilke uydurup aslî ilkesine isyan etmesinden kaynaklanan bir karışıklık durumu, bu üç hususiyetin iç savaşı olarak tanımlar. Aslî cihetlerinden sapan bu hususiyetlerin faziletleri karşı-faziletlere, rezîlete dönüşür: Hikmet öğrenememe anlamında gaflete (*amathia*), cesaret korkaklığa (*deilia*), iffet şehvet düşkünlüğüne (*akolasia*).⁴⁷

Taklitçi sanatın nefsimiz üzerindeki tesirlerini ise Sokrates şöyle tanımlar: Aynı büyüklük bize yakından ve uzaktan aynı görünmüyorsa, bunun nedeni bizim görme hissimizdir. Bir şey hem büyük hem de küçük görüldüğünde, bunlar nefsin aynı cihetine ait görüşler olamaz. Dolayısıyla görünüşün aldatıcı etkileri nefsimizde karmaşaya sebep olur. Gölgeci resimler, büyüler, hokkabazlıklar ve daha nice türlü entrika tabiatımızdaki bu düşkünlükten (*pathêma*) faydalanırlar. Buna karşı faaliyet gösteren yetimiz hesaplama yetisidir (*logizomai*). Ağıtlar, resim ve bütün taklitçi sanatlar hakikatten uzaktırlar, basiretin (*phronêsis*) karşıtı olan unsurlara yoldaş, en yakın arkadaş olacak eserler üretirler ve hakikî bir şeyin peşine düşmezler. Kendisi de aşağılık bir şey olan taklitçi sanat aşağılık bir şeyle eşleşir ve yine aşağılık nesiller doğurur.⁴⁸ O nefsimizin bizi acılarımıza hapseden, doyumsuz, hesapsız (*alogiston*), korkak cihetinin yoldaşdır.⁴⁹ Taklitçi şair nefsimizde büyüğü küçükten ayırt

⁴³ *Sophistês* 268a.

⁴⁴ *Politeia* 598b-c, 601a-b, 602b.

⁴⁵ *Politeia* 435a-b.

⁴⁶ *Politeia* 437c-440b.

⁴⁷ *Politeia* 444b.

⁴⁸ *Politeia* 602c-603b.

⁴⁹ *Politeia* 604d.

edemeyen, hayali tasvirler üreten, hakikatten olabildiğince uzakta kalan cihetini teşvik eden kötü bir düzen kurar.⁵⁰ Kendi başımıza geldiğinde sabredeceğimiz acıları tiyatrodan gördüğümüzde, başkalarının acılarına ağlamayı ayıp saymaz, kendimizi acıma duygusuna bırakırız. Felakete uğrayınca zorla tutmaya çalıştığımız, nefsimizin ağlayıp sızlamak, inlemek isteyen cihetini doyurmak ister şairler. Tiyatrolarda coşturulan nefsimizin bu cihetidir.⁵¹

Ana-akım yorumcuların sorunu, nefsin cihetleri arasındaki uyumun (*harmonia*) ve birliğin sağladığı adaletin bozulmasının sonuçlarını eksik ve dolayısıyla yanlış anlamakla başlar; onlar meselenin “etik” olduğunu düşünür. Oysa Platon bilgidan bağımsız bir fazileti, dolayısıyla *etikêyi* tanımaz. Sokrates dördüncü kitapta, adaletin ancak nefsin cihetleri arasındaki uyum ve birlikle gerçekleşeceğinden bahseder ve adalet sayesinde kazanılan güzel eylemler yoluyla ulaşılabilecek şeyi hikmetin hükmettiği bir bilgi olarak tanımlar. Adaletsizlik durumunda hikmetin yerini zan, bilginin yerini ise öğrenememe/gaflet alacaktır.⁵² Yani mesele etik değil aslen epistemiktir.

4. Cehalet ve Büyü

Bu uzun izahattan sonra artık baştaki sorulara dönebiliriz: “Daha az bilmeyi kim, neden seçer?” ve “Eğer *mimêsis* nefsi zehirliyorsa, neden bu kadar çok insan onu yutuyor?”⁵³ “*Politeia* 10 sorunu büyü diliyle ele alma belirtileri sergiler” diyen Pappas’ın “Sokrates, *mimesise* dair derin kavrayışın bir karşı-tılsım olarak iş göreceğini vadederek başlar” diyerek atıf yaptığı orijinal cümleye baktığımızda, onun “karşı-tılsım” (*countercharm*) diye tercüme ettiği kelimenin düpedüz “ilaç” (*pharmakon*) olduğunu görüyoruz: “Bu tür eserlerin tamamı, —onun kendisine gerçekte nasıl tesir ettiğine dair bir bilgi anlamında— bir miktar ilaca sahip olmayan dinleyicilerin muhakeme kabiliyetlerini (*dianoia*) yıkıma uğratar görünüyor”.⁵⁴ Hatırlanacağı üzere, hemen yukarıda yaptığımız alıntıda Sokrates bu yıkımı hesaplama yetisinin felce uğratılması olarak tanımlamıştı. *Politeia*’nın önceki pasajlarından biri ise insanların nasıl olup da cehaleti bilgiye yeğleyen sapkın bir tercihte bulduklarını anlatır: İnsanlar doğru zannı (*alêthês doksa*) ancak iradeleri hilafına terk ederler. Bir insanın iradesi hilafına bir şeyden mahrum bırakılması ise ancak hırsızlık, zor kullanma ya da büyüyle mümkündür.⁵⁵ Büyücülüğün kurbanları hazzın baştan çıkarıcılığı/cazibesi (*kêleô*) ya da korkunun dehşetiyle kanaatlerini değiştirirler ve aldatıcı her şey büyüleyicidir.⁵⁶ Görüldüğü üzere, burada da bahsedilen “büyü” nefsin şehvî arzularla ilgi ciheti üzerindeki olumsuz bir tesirden ibarettir. Muhafızların büyüye kapılıp kapılmadıklarına dair sınama, onların önce korkunç şeylerle karşılaştırılması ve sonra insanı sürükleyen hazların içine bırakılmaları şeklindedir. Bu sınamada onlardan beklenen ise *asaletlerini* muhafaza etmeleri, öğrenmiş oldukları müziği, *ritmi* ve *uyumu* hatırlamalarıdır.⁵⁷ Burada “asaletlerini korumak” derken atıf yapılan *thumostur*; ritim ise ölçüye ve dolayısıyla *logistikona* atıf yapar ve sonuç olarak uyumla kastedilen *logistikon*, *thumos* ve *epithumai*

⁵⁰ *Politeia* 605b-c.

⁵¹ *Politeia* 605e-606b.

⁵² *Politeia* 443e-444a.

⁵³ Pappas, “Plato’s Aesthetics”.

⁵⁴ *Politeia* 595b.

⁵⁵ *Politeia* 413a.

⁵⁶ *Politeia* 413c.

⁵⁷ *Politeia* 413d-e.

arasında teşkil edilen *harmonia*dır. “Büyüye kapılmamak” nefste tesis edilmiş adaleti korumak demektir. “Büyü” derken kastedilen ise gizemli bir etki değil, bu adaletin iştiha lehine bozulmasıdır.

Aldatıcı taklitçi sanatın nefis üzerindeki büyü tesirini anlamamızı sağlayan pasaj da yine *Politeia*'da yer alır:

Nasıl taklit edileceğini bilmekten başka hiçbir şey bilmeyen şair eserini isim ve fillerle, farklı sanatların renkleriyle öyle bir tarzda donatır ki onun kadar cahil olan diğerleri, yani şeyleri kelimelerle bilenler, kunduracılık, askerlik sanatı ya da herhangi bir şeyden ritim, ölçü ve ahenk içinde bahsettiğinde, onun sözlerini mükemmel bulur: Öyle ki bunlar [bu süslemeler] kendi doğasında çok güçlü bir büyü tesiri taşırlar. Gerçi müzikal renklerinden soyundurulup kendileri olarak ele alındıklarında, bu şairlerin laflarının nasıl görüldüğünü bildiğini düşünüyorum. Çünkü onları gözlemlemiş olduğuna inanıyorum.” “Gözlemledim,” dedi. “Gençliğin çiçeğinin terk ettiği ergen yüzlerine benzemiyorlar mı” dedim, “genç fakat gerçekten güzel olmayan.⁵⁸

Bu pasaj hem “büyünün tekniğine” hem de bizim için asıl önemli mesele olan *mimêsise* dair bilgiler içerir. Belki bu söylenenler ışığında, büyüü gizeminden kurtarıp ona bilimsel bir izah da getirebiliriz. Taklitçi ne bilgiye ne de sahil itikada sahiptir; hatta icra ettiği sanatın *tekhnêsine* dair sahil bir bilgisi bile yoktur; onun bildiği sadece taklidin nasıl yapıldığıdır, yani onun *tekhnêsisi* sadece *mimêsistir*. Bu nedenle eserini farklı sanatların renkleriyle donatır: Sözlerini *ritim*, *ölçü* ve *ahenk* içinde söyler. Sokrates'in güçlü bir büyü etkisi (*kêlêsis*) taşıdığını söylediği “müzikal renkler” de bunlardır. Belli ki bunlar “sahil sanatın” unsurlarıdır; çünkü taklitçi ancak sahil bir şeyi taklit ederek aldatabilir. Yani meydana getirdiği şey ancak sahicı bir şeyin bir *benzeri* olmalıdır. Sahicı hiçbir şeye benzemeyen “yeni bir şey” meydana getirdiğinde, artık onun etkinliği taklit değildir ve bununla da kimseyi aldatamaz. Hemen yukarıda bir önceki örnekte ritim ve ölçünün *logistikonla* ilişkisinden, ahengin ise nefste *logistikon*, *thumos* ve *epithumai* arasında teşkil edilen *harmonia* olduğundan bahsetmiş, “büyü” derken kastedilenin ise bu ahengin *epithumai* lehine bozulması olduğunu söylemiştik. Şimdi aynı ilkeden hareketle, taklitçi şiirin bu ahengi bozarken çok daha “sinsince” bir *tekhnêye* başvurduğunu, nefsimizin ölçü ve hesabı gözetemeyen ciheti olan *logistikonu* aldatarak uyuşturmak üzere ritmi ve nazmı kullandığını iddia edeceğiz. Tekrar hatırlatmalıyız ki Sokrates görünüşün aldatıcı etkilerinin nefsimizde karmaşaya sebep olduğunu; gölgeli resimlerin, büyüün ve her türlü aldatmacanın tabiatımızdaki bu düşkünlükten faydalandığını söylemişti.⁵⁹ Taklitçi şair nefsimizin doyumsuz, hesapsız, korkak cihetini,⁶⁰ yani büyüü küçükten ayırt edemeyen, hayali tasvirler üreten, hakikatten olabildiğince uzakta kalan cihetini teşvik ederken,⁶¹ buna karşı teyakkuza olan hesaplama ve akletme cihetini (*logistikon*), tam da onun aradığı şey olan ölçü ve hesaplılıkla, yani ritim ve nazımla oylar ve böylelikle onu felç eder. Çünkü ortada onun müdahil olması gereken bir karmaşa değil, tam da onu teskin edecek bir ahenk vardır; fakat bu hakikî (*alêthês*) değil, biçimsel olarak taklit edilmiş sahte (*pseudos*) bir ahenktir. Böylece taklitçi şiir nefsimizi “ruhumuz bile duymadan” (ya da bizzat ona duyurarak, ama yanlış duyurarak) ifsat eder.

⁵⁸ *Politeia* 601a-b.

⁵⁹ *Politeia* 602d.

⁶⁰ *Politeia* 604d.

⁶¹ *Politeia* 605b-c.

Büyünün “bilimsel” izahını yaptığımızı göre, onun teolojik bağlamından da bahsedebiliriz. Fakat burada hemen beyan etmeliyiz ki bu noktadan sonra söylenenler —her ne kadar metinlere bağlı kalınsa da— ancak aşırı-yorum kabilinden sözler olacaktır. Çünkü Sokrates de müziğin muhafızların eğitimindeki rolünden bahsederken, sıra ritimlerin nefis üzerindeki etkilerine geldiğinde, “hangi ritimlerin köleleşmeye, kibre, çılgınlığa ve başka türden kötülüğe, hangi ritimlerin bunların karşıtlarına sebep olduğunu” anlamak için Damônos’a danışmak gerektiğini söyler.⁶² Müziğin, makamların ve ritimlerin nefis üzerindeki etkisi vaka olarak kabul edilmekle beraber, onların etkilerinin “mekaniği” izah edilmez. Bu yüzden meseleyi incelemeye devam etmek için tahkiyeye (*muthos*) başvurmaktan başka bir yol yoktur. Fakat bunu yaparken Sokratik yöntemi sürdürmeli, *muthosu logosun* aynasında seyretmeyi elden bırakmamalıyız.

Kourêtes kabilesinin isminin etimolojisine dair çelişkili birçok izahı andıktan sonra Strabon onların tarihlerindeki teolojik unsurları araştırır. Bunu yapmaya başlarken ayinin “evrensel” (hem Yunanlar hem de barbarlar için geçerli olan) hususiyetlerini sıralar. Dördüncü sırada, dansı olduğu kadar ritmi ve melodiyi de içeren müziğin, temin ettiği haz ve sanat güzelliği (*kallitekhnia*) sayesinde bizi ilahî olana temas ettirdiğini söyler. Hemen ardından ise çokça Platonik bir uyarıda bulunur: Müzisyenler sanatlarını sefahate (*hêdupatheia*) dönüştürdüğünde müzik sapkınlaşırsa, suçu müziğin kendisine yüklememeli, bunun yerine, müzik üzerine inşa edilmiş olan eğitim sistemimizi sorgulamalıyız.⁶³ Strabon sadece Platonik bir “bozulma” uyarısı yapmakla kalmaz, aynı zamanda Platon’a atıfta da bulunur: “Bundan dolayı Platon ve hatta ondan önce Pisagorasçılar, felsefeyi müzik olarak adlandırdılar ve onlar, müziğin her türünün tanrıların eseri olduğu kabulüyle, alemin (*kosmos*) *harmoniaya* uygun olarak şekillendirildiğini söylerler”.⁶⁴ Strabon muhtemelen *Timaios*’taki *kosmosun* doğuşunu kasteder ve onun hatırlatmasıyla döndüğümüz Platon metni bize nefsin yaratılışından bahsederken, onun *logismos* ve *harmoniadan* pay aldığını/iştirak ettiğini (*metekhô*), dağılabilen (mürekkep) ya da bölünemez (basit) bir şeyi tuttuğunda ise kendi üstüne dönüp ayniyeti ve gayriyeti⁶⁵ soruşturduğunu söyler.⁶⁶ O halde ölçü ve ahengin nefsin aslî ilkeleri olduğunu ve tuttuğu her şeyde ayniyeti ve gayriyeti soruşturmasının da aslî tabiatından, yani onun “*logosa* göre ölçü/oran” (*ana logon*) arayışından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Görüldüğü üzere, Sokrates’in

⁶² *Politeia* 400b. Burada danışılacak isim hakkında istihza ya da ironi olup olmaması ritimlerin etkileri hakkındaki açıklama eksikliğini ortadan kaldırmaz. West Damônos’un Perikles’in hocası olduğunu söyler ve Sokrates’in onu anmasında bir ironi ya da istihza olduğunu düşünmez. M. L. West, *Ancient Greek Music* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 243.

⁶³ Strabo, *The Geography of Strabo*, çev. Horace Leonard Jones (London: William Heinemann Ltd, 1961), 5/93-95. Strabon’un müziğin sapkınlaşması olarak nitelediği şeyin şehvî arzulara (*epithumai*) hitap eden bir müzik icrası olması onu Platon’a yaklaştırır; aynı zamanda dönemin eğitim anlayışının (müzik üzerine inşa edilmekle) hâlâ Platonik esaslara bağlı olduğunu gösterir.

⁶⁴ Strabo, *The Geography of Strabo*, 5/95.

⁶⁵ Genelde İslam düşüncesine, özelde ise İbnü’l-Arabî istilahatına mahsus “ayninet/gayriyet”, “basit/mürekkep” gibi kelimeleri tercih etmemiz Platon fikriyatıyla bunlar arasında hususî bir irtibat tesis etme muradından değil, kelimelerin Antik Yunanca manalarının Türkçede ancak böyle karşılanabileceğine dair tercüme yaklaşımımızdan kaynaklanmaktadır. Aynı kelimeler farklı bir tercihle “özdeşlik/başkalık”, “bölünemez/bileşik” şeklinde tercüme edilebiliyor olsalar da, bu karşılıkların Platon fikriyatını anlamak açısından yetersiz kalacaklarını düşünüyoruz.

⁶⁶ *Timaios* 36e-37b.

hayaleti peşimiz bırakmadı: *Muthosa* gidelim derken yine *logosu* bulduk! O halde söz verdiğimiz üzere onu takip edelim.

Timaios ses ve işitmeden bahsederken onların Tanrı tarafından bahşedildiklerini ve müziğin de *harmonia* uğruna ihsan edildiğini söyler. Nefsin deveranına benzer hareketlere sahip olan *harmonia*, bugün sanıldığı gibi Musaları hesapsız hazlar için suiistimal etmek üzere değil, nefsin deveranında uyumsuzluk meydana geldiğinde onu kendi düzenliliğine ve eş-sesliliğine (*sumphônia*) kavuşturmak üzere verilmiştir. Ritim ise bizde meydana gelebilecek ölçsüzlüğe (*ametros*), zarafet yoksunluğuna karşı bir müttefik/koruyucu olarak verildi.⁶⁷ Strabon aynı yerde Platon'un ve Pisagorasçuların görüşlerini aktarmaya devam eder: Bu anlamda, Musalar da tanrıçalardır, Apollon onların reisleridir ve şiir bütünüyle tanrıların övgüsüdür. Yine aynı akıl yürütmeye onlar, *nousu* (nefsteki basireti [*tes psukhes omma*]) doğrultmaya (*epanorthôtikos*) meyleden her şeyin tanrılara yakın olduğu inancıyla, müziğe ahlak inşa etme vasfı atfettiler.⁶⁸ Ardından Strabon müziğin, koro dansının, yürüyüşün ve inisiyasyonun tüm ayinlerde ortak bulunuşundan bahseder.⁶⁹ Fakat burada bizi ilgilendiren “gizemler” değil, yürüyüş ve danstaki ritimdir ve onun ölçsüzlüğün, uyumsuzluğun doğrultulmasındaki rolüdür.

İnsanların ilk konuşmalarının şarkı söyleme formunda olduğuna dair yaygın kanaat, kaynak göstermedeki tüm sorun ve tartışmalara rağmen, Strabon'a atfedilir. Vico'nun Strabon'a atfettiği konuşma öncesi dil şarkı değil, zihinsel (*mental*) bir dil ya da bir işaret dilidir.⁷⁰ Fakat konuşma öncesi şarkı dili görüşünü kendisi iki aksiyom halinde geliştirir: Vico sessizliklerin (*mutus*) şarkı yoluyla biçimsiz sesleri dile getirdiğini ve kekemelere lisanlarının telaffuzunun şarkı söylenilerek öğretildiğini söyledikten sonra, medenileşen kavimlerden bahisle, onların ilk dillerinin şarkı söylemede biçimlenmiş olması gerektiğini iddia eder.⁷¹ Zihinsel dilden ya da işaret dilinden şarkı diline, oradan konuşmaya ve sonunda yazıya geçildiğine dair yaygın kanaate iştirak eden Vico tüm kültürlerde ilk yazarların şairler olduğunu söyler.⁷² Vico daha sonra “Poetic Wisdom” başlıklı ikinci kitapta şiirin bilgelikle ve ilahiyatla ilişkisini ve onun metafizik kökenlerini uzun uzadıya tartışır. Fakat burada bizi asıl ilgilendiren, insanların ilk konuşmalarının —ister şarkı söylemek isterse şiir biçiminde konuşmak olsun— kesinlikle ritmik olduğuna ve aynı zamanda hem şiirin hem de müziğin kaynağının ilahî olduğuna dair yaygın kanaattir.

İnsanların ilk konuşmalarının ritmik olduğuna dair “eskilerin rivayeti” bizi “eskilerin ilminin” çağdaş bir temsilcisi olan René Guénon'a ulaştırır. Çağdaş Platon okuru için her ne kadar yabancı bir isim olsa da, ritmin ve ahengin teolojik (belki de irfanî demeliyiz) izahını Guénon'da bulabiliriz. “Kuşların Dili” başlıklı makalesinde, Hint geleneğinde Asuralara karşı savaşan Devaların kendilerini korumak (*achhan dayan*) için *Veda* ilahilerini seslendirdiklerinden bahseden Guénon ilahilerin

⁶⁷ Timaios 47c-e.

⁶⁸ Strabo, *The Geography of Strabo*, 5/95.

⁶⁹ Strabo, *The Geography of Strabo*, 5/95.

⁷⁰ Vico, *The New Science of Giambattista*, çev. Thomas Goddard Bergin - Max Harold Fisch (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1948), 114.

⁷¹ Vico, *The New Science of Giambattista*, 69.

⁷² Vico, *The New Science of Giambattista*, 68.

chhanda adını almalarını kelimenin “ritim” anlamına işaret ederek açıklar. Aynı fikrin Arapça “zikir” kelimesinde de içerildiğini söyleyen Guénon bu kelimenin tasavvufta tam olarak Hinduların *mantralarına* tekabül eden ritmik tertipler için kullanıldığını hatırlatır. Bu tertiplerin tekrar edilmesinin amacını “varlığın farklı unsurları arasındaki ahengin sağlanması” (*harmonisation*) ve varoluş hallerinin muazzam hiyerarşisi boyunca yankılanacak titreşimleri sayesinde “yüksek varoluş hallerine temas etmek” olarak açıklayan Guénon genel anlamda tüm ayinlerin temel ve öncelikli amacının da bu olduğunu söyler.⁷³ “Kuşların dili” denilen melekî dilin beşerî alemdeki yansımasının “ritmik konuşma” olduğunu söyleyen Guénon İslamî geleneğe Hazreti Adem’in yeryüzü cennetinde manzum olarak konuştuğunun, yani ritmik konuşmaya sahip olduğunu söylendiğini hatırlatır. Bunun aynı zamanda kutsal kitapların kutsallık-dışı (*profane*) şiiirden farklı bir ritmik dile sahip olmasının da nedeni olduğunu söyleyen Guénon şiirin kökeninde sahil bir kutsal karaktere sahip olduğunu, bugün anlaşılan abes “edebiyat” olmadığını bildirir.⁷⁴

Bunun izlerini şiirin hâlâ “Tanrıların dili” olarak adlandırıldığı Batı’daki klasik antik çağa kadar sürebileceğimizi söyleyen Guénon ayinlerin icrasındaki işlevleriyle ilişkili olarak, dizelerin *carmina* olarak adlandırıldığını hatırlatır: Çünkü *carmen* kelimesi burada “ritüel eylem” olarak anlaşılması gereken Sanskrit *karma* kelimesiyle özdeştir. Şiir (*poetry*) kelimesinin, Sanskrit kök *kri* ile aynı anlama sahip olan antik Yunanca *poiein* kelimesinden iştikak ettiğini hatırlatan Guénon bu kökten müştak *karmanın*, Latince *creare* kelimesinin arkaik anlamında da bulunduğunu bildirir. Guénon bu bağlamda şiirin başlangıçta, Aristoteles’in “poetik sanatlar” dediği şeyden bahsederken benzersiz bir tasavvura sahipmiş gibi görüldüğü, kutsallık-dışı anlamda artistik ya da edebî üretimden çok daha başka bir şey olduğunu söyler. İlahî kelamın tezahür ettiği “kutsal dilin” tercümanı olarak şairin Hint geleneğinde *vates* diye adlandırıldığını aktaran Guénon bu kelimenin onu bir tür peygamberlik olan bir ilhamın bahşedildiği kişi olarak tanımladığını söyler. Guénon’a göre, daha sonra gerçekleşen başka bir soysuzlaşmanın neticesinde, *vates* artık sıradan bir kâhinden (*diviner*), (İngilizce *charm* kelimesinin iştikak ettiği) *carmen* de artık adi bir büyü eylemi olan sihirden (*spell*) başka bir şey değildir.⁷⁵

Bu izahatın bir yandan “büyüye yapılan atıfları açıklama olarak yetersiz” bulan Pappas’ı ve onunla aynı fikirdeki diğer yorumcuları tatmin edeceğini, diğer taraftan “Platon neredeyse hiçbir zaman taklitte ilahî ilhamı birlikte anmaz, sanki bu ikisinin şiirin uyuşmayan izahları olduğunu söylemektedir. İlham taklitte bir yardımcı rol oynayacak mı, yoksa bu iki şiir yaklaşımının bir diğeriyle alakası yok mudur?”⁷⁶ diyen Pappas’a ilahî ilhamla taklit arasındaki ilişkiye dair —en azından meseleyi düşünmeye başlarken akılda tutulması gereken türde— bir fikir vereceğini umuyoruz.

⁷³ René Guénon, *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, ed. Michel Vâlsan - Martin Lings, çev. Alvin Moore (Quinta Essentia, 1995), 40.

⁷⁴ Guénon, *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, 41.

⁷⁵ Guénon, *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, 41.

⁷⁶ Pappas, “Plato’s Aesthetics”.

Sonuç

Sonuç olarak, alemde bulunan ölçü ve ahengin beşerî nefsin (*anthropos psukhê*) aslî ilkeleri olduğunu, ritmin bu ölçü ve ahengin koruyucusu olarak nefse nakşedildiğini ve onun aynı zamanda varlığın farklı seviyeleri arasında ahenk sağlamak ve yüksek varoluş hallerine temas etmek gibi işlevlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Ritmik konuşma “ilahî dilin” beşerî alemdeki yansımasıdır; kadim dönemin şairi ilahî kelamın tezahür ettiği “kutsal dilin” tercümanıdır. Fakat o ve sanatı soysuzlaştığında, ortaya çıkan şey adi bir kâhin ya da büyücüdür. O halde taklitçi şair ilahî ilhamın bahşedildiği kadim şairin mimetik karşılığıdır. Tıpkı bilgenin (*sophos*) sanatını (*tekhnê*) taklit eden cahil ve sahtekâr sofist gibi, taklitçi şair de kadim şairin sanatını taklit ettiği, onu büyü gibi kullanabildiği için eseri nefse tesir eder; fakat varlığın yüksek seviyeleri şöyle dursun, onu varoluşun aşağı seviyeleriyle bile temas ettiremez: Ancak onu hayalî tasvirlerle oyalar ve şehvî arzularını teşvik eder.

Kaynakça

- Aristotle. *Metaphysics: Books I - IX*. çev. Hugh Tredennick. Aristotle in 23 Volumes Cilt. Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1933.
- Asmis, Elizabeth. “Plato on Poetic Creativity”. *The Cambridge Companion to Plato*. ed. Richard Kraut. 338--364. Cambridge University Press, 1992.
- Belfiore, Elizabeth. “A Theory of Imitation in Plato’s Republic”. *Transactions of the American Philological Association (1974-)* 114 (1984), 121-146.
- Guénon, René. *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*. ed. Michel Vâlsan - Martin Lings. çev. Alvin Moore. Quinta Essentia, 1995.
- Guénon, René. *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Halliwell, Stephen. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2002.
- Janaway, Christopher. “Images of Excellence: Plato’s Critique of the Arts”. *Philosophical Quarterly* 47/189 (1997), 533-536.
- Leszl, Walter G. “Plato’s Attitude to Poetry and the Fine Arts, and the Origins of Aesthetics: Part III”. *Études Platoniciennes* 3 (01 Ekim 2006), 245-336.
- Notomi, Noburu. “Image-Making in Republic X and the Sophist: Plato’s Criticism of the Poet and the Sophist”. *Plato and the Poets*. 232-326. Leiden, The Netherlands: Brill, 2011.
- Pappas, Nickolas. “Plato’s Aesthetics”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017). ed. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato-aesthetics/>
- Philip, J. A. “Mimesis in the Sophistês of Plato”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92 (1961), 453-468. <https://doi.org/10.2307/283830>
- Plato. *Philebus*. çev. Harold North Fowler. Plato in Twelve Volumes Cilt. Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1925.

- Plato. *Republic*. çev. Paul Shorey. Plato in Twelve Volumes Cilt. Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1969.
- Plato. *Sophist*. çev. Harold North Fowler. Plato in Twelve Volumes Cilt. Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1921.
- Plato. *Timaeus*. çev. W. R. M. Lamb. Plato in Twelve Volumes Cilt. Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1925.
- Schleiermacher, Friedrich. *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*. çev. William Dobson. Cambridge; London: J. & J. J. Deighton; John William Parker, 1836.
- Sörbom, Göran. "The Classical Concept of Mimesis". *A Companion to Art Theory*. ed. Paul Smith - Carolyn Wilde. 19-28. Blackwell Companions in Cultural Studies 5. Oxford ; Malden, MA: Blackwell, 2002.
- Strabo. *The Geography of Strabo*. çev. Horace Leonard Jones. 8 Cilt. London: William Heinemann Ltd, 1961.
- Vico. *The New Science of Giambattista*. çev. Thomas Goddard Bergin - Max Harold Fisch. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1948.
- West, M. L. *Ancient Greek Music*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. ed. David Ray Griffin - Donald W. Sherburne. New York: Free Press, 1978.

Dindarlığın Gösterişçi Tüketim, Savurgan Tüketim ve Dini Öncelikli Tüketim Davranışına Etkileri Üzerine Nicel Bir Araştırma*

Hatice TEMİRAK YÜZBAŞI**

Ali AYTEN***

Öz: Dinin insan için önemi, hayatın her aşamasında ve her davranışta kendisini göstermesiyle açığa çıkmaktadır. Tüketim davranışları da bireyin inanç, değer ve düşünceleriyle şekillenen bir olgudur. Bu çalışma, dindarlığın tüketim eğilimleri üzerinde nasıl bir etkide bulunduğunu araştırmaktadır. Altı farklı alışveriş merkezinden alışveriş yapan, farklı sosyo-ekonomik düzeydeki bireylerin dindarlık durumlarının tüketim davranışlarında oluşturduğu etki incelenmektedir. Nicel yöntem çerçevesinde ilişkisel tarama modeline göre gerçekleştirilen bu araştırmada veriler anket tekniğiyle elde edilmiştir. Veri toplama araçları olarak ise ‘Tüketim Dinamikleri Ölçeği’ ve ‘Dindarlık Ölçeği’ kullanılmıştır. Araştırmaya İstanbul ilinde farklı semtlerde bulunan Akasya AVM, Avlu34 AVM, Canpark AVM, Kanyon AVM, Meydan AVM ve Zeruj Port AVM’de alışveriş yapan 303 kişi katılmıştır. Araştırma grubunun yaş aralığı 16 ile 70 arasında olup, yaş ortalaması $M=30,7$; $SD=10,22$ şeklindedir. Dindarlık ile tüketim eğilimleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla regresyon analizleri gerçekleştirilmiştir. Elde edilen bulgular; dindarlığın gösterişçi tüketim, savurgan tüketim ve dini öncelikli tüketim eğilimlerinde anlamlı bir yordayıcı olduğunu göstermiştir. Dindarlık, dini öncelikli tüketim davranışını artırırken, gösterişçi tüketim ve savurgan tüketim davranışlarını azaltmıştır.


Anahtar Kelimeler: Dindarlık, Tüketim, Gösterişçi Tüketim, Savurgan Tüketim, Dini Öncelikli Tüketim.

A Quantitative Study on the Effects of Religiosity on Conspicuous Consumption, Extravagant Consumption and Religious Priority Consumption Behavior

Abstract: The significance of religion in people's lives becomes evident at every stage of life and in every aspect of their behavior. Consumption behavior is also a phenomenon shaped by the individual's beliefs, values and thoughts. This study explores the impact of religiosity on consumption patterns. The effect of religiosity on consumption behaviors of individuals from different socio-economic levels who shop at six different shopping centers is examined. In this research, which was carried out according to the relational survey model within the framework of the quantitative method, the data were obtained by the questionnaire technique. The 'Consumption Dynamics Scale' and 'Religiosity Scale' were used as data collection tools. 303 people who shopped at Akasya AVM, Avlu34 AVM, Canpark AVM, Kanyon AVM, Meydan AVM and Zeruj Port AVM in different districts of Istanbul participated in the research. The age range of the research group was between 16 and 70, the mean age was $M=30.7$; $SD = 10.22$. Regression analyzes were carried out to determine the relationship between religiosity and consumption trends. The findings showed that religiosity is a significant predictor of conspicuous consumption, extravagant consumption, and religious priority consumption trends. While religiosity increased religious priority consumption, it decreased conspicuous consumption and extravagant consumption.

Keywords: Religiosity, Consumption, Conspicuous Consumption, Extravagant Consumption, Religious Priority Consumption.

* Bu makalede, Temirak (2020) tarafından hazırlanan “Tüketici Karar Verme Sürecinde Dindarlığın Rolü” başlıklı yüksek lisans tezinin verileri kullanılmıştır.

** Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.
hatice.temirak@yalova.edu.tr,  ORCID: 0000-0002-9510-7841

*** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.
aliayten@marmara.edu.tr,  ORCID: 0000-0002-2787-2429

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Tüketim, gündelik hayatın ayrılmaz parçası olarak her dönem ve toplumda insanlar için ortak olan temel bir alandır. Tüketimin yaşamın devamlılığını sağlayan zorunlu bir eylem olmasının yanı sıra zaman içerisinde kazandığı birbirinden farklı anlamlar da bulunmaktadır. Geçmişte sadece sınırlı bir alanda etkili olan fizyolojik ihtiyaç anlamını taşıırken; günümüzde statü elde etme, imaj oluşturma, toplumda var olma ve kendini ifade etme biçimi gibi geniş bir alanı kapsayan sosyo-psikolojik ihtiyaçlar anlamında da kullanılmaktadır (Avcı, 2022, 162). İnsanın karnı acıktığında yemek yemesi, soğuktan korunmak için giyinmesi birer tüketim faaliyeti olduğu gibi saygınlık ve itibar kazanmak için lüks bir restoranda gitmesi, statü göstergesi olarak gördüğü markaları giymesi, eğlenmek için sinema, tiyatro bileti alması gibi sosyo-psikolojik ihtiyaçların tatmini de tüketim kapsamına girmektedir (Koroğlu, 2009, 5). Dolayısıyla tüketici davranışlarına dair araştırma yapılırken; tüketimin sadece biyolojik yönüyle değil psikolojik ve sosyolojik işlevleri ile birlikte çok yönlü ele alınması daha kapsamlı ve güvenilir sonuçlar için gereklidir.

Kişilerin yaşayışları, içerisinde buldukları durumlar farklılaştıkça tüketim davranışları ve eğilimleri de farklılaşmaktadır. Meslek, sosyal çevre, değer ve yargılar, karakter özellikleri, psikolojik durum, maddi olanaklar gibi unsurlar; satın almaya yön veren ve şekillendiren etkenlerdir. Aynı ihtiyaçlara sahip kişilerin farklı tüketim faaliyetlerinde bulunması bu özellikler göz önünde bulundurularak açıklanabilir (Torlak, 2016, 15).

İnsanların bütün davranışlarında etkili olan psikolojik faktörler bulunmaktadır. Tüketim davranışını belirleyen psikolojik faktörler ise; öğrenme, motivasyon, tutum, kişilik ve yaşam tarzıdır (Odabaşı- Barış, 2019, 75). İlk olarak; öğrenme, davranışlarda büyük bir etkiye sahiptir. Tüketicinin karar verme sürecinde satın alınacak ürünün hangi marka ve çeşit olacağı, satın alınan ürünün nasıl kullanılacağına dair bilgiler öğrenilerek elde edilir. Tüketimde öğrenme; kişilerin kendi deneyimleri, gözlemleri ve başkalarıyla etkileşimleri sonucu bilgi edinmeleri ve bu bilgilerin davranışlarını etkilemesiyle gerçekleşir (Schiffman - Wisenblit, 2015, 150).

Tüketim davranışını etkileyen unsurlardan bir diğeri motivasyondur. Motivasyon sürecini başlatan temel unsur ihtiyaçlardır (Baymur, 1969, 48). İhtiyaçlar temelde fizyolojik ve sosyal- psikolojik ihtiyaçlar olarak ikiye ayrılır (Günay, 2008, 348). Fizyolojik ihtiyaçlar, evrensel ve birincil olarak canlının hayatta kalması için giderilmesi gereken ihtiyaçlardır (Baymur, 1969, 50). Yazın çok susayan bir insanın alışveriş yaparken ilk olarak su almaya yönelmesi buna örnektir. İkincil olarak isimlendirilen sosyal ve psikolojik ihtiyaçların ise daha karmaşık bir yapısı vardır ve sınırlandırılması zordur (Cüceloğlu, 2013, 236). İçinde yaşanılan çevreden etkilenip şekillendikleri için toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılık gösterebilir (Baymur, 1969, 51). Örneğin; toplumun saygısını kazanmak amacıyla ünlü bir markanın yüksek fiyatlı bir ürününü almaya çalışmak bu tür bir ihtiyacın yansımasıdır.

Tüketim davranışını etkileyen başka bir unsur olarak tutumlar; bir nesneye dair olumlu ya da olumsuz değerlendirmeleri yansıtır. Doğrudan deneyim, başkasının tavsiyesi, afiş, reklam ve diğer bilgi kaynakları aracılığıyla öğrenilir. Tüketicileri belirli bir ürünü ya da markayı alıp almamak konusunda yönlendirir. Tüketiciler, hakkında olumlu bir tutuma sahip oldukları ürünleri daha fazla tercih etmektedir (Schiffman ve Wisenblit, 2015, 172).

Kişilik özellikleri, kişiliğin belirli noktadaki zayıflık ya da güçlülük durumları; tüketicilerin ürün ve markalara verdikleri tepkilerde belirli olmaktadır (Güven vd., 2019). Örneğin; dışa dönük kişilik özelliğine sahip bir kişinin sosyal oluşu onun, içe dönük kişilik özelliğine sahip birine göre farklı tüketim davranışlarında bulunmasına sebep olur.

Bireyin yaşadığı dünya hakkındaki düşünceleri, önem verdiği şeyler, zamanını geçirme şekilleri, ilgi alanları ve görüşleri onun yaşam tarzını oluşturmaktadır. Yaşam tarzının farklılaşması, tüketim faaliyetini de değiştirmektedir (Assael, 1995, 384). Dindar bir yaşam tarzını benimseyen birisinin ürün tercihlerinde ve tüketim davranışlarında dini referans alması bu etkinin bir yansımasıdır.

İnsanların farklılaşan tüketim faaliyetleri, literatürde çeşitli sınıflandırmalarla ve tanımlamalarla incelenmiştir. Tüketim türleri, yönelimleri, eğilimleri başlıkları altında farklı tüketim çeşitleri incelenmiştir. Bunların içerisinde gösterişçi tüketim, hazcı tüketim, sembolik tüketim, deneyimsel tüketim, plansız tüketim gibi tüketim çeşitleri olmasının (Azizağaoğlu - Altunışık, 2012, 34) yanı sıra son dönemlerde savurgan tüketim, dini öncelikli tüketim (İnce vd., 2012), kompulsif tüketim (Karahana- Söylemez, 2019) gibi tüketim türleri de kavramsallaştırılmış ve tüketim çeşitlerine dahil edilmiştir. Makale kapsamında gösterişçi tüketim, savurgan tüketim ve dini öncelikli tüketim çeşitlerine değinilecektir.

Gösterişçi tüketim; bireyin içerisinde bulunduğu çevreye prestij ya da statüsünü göstermek amacıyla yapmış olduğu tüketimdir. Bu tür tüketimde lüks, pahalı ve markalı ürünler tercih edilmektedir (Güleç, 2015, 70). İsrar odaklı tüketimi ifade eden savurgan tüketim; kişinin ihtiyaç duymadığı ürün ve hizmetleri satın alması veya ihtiyaç duyduğu bir şeyi gereğinden fazla tüketmesidir (Avcı, 2022, 162). Ürün ve hizmet alımında dini hassasiyete uygunluk arama, dini referans alma vurgularının yapıldığı tüketim çeşidine ise dini öncelikli tüketim adı verilmiştir (İnce vd., 2012, 86).

Değer ve yargılar; insanların yaşantısına yön veren önemli faktörlerdendir. Din ise bu değer ve yargıları oluşturan kaynakların başında gelir. İnsanlık tarihinde din ve dini kuralların olmadığı bir toplum görülmemiştir. Din; kişiye bir hayat nizamı sunarak duygu, düşünce ve davranışlarını etkiler. İçsel boyutuyla inanan bireye hayatı anlamlandırma, gelişim hedefi, değer ve kimlik kazandırma gibi birçok etkide bulunur. Dışsal boyutuyla da kişinin kendisine ve başkalarına karşı sorumluluklarını belirlemede, davranışlarını şekillendirmede ve yönlendirmede görünür olmaktadır (Mokhlis, 2008, 123). Dini unsurlar, inanan kişiyi belirlenmiş bir hayat tarzına uymaya davet ederek insan üzerinde belirleyici fakat zaruri ve zorlayıcı olmayan bir etkiye sahiptir (Hökelekli, 1993, 71). Yeme-içme, giyinme, sosyal

ilişkileri düzenleme, konuşma, boş vakit faaliyetleri, ekonomik faaliyetler gibi her alanda inananlara sınırlamalar ve kurallar getirir. Bu kurallar; insanların günlük hayat rutinlerinden özel durumlarına, psikolojisinden yaşam tarzına kadar bütün alanlarda etkin olmaktadır. Buna bağlı olarak, inanan kişinin davranışlarını dini kurallar çerçevesinde düzenlenmesi beklenmektedir.

Bütün dinlerde tüketime dair çeşitli uygulama, kısıtlama ve yönlendirmeler bulunmaktadır. Kişilerin dindarlıklarının farklı olması; onların yaşam tarzını, tercihlerini, ne yiyeceklerini, ne içeceklerini farklılaştırıcı potansiyele sahiptir (Sezen, 2012, 105). Dini öncelikli yaşayan kişilerde tüketim davranışlarında dini kuralların ve yönlendirmelerin etkisinin oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Özellikle nelerin tüketilip nelerin tüketilmeyeceği ile ilgili dinin koyduğu temel kurallara uyulması, kişinin dine verdiği öneme bağlı olarak değişmektedir (Heim vd., 2004, 220). Dini bağlılığı yüksek olan birinin, yemek yemek gibi günlük yaşamın rutinlerinden olan bir davranışta inandığı dinin izin vermediği yiyeceklerden uzak durması buna örnek oluşturmaktadır.

Dindarlığın, dini tutum ve değerlerin insan davranışları üzerindeki etkisine dair birçok psikolojik ve sosyolojik araştırma yapılmıştır. Ancak tüketim davranışları ile dindarlık ilişkisini konu edinen çalışmalar oldukça kısıtlıdır (Delener, 1994, 37). Bunların ilki pazarlama literatüründe 1980'li yıllara doğru yapılmıştır. Dinin tüketim davranışındaki başat etkisinin fark edilmesiyle konuya olan ilgi artmış ve Mokhlis, Hirschman, Delener, Essoo ve Dibb tarafından peş peşe önemli çalışmalar yapılmıştır (Akt. Patel, 2017). Türkiye'deki literatüre bakıldığında, yapılan araştırmaların henüz yeterli düzeyde olmadığı görülmektedir. Çalışmalar ilk olarak pazarlama alanında başlamış ve dindarlığın pazarlama stratejisinde etkin bir biçimde nasıl kullanıldığı araştırılmıştır. Konunun sosyolojik ve psikolojik yönleriyle ele alınması ise son dönemlerde mümkün olmuştur. Din sosyolojisi alanındaki ilk çalışmalardan biri Köroğlu (2009) tarafından yapılmıştır. Tüketim davranışlarında dinin ve dindarlığın etkisi Konya ve İzmir örneğinde araştırılmıştır. İnce (2018) ise kurumsal din eğitimi almış bireylerin tüketim faaliyetlerini incelemiştir. Psikoloji literatüründe tüketim davranışları ve dindarlık ilişkisini ilk çalışan Sezen (2012), dindarların tüketim davranışlarının şekil ve içerik bakımından farklılaşmasını teorik olarak ele almıştır.

Din psikolojisi perspektifinde tüketim ve dindarlık kavramlarının birlikte incelenmesi son yıllarda yapılan birkaç çalışma ile sınırlıdır. Bozoğlu (2019), AVM mescitlerini kullanan kadın örnekleme mülakat yöntemini kullanarak yaptığı çalışmada; katılımcıların tüketim algılarında dindarlığın etkisini incelemiş ve dindarlığın hayatın her alanında olduğu gibi tüketim için de belirleyici ve vazgeçilmez bir faktör olduğunu tespit etmiştir. Tüketici tutum ve tercihleri açısından dindarlığın farklılaştırıcı etkisinin araştırıldığı nicel bir araştırmada ise; marka odaklılık, yenilik ve moda odaklılık, düşünmeden alışveriş yapma, alışkanlık, bilgi karmaşası yaşamak, fiyat odaklılık ve alışverişten kaçınma gibi faktörlerin dindarlıkla ilişkisi irdelenmiştir (Barak - Kaplan, 2021).

Tüketim davranışlarının incelenip literatürde yer almasıyla birlikte tüketim çeşitleri de kavramsallaştırılmış ve çalışılmaya başlanmıştır. Gösterişçi tüketim, savurgan tüketim, hedonik tüketim, sade tüketim, dini öncelikli tüketim, rasyonel tüketim tanımlanıp araştırmaya konu olmuş tüketim çeşitlerindedir. Dindarlığın bu tüketim çeşitlerinde nasıl ve ne yönde etkide bulunduğu da yapılan araştırmalar kapsamındadır. Örneklem olarak ise kimi zaman öğrencilerle (Göksu - Saticı, 2022), kimi zaman muhafazakâr kadınlarla (Topay, 2019; Son, 2020) kimi zaman ise belirli bir ilde yaşayan kişilerle (Baydaş vd., 2019) çalışılmıştır. Yaptığımız araştırmada ise tüketim merkezi olmak amacıyla açılmış olan alışveriş merkezlerine gelen farklı sosyo-ekonomik düzeyden genç ve yetişkin katılımcıların olduğu örnekleme kapsayıcı bir çalışma yapmak amaçlanmıştır.

Araştırmanın amacı, temel sorusu ve ilgili alan yazın incelemesi ışığında araştırmacılar tarafından şu hipotezler belirlenmiştir:

H₁: Dindarlık, katılımcıların gösterişçi tüketim eğilimlerini azaltıcı yönde etkileyen bir yordayıcıdır.

H₂: Dindarlık, katılımcıların savurgan tüketim eğilimlerini azaltıcı yönde etkileyen bir yordayıcıdır.

H₃: Dindarlık, katılımcıların dini öncelikli tüketim eğilimlerini artırıcı yönde etkileyen bir yordayıcıdır.

Yöntem

Araştırma Modeli

Tüketim eğilimleri ve dindarlık arasındaki ilişkileri tespit etmek için yapılan bu araştırmada ilişkisel tarama modeline uygun olarak anket tekniği kullanılmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmanın katılımcıları; Avlu34 (Arnavutköy), Akasya AVM (Acıbadem), Zeruj Port (Zeytinburnu), Kanyon AVM (Levent), Canpark AVM (Ümraniye) ve Meydan AVM (Ümraniye) olmak üzere toplam altı alışveriş merkezinde alışverişe gelen 303 kişiden oluşmaktadır. Basit tesadüfi örnekleme yoluyla seçilen çalışma grubu; AVM'lerdeki mağazalardan alışveriş yapan, kafelerde dinlenen, arkadaşlarıyla muhabbet eden ya da sinema salonlarını kullanan katılımcılardır. Katılımcıların sosyo-ekonomik düzey çeşitliliğini karşılamak için alışveriş merkezlerinin başka ilçelerden olmasına dikkat edilmiştir. Katılımcıların %71,3'ü (N=216) kadın, %28,7'si (N=87) ise erkektir. Yaş aralığı (ranj) 16 ile 70 arasında değişmekte olup, yaş ortalaması $M=30,7$ ($SD=10,22$)'dir. Çalışma grubunun %62'si (N=188) aktif olarak çalışırken; %38'i (N=115) ise emekli, ev hanımı, öğrenci, yeni mezun veya işsiz olan ve araştırmada 'çalışmayan' olarak tasnif edilen gruptur.

Ölçme Araçları

Verileri toplamak için kullanılan anket formunda Kişisel Bilgi Formu, Tüketim Dinamikleri Ölçeği ve Dindarlık Ölçeği yer almaktadır.

Kişisel Bilgi Formu. Katılımcıların cinsiyet, yaş, ekonomik durum ve mesleklerini öğrenmek için oluşturulan ve demografik soruları içeren formdur.

Dindarlık Ölçeği. Çalışmada kullanılan ölçek, Ayten'in (2012) geliştirdiği ve geçerlik-güvenirliğini test ettiği Dindarlık Ölçeği'dir. Sorularla katılımcıların dini inançlarının; sosyal ilişkilerini düzenleme, hayatlarındaki önemli kararları verme, kıyafet, yiyecek ve içecek tercihleri gibi konulardaki etkisi ile katılımcıların ibadetleri yerine getirme sıklığının öğrenilmesi amaçlanmıştır. Ölçek, ilk olarak 12 sorudan oluşturulmuş ancak Ayten (2012)'in yaptığı faktör analizi sonucu 3 soru değişik nedenlerle (binişik madde yükü vb.) ölçekten çıkarılmıştır. Ölçeğin son şekli 9 soru ve iki alt boyut olarak belirlenmiştir (KMO=0.773; $\chi^2 = 258.387$; $p=0.00$). Alt boyutlar *dini etki* ve *dini inanç-ibadet* boyutudur. *Dini etki* boyutunda "Hayatınızda önemli karar anlarında dinî inancınız ne kadar etkilidir?", "Ne yiyeceğiniz ve içeceğinize konusunda dinî inancınız ne kadar etkilidir?" gibi dindarlığın etki boyutuna dair sorular yer alırken; *dini inanç-ibadet* boyutunda ise dini vecibeleri yapma sıklığına dair sorular yer almaktadır.

Ölçeğin güvenilirliğini test etmek amacıyla Ayten (2012) tarafından yapılan iç tutarlılık analizi sonrasında, ölçeğin genelinin ve alt boyutların iç tutarlılık katsayısını gösteren Cronbach Alfa değerleri ölçek genel $\alpha = ,76$; dini etki boyutu (fak-1) $\alpha = ,75$; dini inanç-ibadet boyutu (fak-2) $\alpha = ,60$ olarak tespit edilmiştir. Bu çalışmada kullanılan ölçeğin güvenilirlik testi sonrasında Cronbach Alfa değerleri şu şekildedir: Dindarlık genel $\alpha = ,893$; dini etki boyutu $\alpha = ,867$; dini inanç-ibadet boyutu $\alpha = ,757$ olarak ölçülmüştür. Bu bulgular, Dindarlık Ölçeğinin kullanılmasının istatistikî açıdan uygun olduğunu göstermiştir.

Tüketim Dinamikleri Ölçeği. Kişilerin tüketim eğilimlerini ve bunlara etki eden dinamikleri belirlemek amacıyla İnce, Erultunca, Kılıçsal ve Turan (2018) tarafından geliştirilip psikometrik analizleri yapılan 3 boyut ve 16 maddeden oluşan Tüketim Dinamikleri Ölçeği kullanılmıştır. Ölçek ilk olarak 32 maddeliyken ekibin yaptığı faktör analizleri ve güvenilirlik testleri neticesinde uygun olmayan maddeler çıkarılarak son şeklini almıştır (KMO=0.812; $\chi^2 = 3358.808$; $p=0.00$). Alt boyutlar; *gösterişçi tüketim*, *savurgan tüketim* ve *dini öncelikli tüketim*dir.

Gösterişçi tüketim boyutunda "Markalı ürünlere verdiğim paraya acımam.", "Kullandığım araba benim statümü yansıtır." gibi statü, marka vurgulu maddeler yer almaktadır. *Savurgan tüketim* boyutundaki maddeler arasında "Bir ürünün reklamının yapılması, ürünü vitrinde görüp beğenmiş olmam satın almamı sağlar.", "AVM'ler sunduğu seçenek ve imkânlarla alışveriş isteğimi teşvik eden mekânlardır." gibi reklam, afiş etkisi vurgusu olan maddeler yer almaktadır. *Dini öncelikli tüketim* boyutunda ise satın alma sürecinde dini referans alma, dini hassasiyet vurgusu yapan maddeler yer almaktadır. "Ürün tercihlerimde öncelikle dini

referanslarım etkili olur.”, “Tatil yapacağım zaman dini ve milli hassasiyetlerin gözetildiği mekânları tercih ederim.” maddeleri bunlar arasındadır.

İnce ve diğerlerinin yaptıkları güvenilirlik analizleri ile Cronbach alfa değerleri gösterişçi tüketim boyutu için (fak-1) $\alpha = ,76$; savurgan tüketim boyutu için (fak-2) $\alpha = ,76$; dini öncelikli tüketim boyutu için ise (fak3) $\alpha = ,67$ olarak sonuçlanmıştır. Bu araştırmada ise ölçeğin güvenilirlik analizi sonucunda Cronbach alfa değerleri tüketim dinamikleri genel $\alpha = ,775$; gösterişçi tüketim boyutu için $\alpha = ,747$; savurgan tüketim boyutu için $\alpha = ,773$; dini öncelikli tüketim boyutu için ise $\alpha = ,819$ olarak ölçülmüştür. Bu değerlere göre, analizler yapılırken Tüketim Dinamikleri Ölçeğinin kullanılması istatistikî açıdan uygundur.

Verilerin Toplanması ve İstatiksel Analizi

Araştırma verileri Kasım 2019-Ocak 2020 tarihleri arasındaki süreçte toplanmıştır. Hazırlanan anket formları önceden belirlenen Canpark AVM, Akasya AVM, Avlu34, Zeruj PORT, Meydan AVM ve Kanyon AVM’de katılımcılarla yüz yüze görüşülerek uygulanmıştır. Anketlerin doldurulması hususunda gönüllülük esas alınmıştır. Bazı alışveriş merkezlerinde katılımcılara ulaşmakta zorluk yaşanmasa da bazılarında oldukça güçlük çekilmiştir. Anket çalışmasına katılmak istemeyen kişilerin fazla olması nedeniyle söz konusu alışveriş merkezlerine farklı günlerde birçok defa gidilmesi gerekmiş; bu da araştırmanın uygulama süresini uzatmıştır. Katılımcılar uygulama öncesi gerekli açıklamalarla bilgilendirilmiştir. Uygulanması 5-10 dakika süren anket formlarının büyük bir kısmı katılımcılar tarafından doldurulurken bazılarında ise sorular anketör tarafından katılımcılara okunarak, onların verdiği cevaplar doğrultusunda işaretlemeler yapılmıştır. Anketlerin uygulanması sırasında herhangi bir endişe veya anlaşmazlık olmamıştır. Toplamda 315 anket formu toplanmasına rağmen 12 form eksik ve özensiz doldurma nedeniyle çıkarılmıştır. Neticede 303 form değerlendirmeye alınmıştır. Verilerin analizi SPSS paket programı aracılığıyla yapılmıştır. Araştırma hipotezlerinin test edilmesi için regresyon analizlerinden yararlanılmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

Katılımcıların dindarlıklarının, tüketim eğilimleri (gösterişçi tüketim, savurgan tüketim, dini öncelikli tüketim) üzerinde nasıl bir etkide bulunduğunu ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada, araştırma hipotezleri doğrultusunda regresyon analizleri gerçekleştirilmiştir.

Tüketim davranışına yön vermesi beklenen dindarlığın, gösterişçi tüketim eğilimi üzerinde azaltıcı bir etkiye sahip olacağı öngörülmüştür. Gösterişçi tüketime dair araştırma hipotezini test etmek için yapılan regresyon analizine dair değerler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo-1: Dindarlığın Gösterişçi Tüketim Üzerindeki Etkisini Gösteren Regresyon (Enter metot) Analizi Değerleri

<i>R</i> ²	ΔR^2	<i>B</i>	<i>t</i>	<i>F</i>	<i>P</i>
.016	.012	-.125	-2.194	4.813	.029

Tablo-1'e bakıldığında; dindarlığın, katılımcıların gösterişçi tüketimi üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğu ($p < 0.05$) görülmektedir. Dindarlık, katılımcıların gösterişçi tüketim eğilimlerindeki değişikliğin %2'sini açıklamaktadır ($R^2 = .016$). Beta katsayıları göz önüne bulundurulduğunda ise dindarlık ve gösterişçi tüketim arasındaki ilişkinin negatif yönlü olup orta düzeyde kaldığı anlaşılmaktadır ($\beta = -.125$, $t = -2.593$). Buna göre katılımcıların dindarlıkları arttıkça gösterişçi tüketim eğilimlerinin azaldığı söylenebilir. Buna göre araştırmanın "Dindarlık, katılımcıların gösterişçi tüketim eğilimlerini azaltıcı yönde etkileyen bir yordayıcıdır (H_1)." hipotezi doğrulanmıştır.

Araştırmada bağımlı değişken olarak incelenen bir diğer faktör, savurgan tüketim eğilimidir. Savurgan tüketim ve dindarlık ilişkisine dair literatür incelendikten sonra dindarlığın savurgan tüketim eğilimini azaltacağını öngören "Dindarlık, katılımcıların savurgan tüketim eğilimlerini azaltıcı yönde etkileyen bir yordayıcıdır (H_2)." hipotezi kurulmuştur. Buna dair yapılan regresyon analizinden elde edilen değerler ise Tablo-2'de verilmiştir.

Tablo-2: Dindarlığın Savurgan Tüketim Üzerindeki Etkisini Gösteren Regresyon Analizi (Enter metot) Değerleri

R^2	ΔR^2	β	t	F	P
.042	.038	-.204	-3.616	13.075	.000

Tablo-2'deki bulgulara göre dindarlık, savurgan tüketim değişkenini anlamlı düzeyde yordamaktadır ($p < 0.05$). Katılımcıların savurgan tüketim eğilimlerindeki değişikliğin %4'ü dindarlık değişkeni tarafından açıklanmaktadır ($R^2 = .042$). Dindarlık ile savurgan tüketim arasındaki ilişkinin negatif yönlü ve orta düzeyde olduğu görülmektedir ($\beta = -.204$, $t = -3.616$). Bu bulgulara dayanarak katılımcıların dindarlıklarının savurgan tüketim eğilimini azaltıcı bir rol oynadığı söylenebilir. Böylece dindarlığın savurgan tüketim eğilimini azaltıcı yönde yordayacağına yönelik hipotez (H_2) araştırma bulgularınca doğrulanmıştır.

Tüketim davranışını belirleyen önemli değişkenlerden biri olan dindarlık, bu araştırmada dini öncelikli tüketim eğilimini olumlu yönde etkileyen bir faktör olarak değerlendirilmiştir. Dindarlık ile dini öncelikli tüketim eğilimi arasındaki ilişkiye yönelik yapılan regresyon analizinden elde edilen değerler Tablo 3'te gösterildiği şekildedir.

Tablo-3: Dindarlığın Dini Öncelikli Tüketim Üzerindeki Etkisini Gösteren Regresyon Analizi (Enter metot) Değerleri

R^2	ΔR^2	β	t	F	P
.510	.508	.714	17.688	312.866	.000

Tablo 3'te görüldüğü üzere; dindarlık dini öncelikli tüketim eğilimi üzerinde anlamlı bir yordayıcıdır ($p < 0.05$). Katılımcıların dini öncelikli tüketim eğiliminin %51'lik kısmı dindarlığa bağlı olarak açıklanmaktadır ($R^2 = .510$). Beta değerleri kontrol edildiğinde ise, dindarlık ve dini öncelikli tüketim eğilimi arasında olumlu ve güçlü bir ilişkinin olduğu görülmektedir ($\beta = .714$, $t = 17.688$). Bu bulgulardan hareketle katılımcıların dindarlıkları arttıkça dini öncelikli tüketim eğilimlerinin arttığı söylenebilir. Böylece “Dindarlık, katılımcıların dini öncelikli tüketim eğilimlerini artırıcı yönde etkileyen bir yordayıcıdır (H3).” şeklindeki araştırma hipotezi doğrulanmış olur.

Özet olarak; araştırma neticesinde elde edilen bulgulara göre dindarlık, katılımcıların gösterişçi ve savurgan tüketim eğilimlerini azaltıcı yönde; dini öncelikli tüketim eğilimlerini ise artırıcı yönde etkilemektedir. Bir başka ifadeyle katılımcıların dindarlıkları arttıkça gösterişçi ve savurgan tüketimleri azalmaktadır. Dini öncelikli tüketim ise dindarlığa bağlı olarak artış göstermektedir.

Tartışma ve Sonuç

Yapılan çalışmada; katılımcıların savurgan tüketim, gösterişçi tüketim ve dini öncelikli tüketim eğilimleri dindarlıklarıyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Araştırmanın temel amacı; dindarlık değişkeninin kişilerin tüketim eğilimlerindeki etkisini ortaya koymaktır. Bu amaca yönelik olarak; dindarlığın gösterişçi tüketim, savurgan tüketim ve dini öncelikli tüketim eğilimleri üzerindeki etkileri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın katılımcıları büyük oranda tüketim amaçlı kurulmuş olan alışveriş merkezlerinde bulunan 303 kişiden oluşmuştur.

İnananlara getirmiş olduğu hayat nizamıyla din, onların yaşamını büyük oranda değiştirip yönlendirir. Toplumsal ve bireysel davranışların tümünü etkileyen kurallar koyar ve böylece hayatın her alanını kuşatır. Bu alanlardan biri olarak tüketimin de dinin belirleyici ve şekillendirici özelliğinden etkilenmesi beklenir. Din, tüketilmesine izin verilen ve yasaklanan ürünler hakkında bilgi vererek tüketim ürünlerini belirler. Ayrıca tüketimin şekli ve miktarına dair ölçütler getirerek de tüketim davranışını şekillendirir. Dinin bu etkisi göz önünde bulundurularak; çalışma bağlamında kişilerin dindarlıklarının, tüketim eğilimlerinde değişiklik yapacağı öngörülmüştür. Yapılan araştırma neticesinde elde edilen bulgular da bu öngörüğü doğrular niteliktedir. Bu bulgulara göre; katılımcıların dindarlıkları, gösterişçi tüketim ve savurgan tüketim eğilimlerinde azaltıcı, dini öncelikli tüketim eğilimlerinde ise artırıcı bir etkiye sahiptir.

İslam dininde izin verilen tüketimin amacı ve sınırlarına yönelik ikazlar bulunmaktadır. Bu ikazlardan birisi gösteriş için tüketim yapılmaması yönündedir. Kuran-ı Kerim'de birçok yerde gösteriş için tüketim yapmak kötü bir davranış olarak görülmüş ve yasaklanmıştır (Bakara, 2/64; Nisa, 4/38). Müslüman örnekleme yapılan mevcut çalışmada katılımcıların dindarlıkları arttıkça; lüks, marka, moda, statü, trend, yenilikçi ürün vurgusu olan gösterişçi tüketim davranışlarından uzaklaşma eğiliminde oldukları söylenebilir. Bu durumun, dinin

gösteriş için yapılan davranışları yasaklaması ile bağlantılı olduğu söylenebilir. Böylece “Dindarlık, katılımcıların gösterişçi tüketim eğilimlerini azaltıcı yönde etkileyen bir yordayıcıdır (H1).” hipotezi araştırma bulguları neticesinde doğrulanmıştır.

Elde edilen araştırma bulguları yerli ve yabancı alanyazında yapılan bazı araştırma bulgularıyla da desteklenmektedir. Üç farklı dinden (Hindu, Katolik ve Müslüman) katılımcılarla yapılan bir araştırmada, dindarlığın tüketici davranışlarında farklılaştırıcı bir etken olarak bazı alışveriş kararlarını belirlediği tespit edilmiştir. Dindarlığın artmasıyla moda uygunluk arama ve lüks markalara yönelim davranışlarının da azaldığı bulgulanmıştır (Essoo - Dibb, 2004, 705-706). Benzer bir bulgu da tüketici karar verme tarzları ve dindarlık ilişkisini araştıran bir çalışmada elde edilmiştir. Dindarlık ile gösterişçi tüketim ifadelerinden olan marka odaklılığı, alışkanlık (marka bağlılığı) ve yenilik-moda odaklılığı arasında negatif ilişki bulunmuştur (Barak - Kaplan, 2021, 142-143). Alan yazında gösterişçi tüketim ve dindarlık arasında negatif ilişki tespit eden araştırmalar çoğunlukta olmasına rağmen (Köroğlu, 2009, 205; Terzi, 2016, 140; Kılıçsal, 2019, 71; Bayat - Yıldırım, 2021, 162) aksi yönde sonuç elde eden çalışmalar da mevcuttur (İnce, 2018, 170; Ramazani - Kermani, 2022, 1650).

İslam dininde tüketime dair bir diğer ölçüt de aşırıya gitmemek yani israf etmemektir. İnananlardan yeme- içme, giyinme, eğlence ya da para harcanacak her türlü ekonomik faaliyette orta yolda olmaları, israf etmemeleri istenilmektedir (Araf, 7/31; İsrâ, 17/26-27). İhtiyaçtan fazla yiyecek ve giyecek almamak, elde edilen gelirle kendi ihtiyacını karşıladıktan sonra sadaka vermek gibi davranışlar, dinin koyduğu kurallara uygun yaşamak isteyen kişilerin yapması beklenen tüketici davranışlarındandır. Buradan yola çıkarak; dindarlığın israf, ihtiyaç dışı satın alma, reklam ve vitrin etkisiyle satın alma, internet ve AVM vasıtasıyla gereksiz alışverişe yönelme gibi savurgan tüketim eğilimi üzerinde anlamlı bir yordayıcı olacağı düşünülmüştür. Elde edilen bulgular; dindarlığın savurgan tüketim eğilimi üzerinde anlamlı bir açıklayıcı olduğunu ortaya koymuştur. Böylece “Dindarlık, katılımcıların savurgan tüketim eğilimlerini azaltıcı yönde etkileyen bir yordayıcıdır (H2).” hipotezi doğrulanmıştır. Araştırma bulguları daha önceki çalışmalarla da paralellik göstermektedir. Köroğlu (2012, 234) çalışmasında bireylerin dindarlıklarının alışverişe dair tutumlarındaki etkisini incelemiştir. Araştırma neticesinde dindarlığın artmasıyla her fırsatta ve bol bol alışveriş yapmaktan hoşlanmanın azaldığı; alışverişin sadece ihtiyaç giderme faaliyeti olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Bir diğer çalışma ise Ateş’in (2019, 135) yapmış olduğu tüketim algılarında dindarlığın etkisinin araştırıldığı ve çevre bilinçli tüketim, etik tüketim, sade tüketim (ihtiyaç dışı satın almama) ve sosyal sorumlu tüketim ile dindarlık arasında olumlu bir ilişkinin saptandığı çalışmadır. Düşünmeden alışveriş yapma, gereksiz tüketim ve harcama yapma, israf davranışı olarak incelenen savurgan tüketimin dindarlığa bağlı olarak azaldığını bulgulayan farklı çalışmalar da mevcuttur (Terzi, 2016, 139-140; Kılıçsal, 2019, 72; Avcı - Hacikeleşoğlu, 2021, 372; Barak - Kaplan, 2021, 143).

Dinin yasakladığı ve izin verdiği tüketim ürünlerine karşı gösterilen hassasiyet, insanların dini öncelikle tüketim yapmalarında belirleyici bir etkidir. Yapılacak tatilin dini hassasiyetlere uygun şartlara sahip olması, alınacak ürünlerin dini referanslara göre tercih edilmesi gibi durumlar bunlara örnek oluşturacak davranışlardır. Araştırmada son olarak dindarlık durumunun dini öncelikli tüketim eğilimi belirleyen önemli bir faktör olacağı düşünülmüştür. Elde edilen bulgulara göre; dindarlığın, katılımcıların dini öncelikli tüketim eğilimlerinde yüksek oranda açıklayıcılığa sahip olduğu tespit edilmiş, “Dindarlık, katılımcıların dini öncelikli tüketim eğilimini artırıcı yönde etkileyen bir yordayıcıdır (H3).” hipotezi desteklenmiştir. Dindarlık ile dini öncelikli tüketim eğilimi arasında pozitif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir. Kişilerin dindarlıkları arttıkça tüketim yaparken dini öneme davranışı da artış göstermektedir.

Dinin boyutlarından olan etki boyutu bütün davranışlarda olduğu gibi tüketim davranışında da kendini göstermiştir. İnsanlar, tüketirken inançlarının gereği olarak belirli hassasiyetleri göz önünde bulundurmakta ve tüketim ürün, hizmetlerinde dini inanışlarına uygunluk aramaktadırlar. Benzer bulgulara Barak ve Kaplan’ın (2021, 144-145) araştırmasında da ulaşıldığı görülmektedir. Gıda tercihi, kıyafet tercihi ve tatil planlamasındaki öncelikleri sorulan katılımcıların büyük çoğunluğu ilk sırada dini inançlarına uygunluk faktörünün geldiğini belirtmişlerdir.

Sonuç olarak; dindarlığın tüketim davranışlarındaki yönlendirici ve şekillendirici etkisini ortaya koymaya çalışan bu araştırmada önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Öncelikle dindarlık; israf, ihtiyaç dışı satın alma vurgusu olan savurgan tüketim ile statü, lüks, marka vurgusu olan gösterişçi tüketimi azaltmaktadır. Ayrıca, bireylerin dindarlık durumlarına bağlı olarak dini öncelikli tüketim davranışlarının da arttığı tespit edilmiştir. Dinin etki boyutu tüketim davranışında kendini belirgin bir biçimde göstermektedir. Buradan yola çıkarak; daha sonra yapılacak çalışmalarda dindarlık ve tüketim davranışları ilişkisinde aracı rol oynayacak değişkenlerin incelenmesi önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Assael, Henry. *Consumer Behavior and Marketing Action*. Fifth Edition. Ohio: SouthWestern College Publishing. 1995.
- Ateş, Sümeyye. *Dindarlık ve Tüketim Algıları Arasındaki İlişki*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019.
- Avcı, İbrahim - Hacıkeleşoğlu, Hızır. “The Effect of Religiosity on Hedonic Consumption and Wasteful Consumption Behavior”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 353-378.
- Avcı, İbrahim. “The Effect of Conspicuous Consumption Behavior on Wasteful Consumption Behavior: The Intermediary Role of Hedonic Consumption Behavior”. *Journal of Economy Culture and Society* 65 (2022), 161-179.

- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 101-119.
- Barak, Ayşenur - Kaplan, Hasan. "Dindarlık ve Tüketici Tarzları Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 119-153.
- Bayat, Murat – Yıldırım, Hatice. "Dini Yönelim Eğiliminin ve Sosyal Medya Kullanımının Gösterişçi Tüketim Üzerine Etkisi". *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 19/2 (2021), 149-172.
- Baydaş, Abdulvahap vd. "Tüketim Üzerinde Etkili Olan Faktörlerin İnanç Açısından Belirlenmesi: Bingöl İli Örneği". *Sosyal Bilimler Metinleri* 1 (Mayıs 2019), 1-13.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri. 1969.
- Bozoğlu, Merve. *Ahşveriş Merkezi Mescitlerine Gelen Kadınları Tüketim ve Din Algısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışları*. 27. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi. 2013.
- Delener, Nejd. "Religious Contrasts in Consumer Decision Behaviour Patterns: Their Dimensions and Marketing Implications". *European Journal of Marketing* 28/5 (1994), 36-53.
- Essoo, Nittin – Dibb, Sally. "Religious Influences on Shopping Behaviour: An Exploratory Study". *Journal of Marketing Management* 20 (2004), 683-712.
- Göksu, Mehmet Zeki - Satıcı, Aytaç. "Tüketim Ahlakı ve Dini Değerler: Üniversite Öğrencileri Örneği". *İhya İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 54-77.
- Güleç, Cansu. "Thorstein Veblen ve Gösterişçi Tüketim Kavramı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/38 (2015), 62-82.
- Günay, Salih. *Davranış Bilimleri*. 4. Baskı. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım. 2008.
- Güven, Esra vd. "Tüketicilerin Karar Verme Tarzları ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33/2 (2019), 51-81.
- Heim, Derek vd. "Alcohol Consumption, Perceptions of Community Responses and Attitudes to Service Provision: Results from a Survey of Indian, Chinese and Pakistani Young People in Greater Glasgow, Scotland, UK". *Alcohol & Alcoholism* 39/3 (2004), 220-226.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1993.
- İnce, Abdullah. *Dini Eğitimli Bireylerde Dindarlık-Tüketim İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.
- İnce, Abdullah vd. "Tüketim Dinamikleri Ölçeği: Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireylerde Tüketim Eğilimleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2012), 63-92.
- Karaahmetoğlu, Feyza. *Muhafazakâr Kesimlerde Gösterişçi Tüketim Kültürü ve AVM Kullanım Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma*. Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karahan, Mehmet Ozan- Söylemez, Cevat. "Tüketicilerin Kompulsif Satın Alma Davranışını Etkileyen Faktörler: Bir Uygulama". *İşletme Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2019), 1961-1975.
- Kılıçsal, Seyra. *Tüketim Eğilimleri Bağlamında Değişen Dinsellik: İstanbul Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019.

- Koroğlu, Cemile Zehra. *Tüketim Kültürü ve Din*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2009.
- Küçük, Hilal Öztürk - Ayyıldız, Hasan. "Dindarlık Algısının Müslüman Tüketici Davranışı Üzerine Etkisinde Gönüllü Sadeliğin Aracılık Rolünü Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (Temmuz 2020), 426-448.
- Mokhlis, Safiek. "Consumer Religiosity and the Importance of Store Attributes". *The Journal of Human Resource and Adult Learning* 4/2 (2008), 122-133.
- Mokhlis, Safiek. "Religious Differences in Some Selected Aspects of Consumer Behaviour: A Malaysian Study". *The Journal of International Management Studies* 4/1 (2009), 67-76.
- Odabaşı, Yavuz – Barış, Gülfidan. *Tüketici Davranışı*. 19. Baskı. İstanbul: Medicat Kitapları. 2019.
- Patel, Maheshkumar Kanubhai. *Influence of Religiosity on Shopping Orientation of Consumer in Gujarat*. Ahmedabad: Gujarat Technological University, Doktora Tezi, 2017.
- Ramazani, Ali - Kermani, Mahdi. "Spiritualism Versus Materializm: Can Religiosity Reduce Conspicuous Consumption?". *Journal of Islamic Marketing* (2021), 1-18.
- Sezen, Abdülvahid. "Tüketici Davranışları ve Dindarlık İlişkisi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 10/20 (2012), 99-115.
- Schiffman, Leon G. – Wisenblit, Joseph. *Consumer Behavior*. Eleventh Edition. England: Pearson Education Limited. 2015.
- Son, Esmâ. *Dindar Kadının Sembolik Tüketim Davranışı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Bursa Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Temirak, Hatice. *Tüketici Karar Verme Sürecinde Dindarlığın Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Terzi, Hasan. *Müslüman Tüketicilerin İsrâf Davranışlarının Rasyonel ve Gösterişçi Tüketim Bağlamında İncelenmesi: Kültürlerarası Bir Karşılaştırma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2016.
- Topay, Gülnihal. *Muhafazakâr Kadınların Gösterişçi Tüketim Pratikleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Torlak, Ömer. *Tüketim: Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü*. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2. Baskı, 2016..

Mütevâtirin Tanımı ve Örnekleri Üzerine Bazı Tenkidler

Üzeyir DURMUŞ*

Öz: Mütevâtir hadis genellikle, her tabakada yalan üzere ittifak etmeleri tasavvur olunamayan kalabalık bir topluluk tarafından rivâyet edildiği için doğruluğunda şüphe bulunmayan hadis olarak tanımlanmaktadır. Âlimlerin çoğunluğu, tanımda yer alan “kalabalık bir topluluk” ifadesini herhangi bir sayıyla sınırlamamayı tercih etmiştir. Ancak bir kısmı sayısal sınırlar belirleme yoluna gitmiştir. Mütevâtir hadislerle ilgili kitapları yazarların hepsi bu ikinci zümredendir. Ayrıca mütevâtir hadisi tanımlayanların çoğu “kalabalık topluluk” için adâlet şartı koşmamışlardır. Bu makâlede, mütevâtir hadisin yaygın tanımı kaydedildikten sonra kalabalık topluluk için adalet şartı koşulmamasının ve mütevâtir için belli sayıda bir topluluk tarafından rivâyetinin yeterli görülmesinin neden olduğu çelişkiler ortaya konmakta, böyle tanımlanan bir mütevâtir hadisi inkârı küfür olarak nitelemenin yanlış olacağına dikkat çekilmekte, bu tür hadislere dair yazılmış kitaplar hakkında bilgi verilmekte, sırf belli bir sened sayısına ulaştığı için bu kitaplarda mütevâtir olarak adlandırılan fakat mütevâtir hadisin tanımıyla uyumsuz olan Abdâl hadisi, Hârût ve Mârût hadisi gibi bazı rivâyetler tenkid edilmekte ve konuyla ilgili yazılan eserlerin yetersizliği nedeniyle bu mevzûun yeniden ve daha detaylı bir şekilde ele alınması gereği vurgulanmaktadır. Ayrıca Pezdevî'nin yaptığı ve râvilerde adâleti şart koşan mütevâtir tanımının daha doğru olduğu ve râvilerde belli bir sayıyı yeterli görmenin amelî anlamda da çelişiklere ve sorunlara neden olacağı somut örneklerle gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mütevâtir, Tenkid, Sened, Metin.

The Some Criticisms on the Definition of Mutawâtir and on the It's Examples

Abstract: Mutawâtir hadith is generally defined as a hadith that has no doubt in its correctness as it is narrated by a crowded community who can not imagine alliance to lie in each generation. The majority of scholars chose not to limit the phrase "crowded community" to any number. However, some scholars have gone on to determine numerical limits. The scholars who wrote books about mutawâtir hadiths are always the second group. In addition, most of those who define the mutawâtir hadith did not stipulate the condition of justice for the “crowded community”. In this article, after recording the common definition of mutawâtir hadith information about books written about the mutawâtir hadiths, after this absence of the requirement of justice for the crowded community and Contradictions caused by the fact that it is considered sufficient to be narrated by a certain number of people for mutawâtir are revealed, It is pointed out that it would be wrong to characterize the denial of a mutawâtir hadith defined in this way as disbelieved, and criticized some narrations called mutawâtir in these books that are only has reached a certain number of sanads but that are incompatible with the definition of the mutawâtir hadith like the hadith of Abdâl and hadith of Hârût and Mârût and emphasized that the issue needs to be dealt with again and in more detail because due to insufficient of works written on mutawâtir hadiths. In addition, it is shown by concrete examples that Bazdawî's definition of mutawâtir, which stipulates justice in the narrations, is more accurate, and that seeing a certain number as sufficient in the narrations will cause contradictions and problems in a practical sense.

Keywords: Hadith, Mutawâtir, Criticism, Sanad, Matn.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE. uzeyirdurmus@hotmail.com,

ORCID: 0000-0003-1776-6160

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Mütevâtir kavramı, muhaddislerden önce kelamcılarla usulcüler tarafından kullanılmış¹ ve onlar tarafından tanımlanmış bir ıstılahtır. Nitekim İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), mütevâtiri meşhûr hadisin bir türü olarak ifade ettikten sonra bu terimin bu isim ve özel anlamla ehl-i hadîs tarafından kullanılmadığını belirtmekte, her ne kadar Hatîb (ö. 463/1071) bu kavramı zikretmiş olsa da² bu konuda onun ehl-i hadisten başkalarına tabi olduğunun anlaşıldığını söylemekte, daha sonra da mütevâtiri, sıdk sâhibi olmaları nedeniyle verdikleri haber konusunda zarûrî olarak ilim oluşacak kişilerce nakledilen ve senedinin başından sonuna kadar râvîleri bu şartı taşıyan hadis olarak tanımlamaktadır.³ İbnü's-Salâh gibi Nevevî (ö. 676/1277) ve Irakî (ö. 806/1404) gibi birçok muhaddis de mütevâtiri meşhûrun bir çeşidi olarak görmüşlerdir.⁴ Ancak zamanla mütevâtir meşhurdan ayrı bir kavram olarak ele alınmaya başlanmıştır. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449), hadisleri mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayırdıktan sonra meşhûru âhâd hadisler arasında zikretmiştir.⁵ Daha sonraları bu ayırım yaygınlık kazanmıştır. Bu sürecin akabinde günümüz muhaddislerinden Nurettin İtr mütevâtiri, her tabakada yalan üzere ittifâk edemeyeceklerinden emin olunan kalabalık bir topluluk tarafından nakledilen ve dayanağı his (görme, duyma)⁶ olan hadis, şeklinde tanımlamaktadır.⁷

Muhaddisler kesin bilgi oluşturacak şekilde kalabalık bir topluluk tarafından nakledilen bir rivâyetin senedinde bulunan râvîlerin her birinin âdil olması gerektiğini şart olarak ileri sürmezler. Zira onlara göre, böyle bir rivâyet sened tahliline ihtiyaç bırakmayacak derecede kesin bir bilgi kaynağıdır. Ancak fukahâ içerisinde mütevâtir hadisi tanımlarken râvîlerin adâletini tanıma dâhil edenler olmuştur. Bunlardan biri olan Pezdevî mütevâtiri şöyle tanımlar: *"Mütevâtir Rasûlullâh (s.a.v.)'den şüpheye hiç mahal bırakmayacak şekilde muttasıl olarak sana ulaşan, adeta gözle görülmüş ve kulakla ondan işitilmiş gibi olan haberdir. Bu da onun adedi sayılamayacak kadar kalabalık bir topluluk tarafından nakledilmesiyle olur. Böyle bir topluluğun, sayılarının çok olması, adâlet sıfatını taşımaları ve farklı yerlerde bulunmaları nedeniyle yalan üzere ittifak ettikleri düşünülemez. Her tabakada bu özellik devam eder."*⁸ Pezdevî'nin bu mütevâtir tanımı diğer tanımlardan daha tam ve tutarlıdır. Zira râvîlerde adalet şartı gözetilmediği takdirde bir konuda rivâyet edilen ve çok sayıda

¹ Bilal Saklan, "Mütevâtir", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1999), 197.

² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* adlı eserinde haberleri sıhhat açısından üçe ayırdıktan sahîh haberlerin bir alt türü olarak "zarûrî bilgi hasıl olana tevâtür etmiş" haberi zikretmekte ve ilerleyen satırlarda mütevâtir sünnet kavramını kullanmaktadır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Medîne: el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1986), 17.

³ İbnü's-Salâh Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhüddîn eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salah* (Sûriye: Dâru'l-fikr, 1986), 267.

⁴ Bk. Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrakî, *et-Tefsira ve't-tezkira* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 2/81. Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1985), 85. Nüreddin İtr, *Menhecü'n-nakd* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1981), 404.

⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker* (Karaçi: Mektebetü'l-büşrâ, 2011), 37, 42.

⁶ Zanna ve akla dayalı bilgiler bu kapsama girmez. Bk. H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/209.

⁷ Nüreddin İtr, *Menhecü'n-nakd*, 404. Mütevâtir hadisle ilgili geniş bilgi için bk. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber* (İstanbul: Bilge Adamlar, 2014). Saklan, "Mütevâtir", 197-219.

⁸ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 2/522-523.

zayıf senedi bulunan bir hadisin mütevâtir kabul edilmesi veya bu konuda suistimler yaşanması gibi sorunlar ortaya çıkabilecektir. Dolayısıyla kalabalık topluluktan kasıt “kuru kalabalık” değil içlerinde çok sayıda âdil ve âlim kimselerin bulunduğu topluluk olmalıdır. Mütevâtir tanımını yapan ulemanın da amacı bundan başkası olmasa gerektir. Bununla birlikte tanımların efrâdını câmi’ ve ağyârını mâni’ olması gerektiğinden bu durum Pezdevî’nin yaptığı gibi tanıma dâhil edilmeli, yanlış anlamaların önü kesilmelidir. Aksi takdirde mütevâtirle ilgili oluşabilecek bu yanlış algı farklı coğrafyalarda halk arasında yaygın olan, sakîm senedlerle Hz. Peygamber’e nispet edilen ve müttakî olarak bilinen kimselerce nesiller boyunca anlatılan bir takım bid’at ve hurâfelerin de “kalabalık topluluk” tarafından nakledildiği için adeta mütevâtir sayılmasına zihnî bir temel teşkil edebilecektir. Dolayısıyla teorik olarak kendi içinde tutarlı olsa da pratikte çeşitli sorunlara sebep olan önceki tanımlar yerine Pezdevî’nin bu tanımının tercih edilmesi daha iyi olacaktır.

Mütevâtir hadisin tanımında geçen “kalabalık topluluk” ifadesinden de anlaşılacağı üzere mütevâtir hadisi nakleden kişilerin sayısı konusunda belli bir sayı sınırı yoktur. Nitekim muhaddislerin çoğu, bu konuda sayısal bir ölçü belirlememiş ve mütevâtirlik noktasında geçerli ölçünün ilgili haberin doğruluğu konusunda şüphe duyulmayan zarûrî bir bilgi sağlaması olduğunu ifade etmiştir.⁹ Bununla birlikte bazı muhaddisler, bu konuda sâbit bir sayı belirleyerek mütevâtir hadisi ölçülebilir ve kesin bir kritere kavuşturmak istemişlerdir. Ancak bu noktada bir ittifâk sağlanamamış; 4, 5, 10, 12, 40, 70, 310 küsur gibi çok farklı rakamlar verilmiştir.¹⁰ Örneğin Suyûtî, mütevâtirlikte ölçü olarak hadisin her tabakada en az 10 kişi tarafından rivâyet edilmesini yeterli görmüş ve mütevâtir hadisleri toplamak için yazdığı iki kitabını kısmen¹¹ bu kritere göre kaleme almıştır. Dolayısıyla mütevâtir hadislerin sayısı, ölçüyü her tabakada 4 kişi olarak belirleyen bir muhaddise göre Suyûtî’nin naklettiğinden çok daha fazla, bu ölçüyü 100 olarak belirleyen bir muhaddise göre ise onun naklettiğinden çok daha azdır. Görüldüğü üzere mütevâtir hadisler konusunda rakam kriteri belirlenmesi bir karmaşa ve öznelliğe yol açmaktadır. Zira bir muhaddise göre mütevâtir olan bir hadîs diğerine göre âhâd, birine göre âhâd olan hadis de diğerine göre mütevâtir olabilmektedir.¹² Şu halde bu konuda bir sayı belirlemek birçok âlimin de belirttiği gibi doğru değildir.¹³ Bununla birlikte bir sayı belirlenmemesi de bir başka açıdan öznelliğe kapı açmaktadır.

Bu makâlede oldukça çetrefilli olan mütevâtir konusuna dair kaleme alınmış eserler hakkında bilgi verilecek ve akabinde bu eserlerde yer alan bir kısım rivâyetlerin mütevâtirliği sorgulanacaktır. Böylelikle bu eserlerdeki bir kısım yanlışlara dikkat çekilmesi ve konunun farklı noktalardan ele alınmasının gereğinin nazara verilmesi amaçlanmaktadır.

⁹ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer el-Kettânî, *Nazmü’l-mütenâsir mine’l-hadîsi’l-mütevâtir* (b.y.: Dâru’l-kütübî’s-selefiyye, ts.), 16.

¹⁰ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Katfû’l-ezhârî’l-mütenâsire fi’l-ahbârî’l-mütevâtire* (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1985), 6-9.

¹¹ İleride görüleceği üzere Suyûtî kendi koyduğu kuralı sıklıkla kendisi ihlâl ettiği için “kısmen” kaydı konulmuştur.

¹² Bk. Saklan, “Mutevatir”, 211-212.

¹³ Bk. Kettânî, *Nazmü’l-mütenâsir*, 16.

1. Mütevâtir Hadislere Dair Kaleme Alınmış Belli Başlı Eserler

1.1. Katfü'l-Ezhâri'l-Mütenâsire fi'l-Ahbâri'l-Mütevâtire

Mütevâtir hadisler konusunda günümüze ulaşan en eski eser¹⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) kaleme aldığı *Katfü'l-ehzâri'l-mütenâsire fi'l-ahbâri'l-mütevâtire* adlı kitaptır. Müellif bu eserini, mütevâtir rivâyetleri tüm senedleriyle ve tahrîc edenleriyle kaydettiği *el-ehzâri'l-mütenâsire fi'l-ahbâri'l-mütevâtire* adlı çalışmasından özetlediğini belirtmektedir.¹⁵ Suyûtî bu eserinde, mütevâtir hadis için her tabakada 10 veya daha çok sahâbîden rivâyet edilmeyi ölçü aldığını ifade etmektedir. Ancak eserinde naklettiği 113 rivâyetten sadece 76'sı bu ölçüye uygun olup geriye kalan 37 rivâyeti bizzat kendisi 10'dan az sahâbî tarafından rivâyet etmektedir.¹⁶

1.2. el-Leâli'l-Mütenâsire fi'l-Ehâdîsi'l-Mütevâtire

Kaynaklarda Suyûtî'nin talebesi¹⁷ Ebü'l-Fazl (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Tolun ed-Dımaşkî (ö. 953/1546) tarafından kaleme alındığı belirtilen bir eserdir.¹⁸ İbn Tolun'un hocası İbnü'l-Mibred'den (ö. 909/1503) tahrîc ettiği hadislerden derleyerek telif ettiği bu eserin adına Hamid el-İmâdî (ö. 1171/1758) *es-Salavâtü'l-fâhira* adlı eserinde *el-Erbeîniyyât* derken, Kettânî (ö. 1345/1927) *el-Leâli'l-mütenâsire fi'l-ehâdîsi'l-mütevâtire* demiştir.¹⁹

1.3. Laktü'l-Leâli'l-Mütenâsire fi'l-Ehâdîsi'l-Mütevâtire

Ebü'l-Feyz Muhammed Mürtezâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî el-Hanefî (ö. 1205/1791) tarafından kaleme alınan bu eser, isminden anlaşıldığı üzere İbn Tolun'un *el-Leâli'l-mütenâsire*'sinden hareketle kaleme alınmış olmalıdır. Ancak eserin içeriği Suyûtî'nin *Katfü'l-ehzâr*'ından özetlenmiş gibidir. Bu durum, İbn Tolun'un eserinin Suyûtî'nin eserinden hareketle yazıldığını veya en azından mütevâtir hadisler konusunda onun üzerine pek bir şey katmadığını düşündürmektedir. Bir şekilde Suyûtî ve İbn Tolun ile bağlantılı olan Zebîdî'nin bu eserinde

¹⁴ Her ne kadar Ebü'l-Feyz Muhammed Mürtezâ b. Muhammed ez-Zebîdî el-Hanefî (ö. 1205/1791) Suyûtî'den önce yaşamış olan Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (ö. 794/1392) ve Muhammed b. Abdüddâim en-Nuaymî el-Bermâvî eş-Şâfiî'nin (ö. 831/1428) mütevâtir hadislere dair kitap yazdığını söylese de bunu doğrulayan bir bilgiye rastlamadık. Bk. Muhammed Mürtezâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Laktü'l-Leâli'l-mütenâsire fi'l-ehâdîsi'l-mütevâtire* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985), 15-16. Zebîdî'nin Zerkeşî tarafından halk arasında yaygın olan hadisleri derlemek için yazılan *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire* (*el-Leâli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre*, *el-Fevâidü'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre*) eseri isminden hareketle bu kapsamda değerlendirmiş olması mümkündür. Bilal Saklan makalesinde, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Sehâvî'nin de (ö. 902/1497) bu konuda eseri olduğuna dair bilgileri aktarmakta, ancak günümüze ulaşmadıkları için bu eserlerin mahiyetinin bilinmediğini belirtmekte ve günümüze ulaşan en eski çalışmanın Suyûtî'nin eseri olduğu zikretmektedir. Ayrıca o, Suyûtî'nin ilgili eserinin ismi noktasındaki tartışmalara da dikkat çekmektedir. Saklan, "Mutevatir", 215-216. Biz bu konuda, müellifin sözünü muteber saydığımız için ilgili tartışmanın detaylarına girmeyeceğiz.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1996), 2/161. Ancak *Katfü'l-ehzâri'l-mütenâsire fi'l-ahbâri'l-mütevâtire*'nin mukaddimesinde (21. sayfa) bu eser yine müellifi tarafından *el-fevâidü'l-mütekâsire fi'l-ahbâri'l-mütevâtire* diye adlandırılmaktadır. Bu durum, ilgili eserin iki ismi olmasından veya müstensih hatasından kaynaklanmış olabilir.

¹⁶ Örneğin Suyûtî, *Katfü'l-ehzâr*'ın 248. sayfasındaki 90. hadisi sadece 3 sahâbîden; 187. sayfasındaki 69. hadisi ve 250. sayfasındaki 91. hadîsi sadece 4 sahâbîden rivâyet etmektedir.

¹⁷ Ahmet Kavas, "İbn Tolun", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/415. Bu maddede İbn Tolun'un eserleri arasında *el-Leâli* zikredilmemiştir.

¹⁸ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 8.

¹⁹ Saklan, "Mutevatir", 216.

Suyûtî'nin *Katfû'l-ezhâr*'ında 10'dan az sahâbîden nakledilen rivâyetler çıkarılmış ve beşi hariç²⁰ kalan 71 hadîsi karışık bir düzende aktarılmıştır. Bir anlamda Zebîdî, Suyûtî'nin kendi koyduğu kurala uymadığı eserini onun kuralına uydurmuştur.

1.4. el-Kevâkibü'z-Zâhire fi'l-Erbaîne'l-Mütevâtire

Şam müftüsü Mahmûd el-Hamzevî Efendi'nin (ö. 1305/1888) kaleme aldığı bu eser, internet ortamında pdf olarak bulduğumuz bir yazma nüshası üzerinde yaptığımız incelemeye göre zayıf olan ikisi hâriç Suyûtî'nin *Katfû'l-ezhâr*'ından alınmış 40 hadisten oluşmaktadır.

1.5. el-Hırzü'l-Meknûn min Lafzi'l-Ma'sûmi'l-Me'mûn

Ehl-i hadîsin önde gelen âlimlerinden olan Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî (ö. 1307/1890) bu eserini Zebîdî'nin *Laktü'l-Leâli*'sinden seçtiği 40 hadisle oluşturmuştur.²¹ Sıddîk Hasen Han bu eserinde kaynak eserden aldığı hadisleri genellikle sıralamasını değiştirerek kaydetmiştir.²²

1.6. Nazmü'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir

Fas'lı bir âlim olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî (ö. 1345/1927) tarafından kaleme alınan bu eser içerdiği 310 hadisle bu alanda yazılmış en geniş kitaptır. Müellif, bu eseri *Katfû'l-ezhâr*'ı görmeden yazdığını, daha sonra ona muttali olunca onda geçen tüm hadisleri de eserine eklediğini belirtmektedir.²³ Dolayısıyla bu eserin; mütevâtir hadisler konusundaki en geniş eser olması ve başlangıç aşamasında *Katfû'l-ezhâr*'dan bağımsız olarak kaleme alınması gibi iki temel özelliği bulunmaktadır. Makâlemize konu olan problemleri rivâyetlerin çoğu sadece bu eserde bulunmaktadır.

1.7. İthâfü Zevi'l-Fedâilî'l-Müştehra bimâ Vekaa mine'z-Ziyâdeti fi Nazmi'l-Mütenâsir ale'l-Ezhârî'l-Mütenâsire

Yine Fas'lı bir âlim olan Abdülazîz b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gımârî'nin (ö. 1418/1998) kaleme aldığı bu eser isminden de anlaşıldığı üzere *Nazmü'l-mütenâsir*'de bulunup *Katfû'l-ezhâr*'da bulunmayan hadisleri topladığı bir çalışmadır. Ancak Gımârî bu çalışmasına, Zebîdî ile meslektaşı Ebü'l-Feyz Seyyid Ahmed'den bazı ilâvelerde bulunmayı da ihmal etmemiştir.²⁴ Bu sayede eserdeki hadis sayısı 287'ye ulaşmıştır.²⁵

Konuyla ilgili diğer bazı tâlî çalışmalar da vardır.²⁶

²⁰ Bk. *Katfû'l-ezhâr*'da 55. sayfadaki 14. hadîs, 163. sayfadaki 60. hadis, 185. sayfadaki 68. hadîs, 255. sayfadaki 93. hadis ve 271. sayfadaki 99. hadis.

²¹ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 8.

²² Bu eserin Kanada McGill Üniversitesi İslami Etütler Enstitüsü kütüphanesinde yer alan bir yazma nüshasını internet ortamında pdf olarak bulduk. Bu nüsha, mukaddimesinin yaklaşık bir buçuk sayfası hariç tamdır.

²³ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 7.

²⁴ Saklan, "Mutevatir", 217.

²⁵ Ramazan Ayvalli, "Mütevâtir Hadislere Dair Üç Eser Üzerinde Bir İnceleme" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 151-152.

²⁶ Yusuf Özbek, Kettânî'nin *er-Risâletü'l-müstatrefe* tercümesinde dipnotta birkaç esere daha işaret etmiştir. Bk. Yusuf Özbek, *er-Risâletü'l-müstatrefe* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 399 (5. dipnot).

Görüldüğü üzere mütevâtir hadislere dair yapılan çalışmalar oldukça geç bir döneme aittir. Bu konuda bilinen ilk özgün çalışmanın 1500'lerin başında vefât eden Suyûtî'ye, ikinci özgün çalışmanın ise Suyûtî'den dörtüzyıl sonra 1900'lerin başında vefât eden Kettânî'ye ait olması mütevâtir hadisleri derleme konusunun muhaddislerin gündemine çok geç bir dönemde dâhil olduğunun en açık açık göstergesidir. Ayrıca bu çalışmaların sonra gelen muhaddisler tarafından tenkid süzgecinden geçirilmemiş, bu rivâyetlerin gerçekten mütevâtir olup olmadığının pek irdelenmemiş olduğu da görülmektedir.

Aşağıda birer bölüm halinde önce, Suyûtî'nin *Katfü'l-ehzâr*'ının muhtevâ özeti bu tür çalışmaların kapsamını örneklendirmek üzere kaydedilecek, sonra da Suyûtî ve Kettânî'nin mütevâtir dediği bazı rivâyetlerin tevâtürleri sorgulanarak görülen bir kısım problemlere dikkat çekilecektir.

2. Suyûtî'nin Katfü'l-Ezhâr'ının Muhtevâsı

Suyûtî, *Katfü'l-ehzâr* adlı eserinde 10 bölüm altında toplam 113 rivâyet nakletmektedir. Bu bölümler, içerdikleri hadis sayıları ve hadislerin etrâfî şöyledir:

Tablo 1: Suyûtî'nin Eserindeki Mütevâtir Hadislerin Listesi

1. Kitap: İlim – 2 Hadis	
1	حدیث "من كذب علي"
2	حدیث "نضر الله امرأ سمع مقالتي"
2. Kitap: İmân – 8 Hadis	
1	حدیث "من شهد أن لا إله إلا الله"
2	حدیث "أمرت أن أقاتل الناس"
3	حدیث "المسلم من سلم المسلمون"
4	حدیث "لا يزني الزاني حين يزني"
5	حدیث "الحياء من الإيمان"
6	حدیث "سؤال جبريل عن الإيمان"
7	حدیث: الإيمان يمان"
8	حدیث "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً"
3. Kitap: Tahâret – 10 Hadis	
1	حدیث "هو الطهور ماؤه الحل ميتته"
2	حدیث "لا يقبل الله صلاة بغير طهور"
3	حدیث "المسح على الخفين"
4	حدیث "لا وضوء لمن لا يذكر اسم الله"
5	حدیث "أنه صلى الله عليه وسلم يخلل لحيته"
6	حدیث "ويل للأعقاب من النار"
7	حدیث "من مس فرجه فليترضاً"
8	حدیث "توضؤوا مما مست النار"
9	حدیث "الماء من الماء"

10	حديث "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك"
4. Kitap: Salât – 25 Hadis	
1	حديث "المؤذنون أطول الناس أعناقاً"
2	حديث "يعفر للمؤذن مدى صوته"
3	حديث "أن جبريل صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم"
4	حديث "إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة"
5	حديث "أشفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر"
6	حديث "نومه صلى الله عليه وسلم عن صلاة الصبح"
7	حديث "لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس"
8	حديث "من بنى لله مسجداً"
9	حديث "بشر المشائين في الظلم إلى المساجد"
10	حديث "من أكل ثوماً أو بصلاً"
11	حديث "مفتاح الصلاة الطهور"
12	حديث "الجهر بالبسملة"
13	حديث "رفع اليدين في الصلاة"
14	حديث "التشهد"
15	حديث "أنهم قالوا: قد علمنا كيف نسلم عليك"
16	حديث "أن صلى الله عليه وسلم كان يسلم عن يمينه"
17	حديث "أن الله زادكم صلاة هي خير لكم"
18	حديث "من ترك الجمعة ثلاثاً"
19	حديث "إذا أتى أحدكم الجمعة فليغتسل"
20	حديث "أن صلى الله عليه وسلم كان يذهب في العيد"
21	حديث "لقنوا موتاكم لا إله إلا الله"
22	حديث "أنه صلى الله عليه وسلم مر بقبر دفن ليلاً"
23	حديث "مر بجنزة فأتى عليها خيراً"
24	حديث "إن الميت يعذب ببكاء الحي"
25	حديث "منت نهيتكم عن زيارة القبور"
5. Kitap: Zekât – 1 Hadis	
1	حديث "لا زكاة في مال حتى يحول"
6. Kitap: Savm – 5 Hadis	
1	حديث "أفطر الجاهل والمجوم"
2	حديث "ليس من البر الصوم في السفر"
3	حديث "صوم يوم عاشوراء"
4	حديث "من صام رمضان وأتبعه ستاً"
5	حديث "أيام التشريق أيام أكل وشرب"
7. Kitap: Hac – 1 Hadis	
1	حديث "عمرة في رمضان تعدل حجة"
8. Kitap: Edeb – 43 Hadis	
1	حديث "المستشار مؤتمن"

2	حديث "اتقوا النار ولو يشق ثمرة"
3	حديث "لا حول ولا قوة إلا بالله"
4	حديث "لأن يمتلئ جوف أحدكم"
5	حديث "لو أن لابن آدم واديا من ذهب"
6	حديث "إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة"
7	حديث "كل معروف صدقة"
8	حديث "نزل القرآن على سبعة أحرف"
9	حديث "قل هو الله أحد"
10	حديث "المرء من أحب"
11	حديث "من رآني في المنام فقد رآني"
12	حديث "الرؤيا الصالحة جزء من"
13	حديث "لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه"
14	حديث "الدنيا خضرة حلوة"
15	حديث "من لا يرحم لا يرحم"
16	حديث "القبضتين في ذرية آدم"
17	حديث "ما بين بيتي ومنبري روضة"
18	حديث "إن من الشعر لحكمة"
19	حديث "من عاد مريضا"
20	حديث "اللهم بارك في لأمتي في بكورها"
21	حديث "من غش فليس منا"
22	حديث "من باع عقارا فلم يجعل ثمنه"
23	حديث "المؤمن يأكل في معاء واحد"
24	حديث "الظلم ظلمات يوم القيامة"
25	حديث "لن يدخل أحدكم الجنة"
26	حديث "الخيل معقود بنواصيها خير"
27	حديث "من قتل دون ماله فهو شهيد"
28	حديث "عدوة في سبيل الله أو روحة"
29	حديث "لا تزال طائفة من أمتي"
30	حديث "الولد للفراش وللعاهر الحجر"
31	حديث "قصة ماعز في الزنى ورجمه"
32	حديث "النهي عن الشفاعة في الحد"
33	حديث "كل مسكر حرام"
34	حديث "إذا حلفت على يمين فرأيت"
35	حديث "لا نكاح إلا بولي"
36	حديث "النهي عن بيع الغرر"
37	حديث "الولاء لمن أعتق"
38	حديث "الأئمة من قریش"
39	حديث "لا هجرة بعد الفتح"
40	حديث "النهي عن قتال النساء والصبيان"

41	حديث "الحرب خدعة"
42	حديث من ظلم قيد شبر من أرض"
43	حديث "أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين"
9. Kitap: Menâkıb – 13 Hadis	
1	حديث "الإسراء"
2	حديث "الجمال الذي شكى إليه صلى الله عليه وسلم مالكة"
3	حديث "حنين الجذع"
4	حديث "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد"
5	حديث "لا نورث ما تركناه صدقة"
6	حديث "لو كنت متخذا خليلا"
7	حديث "من كنت مولاه فعلي مولاه"
8	حديث "أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون"
9	حديث "تقتل عمار الفئة الباغية"
10	حديث "الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة"
11	حديث "اهتز العرش لموت سعد بن معاذ"
12	حديث "أنه سمع قراءة أبي موسى الأشعري"
13	حديث "خير الناس قرني ثم"
10. Kitap: Ba's – 5 Hadis	
1	حديث "سؤال الميت في قبره"
2	حديث "الحوض"
3	حديث "يدخل الجنة سبعون ألفا"
4	حديث "الشفاعة الطويل وترددهم إلى الأنبياء"
5	حديث "بعثت أنا والساعة كهاتين"

Bu tablo incelendiğinde abdestte ağza ve burna su vermenin, ezanın içeriğinin, namazın kılınış şeklinin, namazların rek'at sayılarının, sünnet namazların muhtevâsının, zekât mallarıyla ilgili oranların ve daha birçok nesilden nesile günümüze kadar gelen ve mütevâtir olduğunda şüphe olmayan bilginin Suyûtî'nin eserinde yer almadığı görülmektedir. Dolayısıyla *Katfû'l-ezhâr*, mütevâtir hadisleri biraraya toplamaktan ziyâde, bu konuda özet bir derleme denemesi olarak değerlendirilmelidir. Aksi takdirde İslâm dininin birçok müttefekun aleyh olan temel hükmünün zannî bilgi kategorisinde değerlendirilmesi söz konusu olabilecektir. Aslında Suyûtî'nin de bundan habersiz olması düşünülemez. Dolayısıyla bahsi geçen eser, bu konuda sayı esaslı bir deneme niteliğinde değerlendirilmeli, eleştiriye ve geliştirmeye açık olduğu unutulmamalıdır.

3. Mütevâtirliği Tartışmalı Bazı Rivâyetler

Mütevâtir olduğu iddia edilen bir kısım rivâyetlerle ilgili özel sorunlara geçmeden önce bu rivâyetleri barındıran eserlerle ilgili genel bir sorunun tekrar hatırlatılmasında fayda vardır. Kast edilen bu genel sorun, yukarıda zikredilen eserlerde, mütevâtir hadisin tanımında bulunan "yalan üzere ittîfâk edemeyeceklerinden emin olunan kalabalık bir topluluk tarafından nakledilme"

şartının yerine her tabakada belli râvî sayısının esas alınması ve bu belli râvî sayısının 10 olarak belirlenmesidir. Doğrusu senedlerin sıhhat durumu incelenmeksizin sadece her tabakada 10 râvî tarafından rivâyet edilmenin bir hadisin mütevâtir sayılması için yeterli görülmesi hem tanımla uyumlu değildir hem de ikna edici bir dayanaktan mahrumdur. Üstelik yukarıda geçtiği üzere Suyûtî, mütevâtir diye naklettiği 113 hadisten 37'sini 10'dan az sahâbîden nakletmiştir.

Eserlerdeki bu genel sorunun yanında ilgili rivâyetlerde de şu iki özel problemten biri veya her ikisi bulunmaktadır: Sıhhat açısından problemlili olmak veya amel açısından müttefakun aleyh olmamak. Sahîh olup olmadığı bile tartışılan veya ilk dönem fukahâsı tarafından kendisiyle amelde ihtilâf edilen rivâyetlerin²⁷ “doğruluğunda şüphe bulunmayan” mütevâtir hadisler olduğunu söylemek tutarlı gözükmemektedir.

3.1. Sıhhat Bakımından Problemlili Görülen Rivâyetler

3.1.1. İlk Yaratılan Şey Hadisi²⁸

Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*'inde el-Emîr adlı bir müelliften konuyla ilgili hadislerin mütevâtir olduğu görüşünü aktarmakta, ilk yaratılan şeyin Muhammedî nûr, arş, kalem, levh, su, rûh, akıl gibi şeyler olduğuna dair farklı rivâyetler olduğunu belirtmekte, akılla ilgili rivâyetlere bazılarınca mevzû' dendiğini ifade etmektedir.²⁹ Ancak ne bu konuyla ilgili rivâyetlerin kaynaklarına ne onların sened sayısına ne de bu hadislerin hangi ölçüye göre mütevâtir olduğuna değinmemektedir. Dolayısıyla bu konudaki hadislerin mütevâtirliği delillendirilmemiş bir iddiadan ibaret kalmaktadır.

3.1.2. Abdâl Hadisi³⁰

Kettânî, İbnü'l-Cevzî'nin abdâl konulu hadislerin mevzû olduğunu savunduğunu belirtmekle birlikte Suyûtî'nin bu hadislerin sahîh hatta mütevâtir olduğuyula ilgili görüşünü tercih etmektedir. Ayrıca İbn Hacer'den; abdâl konulu hadislerin bir kısmının sahîh bir kısmının gayr-i sahîh olduğunu, kutubla ilgili merfû' rivâyet bulunmadığını, gavsın varlığının ise sâbit olmadığını aktarmaktadır.³¹

İlgili hadislerinin sıhhati yanında kimlere abdâl denileceği de tartışma konusu olmuştur. Zira bu ifâde, ilk defa ortaya çıktığı sıralarda âbid ve zâhidlerle birlikte muhaddis ve fakihler için de kullanılmaktaydı.³² Nitekim Ahmed b. Hanbel, “Hadis ehli abdâl değilse kim olacak?” demiştir.³³

3.1.3. Hârût Ve Mârût Hadisi³⁴

²⁷ Her ne kadar kendisiyle ittifakla amel edilmesi mütevâtir hadisin şartlarından olmasa da çok sayıda büyük sahâbî ve onlardan sonra gelen müctehidlerin mütevâtir hadisleri bilmemesini veya onları yok sayıp âhâd hadislerle hüküm vermiş olmasını muhâl gördüğümüz için bu durumu bir problem olarak değerlendiriyoruz. Sahâbenin büyüklerinin veya büyük müctehidlerin doğruluğu kesin bilgi olarak değerlendirmedeği bir rivâyetin onlardan yüzlerce yıl sonra gelmiş âlimlerce mütevâtir sayılması muteber olmasa gerektir.

²⁸ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 172.

²⁹ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 172.

³⁰ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 220.

³¹ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 220.

³² Süleyman Uludağ, “Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³³ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs* (Beyrût: Dârü'l-fikr, 2001), 292. Ayrıca bk. Uludağ, “Abdal”, I, 59.

³⁴ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 221.

Kettânî, İbn Hacer ve Suyûtî'nin Hârût ve Mârût adlı iki meleğin insan kılığında dünyaya inip çeşitli günahlara bulaşmalarıyla ilgili rivâyetleri sahîh hatta mütevâtir gördüklerini, Kadı İyâz'ın ise bu rivâyetin bâtil olduğunu savunduğunu aktarmaktadır. Şeyh Abdülazîz'in el-İbrîz'de Kadı İyâz'dan yana görüş ifade ettiğini de eklemektedir.³⁵

İbn Kesîr, bu rivayetlerin hepsinin uydurma olduğunu ve gerçekte Kâ'b el-Ahbâr'dan kaynaklandığını belirtir. Sened yönünden değerlendirilen bu rivayetler zayıf bulunmuştur. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de gerek Hz. Muhammed'e (s.a.v.) gerekse Hz. Ali'ye atfedilen rivayetlerin tamamen uydurma olduğunu ifade eder. İbn Cerîr et-Taberî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Fahreddin er-Râzî, Kâdî İyâz, İbn Hazm, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi önde gelen müfessirler, ayrıca Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tabersî gibi Şîî âlimleri de bu rivayetleri şüpheli bulur.³⁶

3.1.4. "Besmele Çekmeyen Abdesti Yoktur" Hadisi³⁷

Suyûtî bu hadisi *Katfü'l-ehzâr*'da 14 sahâbîden nakletmekte ve dolayısıyla mütevâtir olduğunu ileri sürmektedir. Hâlbuki bu hadisin sahîh olduğunu söyleyenlerin yanında hiçbir sahîh senedi olmadığını söyleyenler de olmuştur. Nitekim Bezzâr, bu konuda nakledilen hiçbir kuvvetli (kaviyy) rivâyet olmadığını söylemiştir. Ukaylî de, bu konudaki rivâyetlerin senedlerinde zayıflık (lîn) bulunduğunu belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel ise "Besmele hakkında hiçbir sahîh hadîs bilmiyorum" demiştir.³⁸ Sıhhati bile tartışma konusu olan bu rivâyetin mütevâtir olması elbette mümkün değildir.

3.1.5. "Cinsel Organına Dokunan Abdest Alsın" Hadisi³⁹

Bu hadis de sıhhati konusunda tartışmalar olan bir hadistir. Nitekim İmâm Tahâvî, bu konudaki hadislerin münker olduğunu savunmuştur.⁴⁰ Ayrıca Hanefiler, bu konuda bu hadisle değil de bu durumda abdest alınmasının gerekli olmadığını ifade eden "O senden bir parça değil mi?" rivâyetiyle amel etmişlerdir.⁴¹ İmâm Tirmizî, bu ikinci görüşün birden çok sahâbî ve bazı tâbîilerden nakledildiğini, Kûfelilerin ve İbn Mübârek'in bu görüşte olduğunu kaydetmiştir.⁴² Dolayısıyla ilk dönemde bile üzerinde ittifâk olmayan bu rivâyetin mütevâtir olduğunu söylemek zordur.

3.1.6. Güvercin Kovalayan Biriyle İlgili Olarak "Bir Şeytân Diğerini Kovalıyor" Hadisi⁴³

Kettânî bu rivâyeti sadece 4 sahâbîden nakletmekte ve râvilerinden biri hakkında ihtilâf olduğunu belirtmektedir. Kendisinin tevâtür için kabul ettiği 10 sahâbî şartına uymayan, üstelik râvîlerinden birinin güvenilirliği hakkında ihtilâf bulunan bir hadisi mütevâtir olarak nitelemesi çelişkili bir durumdur.

3.2. Amel Bakımından Müttefakun Aleyh Olmayan Rivâyetler

³⁵ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 221.

³⁶ Kürşat Demirci, "Hârût ve Mârût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/263.

³⁷ Suyûtî, *Katfü'l-ehzâr*, 50.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylü'l-evtâr* (Mısır: Dârü'l-hadîs, 1993), 1/172.

³⁹ Suyûtî, *Katfü'l-ehzâr*, 61.

⁴⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (Kâhire: Âlemü'l-kütüb, 1994), 1/73 vd.

⁴¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebîr* (Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "Tahâret", 62.

⁴² Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebîr*, 1/142.

⁴³ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 186.

Mütevâtir kavramı, hiç şüphesiz haberin geliş kuvvetini ifade etmekte olup onun ameli boyutuyla ilgili değildir. Ancak mütevâtir olarak sonraki nesle aktarılan ve aksini gösteren kendisi gibi mütevâtir bir delille amelden düşürülmeyen bir rivâyetle ilgili tek seçenek kesin bir bilgi olduğu için tüm Müslümanların onunla amel etmesidir. Dolayısıyla mütevâtir olduğu ve aksine delâlet eden mütevâtir bir mütenâkızı olmadığı halde, hiçbir âlimin onunla ameli terk etmesi veya aksine amel etmesi aklen mümkün değildir. Aşağıdaki örnekler bu bakış açısıyla değerlendirilmelidir.

3.2.1. “Ateş Değen (Ateşte Pişmiş) Şeyden Dolayı (Öyle Bir Yemek Yedikten Sonra) Abdest Alın” Hadisi⁴⁴

İmâm Tirmizî, Hz. Peygamber’in ateşte pişen bir şey yedikten sonra abdest almadığına dair bir hadis⁴⁵ aktardıktan sonra bu konuda sahâbe, tâbiin ve onlardan sonra gelen âlimlerin çoğunluğunun böyle bir durumda abdest gerekmediği görüşünde olduğunu kaydetmektedir. Tirmizî’ye göre konuyla ilgili Hz. Peygamber’den nakledilen iki uygulamadan sonuncusu bu olup ikinci uygulama birincisini neshetmiştir.⁴⁶ Zuhaylî de, fukahânın çoğunluğunun dört halifenin de uygulaması bu yönde olduğu için bunda ittifak ettiğini belirtmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla bahsi geçen konuda mütevâtire yakın bir bilgiden söz edilecekse o da bu durumda abdest almanın gerekmediği görüşü olmalıdır.

3.2.2. “Su Sudan Dolayı Gerekir” Hadisi⁴⁸

Bu hadisin mütevâtirliği yanında bağlamı da ihtilafıdır. Zira bu hadisin hem cinsel ilişkiyle hem de ihtilâmla ilgili olduğuna dair rivâyetler vardır.⁴⁹ Birinci durumda ilgili hükmün mensûh olduğu konusunda fakihler icmâ etmiştir.⁵⁰ Uygulama, cinsel ilişkide boşalma olmasa bile guslün gerekli olduğuna dair başta dört halife olmak üzere ulemânın çoğunluğundan nakledilen görüşe göredir.⁵¹ Şu halde “su sudan dolayı gerekir” rivâyeti hakkında aktarıp mütevâtir denilirken, “sünnet yeri sünnet yerini geçince gusül gerekir”⁵² hadisinin nakledilmemesi ve başta dört halife olmak üzere cumhûrdan rivâyet edilen diğer görüşün mütevâtir olarak kaydedilmemesi konunun yanlış anlaşılmasına neden olacaktır.

3.2.3. “Sabah Namazını Hava Biraz Aydınlanınca Kılın. Zira Bunun Sevabı Daha Büyüktür” Hadisi⁵³

Bu hadisin hangi bağlamda söylendiği tartışmalarından sarf-ı nazar ederek onun sabah namazının geç kılınmasının daha iyi olacağı anlamında yorumlanması esas alındığında Hz. Peygamber’in sabah namazını karanlıkta kıldığına dair sahîh rivâyetlerle⁵⁴ çeliştiği görülmektedir. Ayrıca Tirmizî, sabah namazını karanlıkta (gales) kıldırmanın daha faziletli olduğunu başta Hz. Ebû

⁴⁴ Suyûtî, *Katfü'l-ehzâr*, 63.

⁴⁵ Tirmizî, “Tahâret”, 59.

⁴⁶ Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebîr*, 1/135-136.

⁴⁷ Vehbe b. Mustafâ ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dımaşk: Dârü'l-fıkr), 1/435.

⁴⁸ Suyûtî, *Katfü'l-ehzâr*, 65.

⁴⁹ Tirmizî, “Tahâret”, 81.

⁵⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/517.

⁵¹ Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebîr*, 1/170.

⁵² Tirmizî, “Tahâret”, 80.

⁵³ Suyûtî, *Katfü'l-ehzâr*, 78.

⁵⁴ Tirmizî, “Salât”, 116.

Bekr ve Ömer (r.a.) olmak üzere birçok sahâbî ve tâbiînün görüşü olarak aktarırken⁵⁵ aksi görüşün mütevâtir (yani Hz. Peygamber'den gelen doğruluğu kesin bilgi) olduğunu söylemek pek mümkün görülmemektedir.

3.2.4. "Hacamat Yapanın da Yaptırının da Orucu Bozulur" Hadisi⁵⁶

Tirmizî, Hz. Peygamber'in oruçluyken ve ihramlıyken hacâmat yaptırdığına dair hadisler⁵⁷ rivâyet etmektedir. Ayrıca Zuhaylî, Şâfîlilere göre yukarıdaki hadisin mensûh olduğunu belirtmektedir. Nitekim Hanbelîler hariç bu hadisle amel eden de yoktur.⁵⁸ Aksine rivâyetler olan ve kendisiyle amel konusunda ilk dönem fukahâsının bile ittifâk etmediği bir hadis nasıl mütevâtir olabilir?⁵⁹

Kettânî, mütevâtir olduğu söylenen 310 rivâyeti aktardıktan sonra kitabının hâtime kısmında mütevâtirlikleri konusunda tartışma olduğunu belirttiği bazı rivâyetlere değinmektedir. Aslında Kettânî yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere asıl metnin içinde de bu tür tartışmalı rivâyetlere yer vermektedir. Müellif böyle yapmak yerine mütevâtirliği tartışmalı bütün rivâyetleri hâtime bölümünde ele alsaydı daha doğru bir usûl takip etmiş olurdu.

Yukarıdakilere ek olarak Kettânî'nin eserinin hâtime bölümünde, bir rivâyetin mütevâtir olduğunu iddia etme hususunda bazı müelliflerin ne derece mütesâhil olabildiğini gösteren şu ibretlik rivâyet de bulunmaktadır: "Ali'ye bakmak ibadettir." Suyûtî, Hz. Peygamber'e nispet edilen bu sözün 11 sahâbî tarafından aktarıldığını ve bu sayının bir grup âlime göre mütevâtir sınırı olduğunu söylemektedir.⁶⁰

Bütün bu örnekler göstermektedir ki, mütevâtir hadisleri belirlemede gösterilen tesâhül, îmân ve amel bağlamında yanlış telakkilere ve icraatlara neden olabilmektedir. Belki de dinin inanç ve uygulama noktasında özünü korumak amacıyla geliştirilmiş bir kavram olan mütevâtir, tanımındaki ve tanımın uygulanmasındaki eksikler nedeniyle tam tersi bir etki yapabilmektedir.

Sonuç

Mütevâtir hadis aslen, yaygın olarak bilinen ve doğruluğu hakkında –özellikle ilim ehli katında– şüphe bulunmayan hadis demektir. Bundan dolayı kendisine mütevâtir bir hadis rivâyet edilen muhaddis onun doğruluğunu araştırmaya bile ihtiyaç hissetmez. "Mütevâtir rivâyetler hadis tenkid kâidelerine tâbi değildir" denilmesinin sebebi de budur.

⁵⁵ Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebîr*, 1/222.

⁵⁶ Suyûtî, *Katfû'l-ehzâr*, 129.

⁵⁷ Tirmizî, "Savm", 61.

⁵⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 3/1688.

⁵⁹ Burada akla şöyle bir düşünce gelebilir: "İlk dönemlerde iletişim ve bilgiye ulaşma imkanları şimdiki gibi olmadığından bir âlim mütevâtir olan bir bilgiye ulaşmamış; o bilgiye ulaşamadığı için de mütevâtirin aksine inanmış, amel etmiş veya fetvâ vermiş olabilir. Bu durumda mazeretli sayılabilir. Ancak bugün geniş imkanlar sayesinde o bilgiye ulaşan, buna rağmen onun mütevâtir olduğunu kabul etmeyen ve onunla amel etmeyen bir kimsenin mazereti yoktur." Buna şöyle cevap verilebilir: "İlim suyunun kaynağına çok daha yakın olan, genelde Arap yarımadasında yaşayan ve rihlelerle sıkı bir iletişim içinde olan ilk dönem müctehid ve muhaddislerinin kesin (mütevâtir) olan haberlere vâkıf olmaması muhaldir. İlim merkezlerine uzak bir kısım kıt imkanlı ilim ehli için böyle bir şey mümkün olsa da o günkü İslam dünyasının adeta başkentinde yaşayan âlimler için böyle bir şey mümkün değildir."

⁶⁰ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 243.

Mütevâtir hadisin teorik zemini bu derece kesin olmakla birlikte konu pratik düzleme aktarıldığında hangi hadislerin bu niteliği taşıyıp taşımadığı tartışma konusu olmuş, mütevâtir olmak bir yana sahîh bile olmayan hatta mevzû' olan bazı rivâyetler kimi muhaddislerce sırf sened sayısından hareketle mütevâtir olarak nitelenebilmiştir. Bunun Hârût ve Mârût kıssası gibi ibretlik bir örneğine yukarıda değinilmişti.

Bütün bu anlatılanlardan hareketle, ulemâdan birkaç kişinin mütevâtir olduğunu ileri sürdüğü fakat diğer âlimler tarafından âhâd görülen, mütevâtirliği noktasında ciddî ve geçerli itirazlar bulunan, ilk dönemlerde mütevâtir olarak bilinmeyen ve nitelenmeyen, aksine delâlet eden rivâyetlerin birçok müctehid tarafından amele daha layık görüldüğü bir hadise mütevâtir demenin oldukça zor olduğu söylenebilir. Ayrıca mütevâtir olduğu belirtilen bir rivâyetle amelin lüzûmu ve ilgili rivâyeti inkâr durumunda tekfîrin imkânı için ilgili hadisin sübûtu gibi delâletinin de kat'î olması gerekli sayılmalıdır. Nitekim sübûtu kat'î bir rivâyetin delâleti kat'î olmayabilir. Bir başka ifadeyle bir hadisin sırf mütevâtir olması onun zâhiriyle amel edilmesini şart kılmaz. Örneğin; hacamat yapanın da yaptırmanın da orucunun bozulacağını bildiren hadisin⁶¹ gerçekten mütevâtir olduğu kabul edilse bile, bu durum hacamat yapanın veya yaptırmanın kesin olarak orucunun bozulacağı anlamına gelmez. Zira konuyla ilgili diğer rivâyetlerden hareketle ilgili hadisi, oruçluyken hacamat yapmamak ve yaptırmamak şeklinde bir tavsiye olarak değerlendiren fakihler de olmuştur. Hz. Peygamber'in oruçluyken hacamat yaptırmaması ve sonra bu orucunu kaza etmemesi onların bu görüşünün naklî altyapısını oluşturmaktadır.

Mütevâtir hadisleri toplamak iddiasıyla kaleme alınan eserler incelendiğinde, bir kısım îmânî ve amelî problemlere neden olabilen rivâyetler içerdikleri görülmektedir. Maalesef ilgili eserleri yazan âlimler, bir hadisin pek bilinmeyen ve problemlili senedlerini de bir araya toplamak sûretiyle o hadisin kesin olarak bilinen ve kabulü mutlaka gerekli bir hadis olduğu sonucuna varabilmişler, kendilerinden önceki ulemânın bu hadislere yaklaşımlarını ve bunları mütevâtir olarak görmemelerini yeterince dikkate almamışlardır. Dolayısıyla çok yönlü ve dikkatlice araştırılmadığı görülen mütevâtir hadis konusunun uzun soluklu ve disiplinlerarası çalışmalara ihtiyaç duyduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-211. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Ayvallı, Ramazan. "Mütevâtir Hadislere Dair Üç Eser Üzerinde Bir İnceleme". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986): 141-152.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Demirci, Kürşat. "Hârût ve Mârût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 262-264. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber*. İstanbul: Bilge Adamlar, 2014.

⁶¹ Suyûtî, *Katfû'l-ezhâr*, 129.

- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Medîne: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1986.
- Irakî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin el-Irakî. *et-Tefsira ve't-tezkira*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- Itr, Nûreddin. *Menhecü'n-nakd*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1981.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavnîhi Nuhbeti'l-fiker*. Karaçi: Mektebetü'l-büşrâ, 2011.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhüddîn eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salah*. Sûriye: Dâru'l-fikr, 1986.
- Kavas, Ahmet. "İbn Tolun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/415-416. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kettânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. b.y.: Dâru'l-kütübi's-selefiyye, ts.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1985.
- Özbek, Yusuf. *er-Risâletü'l-müstatreffe*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Saklan, Bilal. "Mutevatir". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1999), 197-219.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Katfü'l-ehzâri'l-mütenâsire fi'l-ahbâri'l-mütevâtire*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1996.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî. *Neylü'l-evtâr*. Mısır: Dâru'l-hadîs, 1993.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Kâhire: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiü'l-kebîr*. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed. *Laktu'l-Leâli'l-mütenâsire fi'l-ehâdîsi'l-mütevâtire*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafâ. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhû*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, ts.

Ruh ve Beden İlişkisinin İnsan Sağlığı Üzerindeki Etkileri: Ebû Zeyd El-Belhî ve Ebû Bekir Er-Râzî Örneği*

Özge AKGÜN**

Selahattin AKTİ***

Öz: Ebû Zeyd el-Belhî (öl. 322/934) ve Ebû Bekir er-Râzî (öl. 313/925) insanın ruh ve beden denen iki unsurdan müteşekkil olduğunu iddia etmektedirler. Belhî ve Râzî, insanı oluşturan bu iki varlığın birbirinden ayrı olduğunu belirtmekte ancak ayrı varlıklar olmalarına karşın birbirinden bağımsız değerlendirilemeyeceğini de ileri sürmektedirler. Ruh ve beden bağımsız olmadığını ve birbiri ile ilişkili olduğunu öne süren Belhî ve Râzî, bu düşüncelerini ruh ve beden sağlığının insan üzerindeki etkilerini ortaya koyarak temellendirmektedirler. Onlara göre, ruh ve beden işlevini dengeli bir şekilde yerine getirmesi insan sağlığı ve davranışları ile bağlantılıdır. Belhî ve Râzî'nin ruh ve beden mahiyeti ve ilişkisine yönelik düşüncelerine ruh ve beden sağlığını ihtiva eden müstakil birer çalışma ortaya koymuş olmalarından hareketle ulaşılmaktadır. Belhî *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs* adlı eserinde Râzî ise *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı eserinde, ruh ve beden insan yaşamı boyunca karşılaşılabileceği sıkıntılarla insanın bedensel ve ruhsal açıdan nasıl zarara uğratabileceği işlenmekte ve bu sıkıntılarının tedavisine yönelik tavsiyeleri içermektedir. Bu nedenle çalışmamızda ruh ve beden ilişkisini, Belhî ve Râzî'nin bu iki eseri çerçevesinde ele alarak eserlerde işlenen öfke, korku, üzüntü, vesvese ve takıntılar olarak yer alan hastalıklardan hareketle ruh ve beden ilişkisinin insan sağlığı üzerindeki etkileri incelenecektir. Bununla birlikte eserlerde yer alan bu hastalıkların modern psikolojideki karşılıkları da tespit edilerek bu hastalıkların söz konusu eserlerde verilen tedavi yöntemleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ruh Sağlığı, Beden Sağlığı, Nefs, Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs, et-Tıbbü'r-rûhânî.

The Impact of the Relationship Between Soul and Body On Human Health: The Example of Abu Zayd Al-Balkhi and Abu Bakr Al-Rhazi


Abstract: Abu Zayd al-Balkhi (322/934) and Abu Bakr al-Rhazi (313/925) claim that human beings are composed of two so-called soul and body. Balkhi and Rhazi, indicate that these two human beings are separate from each other; however, they claim that they can't be considered independent from each other even if they are separate entities. Balkhi and Rhazi stress that the soul and body aren't independent and are related to each other. They base these

* Bu makale, yazarın "Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin Ruh ve Beden Sağlığına İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, TÜRKİYE.

akgunozge@yandex.com,  ORCID: 0000-0001-9888-0621

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

*** Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, TÜRKİYE. selakti@comu.edu.tr,  ORCID: 0000-0001-5464-8740

thoughts by revealing the effects of mental and physical health on people. Balanced functioning of the body and soul is linked to human health and behavior. Balkhi and Rhazi, thoughts on the nature and relationship of the body and soul are derived from an individual activity involving mental and physical healths. Balkhi in his work *Masalih al-abdan waal-anfus*, Rhazi in his work *al-Tibb al-ruhani* which includes recommendations for the treatment of these difficulties and the physical and mental damages that the soul and body may face throughout the human life. This reason, our study will examine the effects of mental and physical relations on human health, starting with the diseases included in the works as anger, fear, sorrow, and obsessions by designing a relationship between the soul and body within the framework of these two monuments of Balkhi and Rhazi. Additionally, modern psychology will be presented to understand the equivalents of these diseases in the works and treatment methods used in the works will be examined.

Keywords: Soul, Body, Nafs, Masalih al-abdan waal-anfus, al-Tibb al-ruhani.

Giriş

Ruh ve beden uyumu, insan yaşamının biyopsikososyal etmenlerinden biridir ve insan sağlığı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bedensel ve ruhsal sağlığın dengede olduğu bir yaşam, insanın sağlıklı bir ömür sürdürmesi açısından gereklidir. Bu sebeple, ruh ve beden arasındaki uyumun korunması, sağlıklı bir yaşamın sürdürülmesinde birincil önceliktir. Şüphesiz beden sağlığının korunması ve gerektiğinde tedavi edilmesi için çaba sarf edildiği kadar ruh sağlığının korunması ve tedavisi için de aynı çabanın sarf edilmesi gerekir. Çünkü birçok düşünürün kabul ettiği üzere beden ve ruh birbiri ile ilişkili iki varlıktır. Beden ve ruhun ilişkisi insan sağlığı üzerinde de kendisini göstermektedir.

Ruh ve beden arasındaki uyum, insan davranışlarıyla da doğrudan ilişkilidir. Zira bedensel ve ruhsal sağlığı korumak için insanın hayatında aşırılıklardan kaçınması gerektiği tavsiye edilmektedir. Bu bağlamda birçok düşünür, insanın sağlıklı bir yaşam sürdürmek için itidal üzere davranmasını önermektedir ve sağlıklı bir yaşam için verilen bu çabanın ahlaki bir yaşam sürmenin de kapısını aralayacağını ifade etmektedirler.

İslam felsefesi geleneği içinde yaşamış olan Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebû Bekir er-Râzî’de ruh ve beden ilişkisinin insanın sağlığı ve ahlaki davranışları ile bağlantısına dikkat çekerek bu ilişkinin insan yaşamında oynadığı rolün önemini ortaya koymuşlardır. Belhî ve Râzî, bu konudaki düşüncelerini yazmış oldukları eserleri ile bizlere sunmuşlardır. Belhî’nin kaleme aldığı *Mesâlihu’l-ebdân ve’l-enfus* adlı eseri, Ebû Bekir er-Râzî’nin ise *et-Tıbbü’r-rûhânî* adlı eserleri bu düşüncelere ulaşmamızda yardımcı olan kaynaklar olmaktadır.

Bazı çalışmalarda 850 yılında Horasan’ın Belh şehri Şâmistiyan adlı köyünde dünyaya gelen ve yine bu köyde 934 yılında vefat eden Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî’nin (Kutluer, 1992: 412) 865-925 yılları arasında yaşayan İslam dünyasının tabip filozofu olarak tanınan Ebû Bekir er-Râzî’ye (Kaya, 2012: 479) hocalık yaptığı iddia edilmektedir. İbnü’n-Nedîm’in (öl. 385/995) *el-Fihrist*’inde yazdığına göre, Ebû Bekir er-Râzî felsefeyi el-Belhî’den öğrenmiştir. Ebû Bekir er-Râzî ile aynı dönemde yaşayan Belhî, felsefeyi ve eski ilimleri iyi derecede bilen bir gezgindir. Hatta İbnü’n-Nedîm, Ebû Bekir er-Râzî’nin hocasına ait bazı eserleri kendisine mal ettiğini iddia etmektedir ancak bu bilgilerin dışında bahsedilen Belhî’nin kimliğine dair başka bir bilgi vermemektedir (İbnü’n-Nedîm,

1994: 944). Tam olarak bu noktada, Ebû Zeyd el-Belhî'nin günümüze ulaşan *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* eseri ile Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı eserinin tıp ve ahlâk arasında kurduğu ilişkinin yanı sıra birçok ortak nokta barındırması, yapılan çalışmalarda ileri sürülen iddialara yönelik delil oluşturmada önemli olmaktadır.

Biz de çalışmamızda önemli bilgiler sunan ve ortak noktaları barındıran *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* adlı eser ile *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı eser üzerinden inceleme yaparak, Belhî ve Râzî'nin ruh ve bedene yönelik düşüncelerini incelemeyi amaç edindik. Bu çalışmamızdaki amaç Belhî ve Râzî'nin hoca öğrenci ilişkisini kanıtlamaya yönelik veya bu eserlerden birinin diğerinden etkilenilerek yazıldığına dair bir delil oluşturmak değildir. Ancak söz konusu bu iki düşünürün birçok açıdan benzer konuları ihtiva eden bu eserlerinin birlikte değerlendirildiği müstakil bir çalışmaya konu olmamasını da eksiklik olduğunu düşünerek böyle bir çalışmayı literatüre eklemeyi amaç edindik. Çalışmamızda eserlerden hareketle ruh ve bedenin insan sağlığı ve davranışları ile olan bağlantısına değinilerek bu konuda düşünürlerimizin bizlere aktardığı bilgiler incelenecektir. Ayrıca Belhî ve Râzî'nin eserlerinde ortak olarak işlenen ruh hastalıklarından öfke, korku, üzüntü ve obsesif kompulsif hastalıklarına yönelik verdiği bilgiler ruh ve beden ilişkisini daha iyi anlamada yardımcı olması açısından ayrı başlıklar altında işlenerek bu hastalıkların modern psikolojideki karşılığı tespit edilecek ve söz konusu merkeze aldığımız eserlerde bu hastalıklara yönelik verilen tavsiyeler incelenecektir.

Mesâlihu'l-Ebdân Ve'l-Enfûs Ve Et-Tıbbü'r-Rûhânî'de Ruh Ve Beden Sağlığı

Tabiplerin tıp ve bedeni maslahatlara yönelik yazdığı eserlerinde ruhani hastalıklara yer vermemelerinden yakınan Belhî, ruh ve beden sağlığının iç içe olması sebebiyle tıp alanında yazılan eserlerde ruh sağlığına da yer verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Belhî, ruh ve bedenin ilişkili olması sebebiyle ruh sağlığı ve beden sağlığının da birbirini etkilediğini düşünmekte ve bu iki varlığın herhangi birinde açığa çıkacak bir problemin diğer varlığı da etkileyecek bir probleme yol açabileceğini ifade etmektedir. Bu sebeple Belhî, ruh ve beden sağlığını birlikte ele alarak araştırmalarını topladığı eseri *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*'ü kaleme alarak hastalıklara yönelik yapılan çalışmalarda eksik gördüğü noktayı tamamlamaya çalışmıştır. Belhî'nin *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* eseri 2 bölümden oluşmakta, ilk bölümünde beden sağlığı ikinci bölümünde ise ruh sağlığı işlenmektedir (Belhî, 2012).

Belhî ile ruh ve beden ilişkisi konusunda aynı fikirde olan Râzî, ruh ve bedenin birbiri ile bağlantılı olmasından hareketle ruh sağlığını temele alarak kendi ahlak felsefesinin temeli olan ahlaki düşüncelerini *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı eserinde ruh hastalıklarını inceleyerek ortaya koymuştur. Râzî'nin ahlakın iyileştirilmesi ve nefsin eğitimini amaçlayarak ortaya koyduğu bu eseri ise 20 bölümden oluşmaktadır (Râzî, 2019).

Belhî ve Râzî, ruh ve bedenin korunmasının insan yaşamı için önem arz ettiğini belirterek, insanlara ruhunu ve bedenini tehdit eden tüm şeylerden arındırmasını tavsiye etmektedir. Belhî'nin belirttiği üzere ruh ve beden kendisinde sağlık, hastalık, bozukluk gibi durumları barındırabilmektedir. Örneğin bedenin maruz kalabileceği humma, baş ağrısı gibi hastalıklar

organlara zarar verebilmekte ve ağrılara yol açabilmektedir. Aynı şekilde öfke, keder, korku gibi durumlar da ruha sıkıntı vererek tehlike oluşturabilmektedir. Bundan dolayı insanın ruh ve bedenini bu gibi sıkıntılardan korumaya çalışması hayati bir öneme sahiptir (Belhî, 2012: 418).

Belhî ve Râzî, bedensel hastalıkların ruhsal hastalıklara veya ruhsal hastalıkların bedensel hastalıklara neden olabileceğini iddia etmektedir. Râzî, haset duygusunun insan nefsinin uyuşturarak düşünce gücünden uzaklaştırdığını ifade etmekte ve bu nefsanî sıkıntının zamanla insanın ihtiyaç ve sorumluluklarını yerine getirmesine engel olarak bedende uykusuzluk, yetersiz beslenmeden kaynaklı güçsüzlük gibi hastalıklara kapı araladığını ileri sürmektedir (Râzî, 2019: 91). Bu şekilde nefsi saran hastalık, fizyolojik sorunlara da yol açarak nefsin solmasına, cildin kötüleşmesine ve mizacın bozulmasına da sebep olmaktadır (Râzî, 2019: 92). Belhî de olumsuz ruh halinin beslenmedeki faydaları almaya engel olduğunu, ruhsal bir sıkıntının bedensel olarak hazımsızlığa neden olarak sindirimi zorlaştırdığını örnek göstermiştir (Belhî, 2012: 192). Belhî ve Râzî'nin ruh ve beden birbiri etkilediğine dair bu düşünceleri günümüzde de geçerliğini korumaktadır. Çünkü yapılan çalışmalarla bilimsel olarak, fiziksel ve patolojik kökenli hastalıkların bağlantılı olduğu tespit edilmiş ve bu hastalıkların birbirini etkilediği bir sürecin olduğu anlaşılmıştır. Şöyle ki bazı fiziksel rahatsızlıklar anksiyete, korku, matem, depresyon, öfke, vb. psikolojik semptomlara yol açtığı tespit edildiği gibi kronik astım hastalarının kaygı ve panik atak gibi psikolojik rahatsızlıklara daha kolay yakalandığı da kanıtlanmıştır. Aynı şekilde ruhsal bir duygu durumu olan heyecan duygusunun da insan derisinde değişimlere sebep olduğu bazen de baş ağrısı, mide ülseri gibi bedensel rahatsızlıklara dönüştüğü görülmüştür (Gürsu, 2016: 281). Belhî ve Râzî'nin söz konusu bu tespitleri de tıp literatüründe "Psikosomatik Bozukluklar" şeklinde karşılık bulmaktadır ve psikosomatik bozukluklar, duygusal faktörlerin fiziksel ve karakterize bozukluklara yol açması olarak tanımlanmaktadır (Menkü - Coşar, 2021: 32). Belhî ve Râzî'nin, ruhsal ve fiziksel sağlığın temelde bağlantılı olduğuna yönelik düşüncelerinin günümüzde sahip olduğumuz bilgilerle tutarlı olduğu ortadadır.

Sağlık, insanın hayatı boyunca koruması gereken en değerli varlığıdır. Bireyler, yaşamını sürdürebilmek ve bu yaşamdan gereken lezzeti alabilmek için sağlığını korumaya azami özen göstermelidir. Bu bağlamda Belhî ve Râzî, insanları sağlığın önemine dair bilinçlendirmek amacıyla ruh ve beden rahatsızlıklarından bazılarını ele alarak bunlara yönelik birtakım bilgilere eserlerinde yer vermiştir. Belhî ve Râzî, ruh ve bedene arız olabilecek hastalıkların getirdiği sıkıntıları incelemiş ve insanlara hastalıklardan kurtulmaları için gerekli bazı tavsiyeleri vermişlerdir. Belhî ve Râzî'nin verdiği bilgiler ve tavsiyelerden hareketle sağlığın korunması için akılcı düşünceyi kullanmanın, arzulara kapılmamanın, nefsi terbiye ederek ölçülü, dengeli bir yaşam tarzını benimsemenin sağlığı korumada ve hastalıkları tedavi etmedeki önemi anlaşılmaktadır.

Sağlığın korunmasında akıl yadsınamayacak derecede önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle Râzî, eserinde akla ayırdığı bölümle aklın önemini vurgulayarak, onu Allah'ın insanlara verdiği en faydalı ve değerli nimet olarak nitelendirmiştir. Ona göre akıl, insanların hem bu dünyada hem de öteki dünyada menfaatleri bulmasında yardımcı olmaktadır (Râzî, 2019: 57).

Sağlığın korunması adına bireyin eğitilmesini gerekli gören Belhî insanın sakin, sağlıklı olduğu dönemlerde kalbini dünya gerçeklerine karşı hazırlamasını ve bunların varlığını kalbine bildirmesini tavsiye etmektedir. Râzî ise bu tavsiyenin gerçekleştirilmesi için bireyin öncelikle nefsin tanımasını ve nefsi ile bedeni arasındaki ilişkiyi tam olarak anlaması gerektiğine işaret etmektedir (Akyol, 2015: 61). Buna göre Belhî ve Râzî ruhun ve bedenin mahiyetine, sahip olduğu kabiliyetlere, ruhun bendenle ilişkisine, ruh ve bedenin tabiatla bağlantısına yönelik bilgileri eserlerinde ele alarak bireylerin bilinçlenmesinde gereken yardımı bizlere sunmaktadır.

Belhî ve Râzî, insanın sağlıklı bir yaşam sürdürebilmesi için dengeyi korumak adına itidal bir yaşam sürmenin önemini vurgulamaktadır. Her şeyin aşırısının insan tabiatına zarar verdiğini savunan Belhî, aşırı yemek yiyen insanın zamanla hastalanması ve günlük işlerinde zorlanmaya başlaması gibi örneklerle bu düşüncesini kanıtlamaktadır (Belhî, 2012: 12). Râzî ise nefsin ifrat ve tefrit durumlarının insan sağlığı üzerindeki etkileri ile itidal olmaya dikkat çekmektedir. Mesela nebati nefsin ihtiyacının karşılanmaması tefrit halinin benimsenmesi durumunda bedenin beslenememesi, büyümemesi, bedende nitelik ve nicelik bakımından yetersizlik olması söz konusu olacaktır. Bunun ifrat durumunda ise, bedenin ve nefsin artık şehvet ve haz içinde boğulması durumu söz konusu olacaktır. Gazabi nefis içinse, tefrit halinin benimsenmesiyle shevi nefis kontrol edilemeyecek duruma gelerek, kahramanlık, cesaret ve gurur yoksunluğu söz konusu olacaktır. Gazabi nefsin ifrat durumunda, güçlülüğün aşırılık hali başka bir canlıyı ezme, yenme isteği, ona hükmetme isteği ortaya çıkacaktır. Bu nefsin fazlalığı durumunda kişide kibir, hükmetme ve güç isteği hâkim olacak ve bu durumda kişide kaygı ve endişe problemlerini açığa çıkaracaktır (Râzî, 2019: 67). Bu gibi sınırların korunamaması ve aşırı iki uca yönelik bir yaşam sürdürülmesi insanda bedeni hastalıklara yol açabileceği gibi sürekli zihni ve kalbi meşgul edici şeylere sebebiyet verdiği için ruhsal hastalıkları da açığa çıkarabilir.

Belhî, sağlıklı bir yaşam sürdürmenin insanın tabiatına uygun beslenmesi, giyinmesi, barınak edinmesi ve uygun bir coğrafyada yaşaması gibi faktörlerle de sağlanabileceğini düşünmektedir. Belhî'ye göre tüm mahlûkat hava, su, toprak ve ateşten yaratılmıştır. Bu dört unsur her yaratılmışta farklı oranlarda bulunmaktadır (Belhî, 2012: 18). Aynı şekilde insan da ateş, su, toprak ve hava maddeleri ile soğuk, sıcak, kuru ve rutubet özelliklerini taşıyan hıtlardan (kan, safra, sevdâ ve balgam) meydana gelmiştir (Belhî, 2012: 20). İnsanlarda farklı oranlarda bulunan bu hıtların dengeli ve ihtiyaç duyulduğu ölçüde bulunması, sağlıklı bir yaşam sürdürmek için önemlidir. Bu nedenle Belhî, bireyin kendisinde bulunan denge halini koruması adına fitratına uygun yaşam biçimlerini tercih etmesini tavsiye ederek bunun insan açısından bir ihtiyaç olduğunu anlatmaktadır (Belhî, 2012: 30).

Belhî ve Râzî'nin eserlerinde özellikle ortak olarak ele aldıkları ruh hastalıklarından hareketle hem sağlığın korunması hem de bozulan sağlığın geri kazanılmasında sundukları bilgileri incelemek, ruh ve beden ilişkisinin sağlık üzerindeki etkisini anlamada faydalı olacaktır. Bu sebeple çalışmanın devamında öfke problemi, korku-panik, üzüntü-hüzün ve obsesif kompulsif bozukluklar incelenerek söz konusu düşünürlerimizin bunlara yönelik verdiği bilgiler incelenecektir.

Öfke

Belhî'ye göre insanın yaşamı boyunca en sık yaşadığı ruhsal problemler arasında öfke problemi yer almaktadır (Belhî, 2012: 454). Öfke: “Engellenme, saldırıya uğrama, tehdit edilme, yoksun bırakılma, kısıtlanma vb. gibi durumlarda hissedilen ve genellikle neden olan kişiye yönelik şu veya bu şekilde saldırgan davranışlarla sonuçlanabilen oldukça yoğun, negatif bir duygu” şeklinde tanımlanmaktadır (Budak, 2000: 560).

Potansiyel olarak insanda bulunan öfke, insanın sosyal bir varlık olması ve çevresi ile sürekli iletişim halinde olması sebebiyle yaşamı boyunca insanın başına her an gelebilmektedir. Çünkü insanlar arası böylesine yoğun bir etkileşim öfkeyi açığa çıkarabilecek durumlara da gebe dir (Kaya, 2006: 90). Ancak öfkenin hem içsel hem de dışsal kaynaklı sebepleri olabilir. İçsel sebepler arasında “kıskançlık, üzüntü, merak, itilmişlik, kaygı, hayal kırıklığı, haksızlık, anlaşılammamak ve sıkıntı gibi duygular”, dışsal sebepler arasında ise “haksızlığa uğrama, fiziksel incinme ve yaralanmalar, tacize uğrama, hayal kırıklığı, saldırıya uğrama ve tehditler” (Tatlılıoğlu - Karaca, 2013: 1107) gibi etmenler yer alabilmektedir.

Râzî öfke duygusunun ruhun gazap gücünde meydana gelen dengesizlikten dolayı oluştuğunu düşünmektedir (Râzî, 2019). Râzî, öfkeyi anormal durumlar arasında görmekte ve bu duygunun öfkenin yansıtıldığı şeyden daha fazla öfkelenen kişiye zarar verdiğini belirtmektedir. Öfke anında öfkelenen kimse, çevresindekilere saldırmaya çalışarak kendisine fiziksel olarak zarar verir. Bu saldırganlığı, yalnızca kendisine yönelik bir fiziksel zararla sonlanmayarak yaptıkları veya söylediklerinden dolayı sevdiklerini üzdüğü için de sonrasında büyük pişmanlıklara yol açmaktadır. Çünkü Râzî'nin de ifade ettiği gibi öfke problemi anında insan, aklının ve iradesinin kontrolünü kaybederek kendisine olan hâkimiyetini yitirir. Ortada herhangi bir iradenin ve akılcıca davranışın olmaması sonucunda da ardı arkası gelmeyen zararlara alan açılır (Râzî, 2019: 95).

Öfke problemi kontrol edilemediği takdirde olumsuz sonuçlarını göstermeye başlar. Genellikle en tehlikeli sonucu şiddet içerikli davranışların açığa çıkması ile gerçekleşir. Ancak sık öfke problemi yaşayan bir kimsenin uğradığı zararlar bunlarla sınırlı kalmaz. Öfke problemi, kişinin vücudunda bazı değişimlere de sebep olmaktadır. Bu değişimler “kan şekerinin yükselmesi, nabzın ve kan basıncının artması, sık sık ve zor nefes alma, baş, kas, sırt ve boyun ağrıları” gibi fizyolojik değişimler, “uykusuzluk, unutkanlık, dikkatsizlik, konsantrasyon bozukluğu ve düşük performans” gibi zihinsel değişiklikler ve “alkolizm, sigara tiryakiliği, huzursuzluk, acelecilik, ilaç kullanımı, aşırı yemek yeme” gibi bağımlılıklara yol açan davranışsal değişimler olabilmektedir (Tatlılıoğlu - Karaca, 2013: 1110).

Öfke probleminin yol açtığı zararları göz ardı etmeyen Belhî, insanların olabildiğince az zararlı bu problemin üstesinde gelebilmesi için iki yöntem önermektedir. Belhî'nin önerdiği yöntemlerden ilki dış destek yöntemi, ikinci yöntem ise iç destek yöntemi olmaktadır. Belhî'nin tavsiye ettiği ilk yöntem olan dış destek yöntemi öfkelenen kişinin, öfke duygusuna yenik düşerek iradesini ve akli hâkimiyetini kaybetmesi sonucu kendisi adına doğru davranışları sergileyememesi ihtimaline karşı, çevresinden bir gruptan tavsiye ve öğütler ile yardım almasıdır. Belhî, bu duruma özellikle saraylarında kendisine tavsiye vermesi için bir grup insan bulunduran sultanlardan örnek

vermektedir (Belhî, 2012: 456). Belhî'nin sultanlar üzerinden örnek vermesinin altında yatan sebep ise idareci kimselerin öfkeli olduklarında çevresindeki ve idaresindeki halka daha büyük zararlar verme ihtimali yatmaktadır. Belhî'nin bu örneğinden hareketle şöyle bir sonuca da varabiliriz; her ne kadar öfke duygusunu ruhsal bir problem olarak görüyor olsa da aslında herhangi bir ruhsal problem sosyal bir sorun da teşkil edebilmektedir. Sorunun farklı boyutlarının da farkında olan Belhî de yalnızca ruhsal ve fiziksel boyutuna değinmeyerek sosyal açıdan açabileceği sıkıntıları da göz önünde bulundurarak durumun ciddiyetini özellikle sultanlar ve idareciler üzerinden örneklerle işlemeyi tercih etmiştir.

Belhî'nin önerdiği ikinci yöntem olan iç destek yöntemi ise dış desteğin uygulanamaması, öfkelenen kişinin yanında kimsenin bulunmaması durumunda, öfke anında öfkelenen kimsenin iradesini koruması ve hâkimiyetini elinde tutması için problemleri anlara hazırlıklı olmak maksadıyla nefsi eğitmesidir. Eğitilmiş ve hazırlıklı nefis gerekli anlarda bireyin karşılaştığı problemlere karşı en uygun davranışı sergileyerek, kendi kendini teskin edebilecektir. Kişinin nefsi sıkıntılara karşı bu şekilde hazırlanması, öfke anlarında iç destek yöntemi ile doğabilecek zararlardan mümkün olduğu derecede kendisini korumasını sağlayacaktır (Belhî, 2012: 458).

Belhî ve Râzî öfkenin tehlikeli ve zararlı olduğunu, hâkimiyeti kaybettirdiğini ve akıllıca düşünmeyi engellediğini anlatarak, insanlara öfke halinde fiillerin çoğunun gerçekleştirilmesinden kaçınılmasını tavsiye etmektedirler (Belhî, 2012: 458; Râzî, 2019: 96). Belhî, öfkenin insanda titreme, endişe, gibi tedavisi zor hastalıklara sebep olmasının yanı sıra bedensel zararlara da yol açtığını söylemektedir (Belhî, 2012: 458). Râzî de öfkeli insanın fiziksel olarak zarar görmesi ihtimalini, öfkeli olduğu zaman yumruk atması sebebiyle aylarca tedavi görmek zorunda kalan birinin durumundan bahsederek örneklendirmektedir (Râzî, 2019: 95). Öfkelenen insan bedensel ve ruhsal problemlerin yanında sevdiklerine verebileceği zararlar ile de dönüşü olmayan pişmanlıklar yaşayabilir. Öfkelenen kişi sonrasında bu pişmanlıkların getireceği üzüntülere de yakalanabilir. Bundan dolayı öfkelenen insan, öfke anında pişmanlık ve üzüntü duyabileceği şeyler yapmaması adına bu ihtimalleri göz önünde bulundurarak hareket etmelidir (Belhî, 2012: 460; Râzî, 2019: 95). Belhî ve Râzî'nin bu önerisi öfke ile kalkan zararlar oturur atasözünü hatırlatmaktadır. Çünkü öfke duygusu ile hareket etmek etkili iletişim imkânının yok etmektir. İletişim ile problemin çözülmediği anlarda ise çatışmalar olduğundan daha fazla büyüyebilir. Bu sebeple, öfkeli iken akla ilk gelen davranışın yapılmaması ve ilk gelen sözlerin söylenmemesi gerekir (Tatlılıoğlu - Karaca, 2013: 1114). Bu durumlarda düşünürlerimizin de ifade ettiği gibi dış destek yöntemi ile birinin vereceği tavsiyeye göre hareket etmek ve bu duygu durumlarına yönelik karşılaşma ihtimaline karşı nefsi eğitmek gerekmektedir.

Belhî ve Râzî öfkelenen insanı ceza konusunda da uyarmakta ve öfke anında kişinin ceza vermemesini tavsiye etmektedirler. Çünkü öfkeli kimse bu duygu durumunda, gerektiği şekilde adaletli davranamayarak akıldan uzak ve tamamen hevasına kapılarak, intikam almaya gidecek şekilde yanlış cezalandırmalarda bulunabilir (Belhî, 2012: 464; Râzî, 2019: 96). Bu konuda Belhî, insanın affetme duygusunun kendisine kazandıracığı erdemlerden ve bunun toplumda getireceği olumlu sonuçlarından övgüyle bahsederek ceza yerine affetmenin tercih edilmesini tavsiye

etmektedir (Belhî, 2012: 462-464). Râzî'ye göre bunlara dikkat eden kimse hem bu dünyada hem de ahirette kendisine zarar gelmemesinden emin olacaktır (Râzî, 2019: 96). Râzî'nin "davranışlarda ahireti düşünerek hareket etme" tavsiyesi bizlere insanların davranış ve tutumları üzerinde dinin ve inancın etkisini göstermektedir. Dini inançlar, insanların yaşamında belli kurallara bağlı olarak neler yapması gerektiğine dair bilgiler vermektedir. Dolayısıyla öfke ve benzer problemlerde inancın gereği olan; sabır, katlanma, dua ve yüce bir yaratıcıya sığınma gibi tepkilerle öfke kontrolünün gerçekleştirilmesi etkili olabilmektedir (Tatlılıoğlu - Karaca, 2013: 1116). Bunlara dikkat eden birey yanlış davranışlarda bulunmadan önce inancının gereği olan huzur, affetme, zarar vermeme, kalp kırmama gibi emirleri yerine getirmeye çalışacağından öfke ve benzeri problemlerin zararlarının açığa çıkmasını da önlemiş olacaktır. Yukarıda bahsi geçen yöntemleri insanlar öfkelenmeden önce bilir ve öfke anında aklına getirirse bu problemler azalacaktır.

Korku

İnsana hem fiziksel hem de ruhsal zarar veren bir diğer rahatsızlık ise Belhî'nin ifadesiyle, kaygı ve panik halinin başlangıcı olan korkudur (Belhî, 2012: 470). Korku, tehlike düşüncesinin uyandırdığı duygusal bir reaksiyondur (Gençöz, 1998: 10). Korku, o an söz konusu olan somut bir tehlikeye karşı verilen bir duygusal tepkidir ancak kaygı, gelecekte olması beklenen ve nasıl gerçekleşeceği belli olmayan belki de hiç gerçekleşmeyecek şeylere karşı endişe ve tedirginlik duyma halidir (Şahin, 2019: 119). Belhî'nin korkunun aşırı sonucu olarak açığa çıktığını düşündüğü kaygı ve panik durumu *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-5)*'de kaygı/anksiyete bozuklukları adıyla psikolojik rahatsızlıklar arasında yer almaktadır (DSM-5, 2013: 113).

Korku, insan bedeninde sararma gibi fiziksel etkilere yol açtığı gibi insanın ruhen herhangi bir şeyi yapamayacak şekilde de kontrolünü kaybettirebilmektedir. Belhî, korkunun insan bedenindeki etkilerini şu şekilde sıralamaktadır; el ve ayaklarda titreme, vücut ısısını değiştirme, zihni bulandırma ve kararsızlık, soluk cilt (Belhî, 2012: 448). Belhî'nin bu ifadeleri *DSM-5*'de aşırı korku olarak ifade edilen fobilerin belirtileri arasında yer alan terleme, üşüme, titreme ve sersemlik belirtileri ile tutarlı olduğu görülmektedir (DSM-5, 2013: 117). Belhî, korku duygusunun insanın hıltlarının dengesini bozabilecek güçte olduğunu ifade ederek hıltların dengesinin bozulmasıyla da insanda panik ve kaygı durumuna yol açtığını vurgulamıştır (Belhî, 2012: 450).

Korku problemini insanlarda daha sıklıkla görülen ölüm korkusu üzerinden inceleyen Râzî de korkunun insana birçok zarar verdiğini ifade etmektedir (Râzî, 2019). Hatta Râzî, sıkıntıların en büyüğünün ölüm korkusu olduğunu söylemekte ve ölüm korkusunu insanın her gününü cehenneme çeviren bir heyecan bozukluğu olarak tanımlamaktadır (Kenan, 1991: 106).

Korkunun açığa çıkmasının sebebi olarak Belhî iki etkenden bahsetmektedir. Ona göre, eşyanın hakikatinin bilinmemesi ve tecrübesizlik korkuya yol açmaktadır. İnsanın maruz kaldığı şey daha önce hakkında bilgi edinmediği veya daha önce tecrübe etmediği bir şeye insan maruz kaldığı bu şey karşısında korku duygusuna kapılabilir. Buna temyiz gücüne ulaşmamış çocukların ilk karşılaştığı seslerden korkması örnek verilebilir (Belhî, 2012: 478-480). Korku ile baş etme

sürecinde en önemli etkenler arasında görülen şey korkuya sebep olan şeylerin üstesinde gelebilecek yöntemlerin henüz öğrenilmemiş olmasıdır (Gençöz, 1998: 13).

Belhî, insanların bir şeylere sürekli maruz kalarak, onu tecrübe edinerek alışkanlık haline getirmesi sonucunda korku duymayacaklarını ileri sürmektedir. Bu görüşüne örnek olarak denizcileri, hekimleri gösterir. Mesela bir denizci ilk olarak denizden korkabilir ancak deniz hakkında bilgi sahibi oldukça ve sürekli denize açılıp tecrübe edindikçe yani denize alıştıkça korku ve paniğe kapılmayacaktır (Belhî, 2012: 482). Belhî'nin korkulara karşı tecrübe edilmesi ve bilgilenilmesine yönelik tavsiyeleri, bilişsel davranışçı terapide maruz bırakma, alıştırma, yüzleştirme, sistematik duyarsızlaştırma gibi korkuyu giderme metotlarına işaret etmektedir. Bu metotlarla korkulan şeylere karşı zihinde başlayarak aşamalı bir şekilde fiziksel karşılaşmaya kadar bireyin korktuğu şeye karşı verdiği tepkinin azaltılarak gevşemesi sağlanmaktadır (Kılıç, 2021: 80).

Korku duygusunun giderilmesi için verilen tavsiyelerde iç desteği sağlamak amacıyla nefsin eğitilmesi ve bireyin bilinçlendirilmesine yönelik yöntemler de bulunmaktadır. Tavsiye edilen bu yöntemlerle insanların farkındalığı arttırılarak, bireyin bulunduğu duygu durumunda boğulmaması ve zihninin bu duygu ile bulandırılmaması amaçlanmaktadır. Bu duyguya nefsini hazırlayan, farkındalığını arttıran birey gerçekçi olmayan beklentilerle bozulmuş algılar ve yanlış inançlar sebebiyle zihninin bulanmasına izin vermeyerek içinde bulunduğu duruma daha geniş bir açıdan bakması gerektiğini bilecektir. Bilişsel süreçlerin yeniden yapılandırılması şeklinde günümüzde kullanılan bu yöntemle yapılan bilişsel müdahaleler ile bireylerde bu gibi düşüncelere yönelik duygu ve davranışlar hakkında farkındalık arttırılarak hatalı düşüncelerden bireyin arındırılması sağlanır (Kılıç, 2021: 79).

Korkunun beslenmemesi için insanların korktuğu şeyleri sürekli düşünmemesi gerekir. Çünkü beslenen ve ruha yerleştirilen korku, panik ve kaygıya dönüşerek büyür ve insanı günlük yaşamındaki işleri yapamayacak derece güçsüz hale getirebilir. Bu sebeple korkunun nefiste yer etmesine izin vermemek gerekir. İnsan bu duygunun tesiri altında kaldıkça da kendisini kurtaracak olan çözümleri aramaktan uzaklaşacaktır. Belhî, insanın korktuğu şeyin başına gelmesinin sanılanın aksine korku duygusunun insana verdiği zarar kadar etki etmediğine dikkat çekerek bu duygunun ortadan kaldırılmasının daha önemli olduğunu belirtmektedir. İnsanların bunu bilmesini ve bu sebeple ruhunu korktuğu şeylere karşı teskin etmesini tavsiye etmektedir (Belhî, 2012: 474-476). Özellikle Râzî gerçekleşmesi kaçınılmaz olan durumlar karşısında insanın korkuya kapılmasını gereksiz görmekte ve bunun akıldan tamamen uzak bir tutum olduğunu söylemektedir. Örneğin insanın ölüm gerçeği karşısında kendisinde korku uyandıracak şekilde gereksiz düşüncelere kapılmasını doğru bulmamaktadır (Râzî, 2019: 140). Bunun için Râzî korkunun giderilmesi noktasında insanları aklını kullanmaya çağırmaktadır. Ona göre akıllı insanlar zaten bu korku duygusu ile yaşamaması gerektiğini bilir. Akıllıca olan bu duygudan kurtulmaktır. Bunun için Râzî, insanlara korkuyu giderecek çözümlerin olup olmadığını araştırmasını ve bir çözüm bulunur bulunmaz uygulamaya geçilerek korkunun giderilmesini tavsiye etmektedir. Eğer insanların korktuğu şeye karşılık bir çözüm bulunamaz ise yapılması gereken en doğru şey korku duygusunun beslenmemesi için kişinin dikkatini oradan çekerek, farklı şeylere odaklanılmasını sağlamaktır (Râzî,

2019: 139-140). Bu noktada belirtilmelidir ki Râzî, ölüm korkusunu nefisten atmanın yolunun ölümden sonraki hayatın bu dünyadaki hayattan daha iyi olduğuna inanmakla giderileceğini düşünmektedir (Râzî, 2019: 137). Râzî, bu dünyaya ait duygularla ölüm ve ondan sonraki hayata dair olabilecekler adına endişelenmeyi doğru bulmamaktadır. Yani inançlı kimse inancının gerekliliği olarak azap, sorgu gibi şeylerden korkuya kapılıyorsa bu düşünceleri yersiz olmaktadır. Çünkü inanan kimse inancının ona verdiği iyi vaatlerini düşünmeli ve bu vaatlere göre hareket etmelidir. Böyle hareket ettikten sonra korkuya kapılmak gereksiz olacaktır. Eğer ölümden sonraki hayata yönelik bilgimiz söz konusu değilse bile bilinmeyen bir şey adına bu dünyada acı ve ıstırap yaşatacak korku duygusunun da akıllı bir insan için yersiz olduğu kabul edilmelidir. Bu sebeple nefsin duygusu altına girmektense bu korkular akıl çerçevesinde ele alınmalı ve ona göre bir kanıya varılmalıdır. Bu insanın bedeni, ruhu ve günlük yaşamı idame ettirmesi açısından daha sıhhatli bir davranış olacaktır. Râzî'nin bu şekilde din ve inanç ile ruhsal bir sıkıntıya çözüm sunması daha önce öfke probleminde yer verdiğimiz gibi dini inançların insan yaşamındaki problemlere karşı bir çare, olumsuzluklara karşı kullanılan bir yöntemler arasında yer alabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla öfke ve benzer problemlerde inancın gereği olan sabır, katlanma, dua ve yüce bir yaratıcıya sığınma gibi tepkilerle öfke kontrolünün gerçekleştirilmesinde etkili olduğu gibi (Tatlilioğlu - Karaca, 2013: 1116) ölüm vb. sebeplerle açığa çıkan korku probleminde de aynı şekilde kullanılabilir bir yöntem olmaktadır.

Korku her insanda aynı şekilde etki etmeyebilir, benzer sonuçlara yol açmayabilir. Belhî bunu insan tabiatının farklılığı ile açıklamaktadır. Ona göre, insan tabiatlarının farklılığı korku ve kaygı durumunu etkilemektedir. Güçlü tabiata sahip kimseler karşılaştığı şeyler karşısında kalbinin etkilenmesine izin vermezken kimileri ise tabiatının zayıflığı sebebiyle başkasının korku duymadığı şey karşısında aşırı derecede korkuya kapılabilir (Belhî, 2012: 474). Belhî, insanın korkmasının ve paniklemesinin ruhun zayıflığının ve korkaklığının göstergesi olarak görmekte ve bu durumun kadınlar ve çocuklarda ve daha hassas kimselere has olduğunu düşünmektedir. Bu düşüncede olan Belhî, korkan kimselere korku duygusunu yenebilmesi için öfke gücünden yardım almasını tavsiye etmektedir. Sonuçta korkmak ve paniklemek insanın ruhunun zayıflığının göstergesidir. Bu sebeple korkan insan kendisine kızmalı ve zorluklar karşısında aciz kalan kimsenin durumunda olmayı kabul etmemeli ve bir an önce bu duyguyla mücadele etmelidir. Yani korku durumu karşısında bir nevi kişinin kibir ve gururdan faydalanması gerekebilir (Belhî, 2012: 478). Belhî'nin korkuya karşı öfke gücünden faydalanmasına yönelik verdiği tavsiye, korku ile baş etme yönteminde atılan ilk adım için çok önemli olmaktadır. Çünkü korkuyu yenmede atılan ilk adım bireyin korktuğu şeyi kabul etmesi ve bununla mücadele etmesi için cesaretli davranarak yüzleşmeye karar vermesinin önünü açmaktadır. Kişinin öfke gücünün getirisi olan cesaret gücünü kullanarak korkusuna karşı edineceği ilk tecrübesi ile kendisinde yer edinmiş olan korkuya yönelik düşünce ve duyguları durdurmada atılan ilk adım olacaktır (Gençöz, 1998: 13).

Korkuya karşı mücadeleyi öneren Belhî ve Râzî'nin bu tavsiyeleri öz yeterlilik kavramını da çağrıştırmaktadır. İnsanın birtakım davranışları yerine getirmesinde kendisine duyduğu inanç anlamına gelen öz yeterliliğin kişide yüksek olması, onun korku gibi duygulara karşın boyun eğmeyerek mücadele etmesinde etkili olmaktadır. Öz yeterliliğe sahip kimseler karşılaştıkları

olumsuzluklara karşın boyun eğmek yerine mücadele etmeyi tercih etmektedirler (Kılıç, 2021: 80). Böylece insanlar, dengesizlik durumunda açığa çıkan korkunun giderek panik halini almaması ve insan yaşamında ruhsal, fiziksel hatta sosyal yaşantıyı etkileyebilecek düzeyde zarar vermemesi için önlem almalı, çaba sarf etmelidir. İnsan, nefsinin bu duyguların boyunduruğuna sokmamak için aklını kullanmalı ve nefsinin eğitimi, bilgi düzeyini yükselterek kendisine zarar verebilecek durumlardan korunmak için gerekenleri yerine getirmelidir. Tabii öz yeterliliğin yanında korkan kişiye sosyal destek sağlayan kişi ve kişilerin, bireydeki korkuları bastırmak yerine korkuyla mücadelelerini sağlayabilecek yöntemleri araştırması ve korkunun insan açısından kontrol altına alınabileceğini bu duyguyu yaşayan kimselere göstererek yardımcı bir rol oynamasının önemi de gözden kaçırılmamalıdır (Gençöz, 1998: 15).

Üzüntü

Belhî ve Râzî, üzüntü ve bunun ilerlemiş hali olan hüznü de ruhsal problemler arasında ele almışlardır. Hüzün, insanın değer verdiği şeyleri kaybetmesinin ardından hissettiği duygudur. Bu sevilen kişinin ölümü gibi bir kayıp olabileceği gibi, bir mevki veya eşya gibi maddi bir kayıptan da kaynaklanabilir. Böyle bir kaybın ardından, insanın ruhunda acı ve üzüntü hissi oluşur. Bu üzüntü zamanla hüznü aşırı üzüntüye dönüşebilir (Belhî, 2012: 450).

Râzî, bu duygu durumunu sıkıntı olarak nitelendirmekte ve bunu sevilen, arzu edilen şeylerin kaybının ardından veya bunların hiç elde edilememesinin ardından insana sıkıntı veren psikik bir acı olarak görmektedir (Râzî, 2019: 105; Kenan, 1991: 72).

Belhî, üzüntü ile korku duygusunu ortak bir noktada birleştirmektedir. O, korkuyu insanın başına gelecekte gelmesi muhtemel musibetler sebebiyle ortaya çıktığını, üzüntünün ise geçmişte başa gelen, yaşanan musibetlerden kaynaklı meydana geldiğini söylemektedir. Belhî, bu iki ruhsal sorunu birlikte ele alarak insanın hem geçmişe hem geleceğe yönelik sıkıntı hissetmesine yönelik ortak bir çare oluşturmaya çalışır. Çünkü Belhî, korku ve üzüntünün ruhsal problemler arasında en güçlüleri olduğunu düşünmektedir. Ona göre insan dünyada olduğu müddetçe bu iki duygudan tamamen kurtulması mümkün olmayacaktır. Dünya, üzüntü ve korkunun her zaman var olacağı bir yer olduğu için insanlar, ahiret ve cennet nimetlerini tadana kadar bu iki sıkıntıdan tamamen uzak kalamayacaktır (Belhî, 2012: 488-490).

Üzüntü, insanın ruhuna ve bedenine zarar vermektedir. Belhî, üzüntünün beden ve ruhu güçsüzleştirdiğini, bedeninin güzelliğini ve canlılığını götürerek parlaklık ve ışıltısını soldurduğunu söyler. Bedenin nuru ve ışığı olan ruh bu üzüntüyü hissettiğinde parlaklığını kaybeder (Belhî, 2012: 488). Râzî ise üzüntünün beden ve ruha elem vermesinin yanında akli bulandırarak düşünme kapasitesini zayıflattığını da eklemektedir (Râzî, 2019: 105).

Belhî üzüntüyü sebebi bilinen ve sebebi bilinmeyen üzüntü şeklinde ikiye ayırmıştır. Sebebi bilinen üzüntü sevilen, sahip olunan can ve mal gibi şeylerin kaybının ardından duyulan üzüntü türüdür. Sebebi bilinmeyen üzüntü ise görünür bir etki olmamasına rağmen duyulan bir üzüntü türüdür. Belhî, sebebi bilinmeyen üzüntü türünün kaynağını bedensel problemlerde görmektedir. O, kanın soğukluğu, temizliğin az olması, asli halin değişmesi gibi etkilerin bu üzüntü türünü

tetiklediğini düşünmektedir (Belhî, 2012: 490-492). Belhî'nin özellikle değindiği, Râzî'nin ise iç sıkıntı olarak anlatmaya çalıştığı bu üzüntü türünün, günümüzde yaygın bir ruh hastalığı olan depresyona işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Günümüzde de yaygın görülen ruhsal hastalıklardan olan depresyon, tanısının güç olması sebebiyle kronik bir hastalığa dönüşme riski büyük olan bir sorundur. Bir duygu durum bozukluğu olan bu hastalığın tanılarına bakıldığında insanlarda günlerce, aylarca ve hatta yıllarca devam eden özgüven eksikliği, ilgilenilen şeylerden zevk alamama, umutsuzluk ve isteksizlik bulunmaktadır (Kafes, 2021: 187). Belhî ve Râzî bu üzüntü türünü yaşayan kimseler için gerekli ilaç tedavisine başlamasını önermekte ve ilaç tedavisini tabiatına uygun beslenme düzeni ile desteklemesini tavsiye etmektedir. Depresyona tekabül eden ve sebebi bilinmeyen üzüntünün bir doktor eşliğinde tedavi edilmesini gerekli gören Belhî ve Râzî, bu düşünceleri sebebiyle bu rahatsızlığa yönelik daha fazla açıklama yapmaktan kaçınmışlardır. Ancak doktor desteğinin yanında kişinin ruhunu bu karamsarlıklardan kurtarması ve ferahlaması için zevk alacağı hobi ve alışkanlıklar edinmesini de tavsiye etmekten geri durmamışlardır. Özellikle tedaviyi gören kimsenin yalnız kalmamasını da belirterek ona eşlik edecek kimselerin yanında bulundurulmasını da gerekli görmekte idler (Belhî, 2012: 492).

Sebebi belli olan üzüntüye gelinirse, Belhî ve Râzî'nin bu rahatsızlık durumunda da diğer hastalıklarda önerdiklerine benzer nitelikte hem ruhun eğitilmesini tavsiye etmeleriyle iç destek yöntemine, dışarıdan öğüt ve ilaçla destek gibi yöntemleri tavsiye etmeleriyle de dış desteğe başvurduklarını görmekteyiz.

Belhî ve Râzî, sebebi bilinen üzüntü türünü akıllıca bulmamaktadır. Çünkü bu üzüntü türü oluş ve bozuluşa tabi olan şeylerin ardından duyulmaktadır. Onlara göre insan elbette bir gün sahip olduğu bu şeylerin bozulacağını bilmektedir. Böyle bir gerçekliğin ardından duyulan üzüntü insana zarar vermektedir o halde böyle bir duyguya insanın kendisini kaptırması akıllıca olmamaktadır (Belhî, 2012: 496-498; Râzî, 2019: 106). Bu sebeple Râzî, insanlara sevdiği şeyler için hep sonrasını hatırlamalarını tavsiye ederek olası bir üzüntüye yakalanmadan önce sevdiği şeylerle bağımlı azaltılmasını, onlara alışmaktan kaçınılmasını, nefste yer etmesinin önüne geçilmesini tavsiye etmektedir. Böylece bozulmaya mahkûm bu şeylerin kaybından sonra olası bir üzüntünün şiddeti azaltılacak ve zararından korunmak mümkün hale gelecektir (Râzî, 2019: 107). Eğer insan kaybından sora üzüntüye kapılmışsa da yine aklını kullanarak bu kayıpların ardından yaşamın devam ettiğini görmeli ve yaşamına kaldığı yerden devam edebilmek için kendisini toparlamalıdır (Râzî, 2019: 109).

Belhî, oluş ve bozuluşa tabii şeylerin kaybı ardından üzülme gücünü, zayıf ve korkak karakterli kimselerin davranışı olarak görmektedir. Ona göre bir insan felaketler karşısında doğru davranışlar sergileyerek, sabretmelidir. Belhî, insanlara bu hayatın olumsuzluklar ve istenmeyen felaketlerle dolu olduğunu hatırlatmakta ve bu felaketlerle her seferinde tahammül seviyesini düşürdükçe bu olumsuzluklardan daha fazla bir zararla kişinin kendi felaketine yol açabileceğini söylemektedir (Belhî, 2012: 496). Ayrıca Belhî, insanlara üzüntünün meydana geldiği zamanın en zor zamanları olduğunu hatırlatarak, zamanla bu duygunun azalacağını bildirmektedir. Belhî, bunu

insanlara anlatarak insanların üzüntülü anlarında bu sıkıntıların zamanla geçeceğini düşünmelerini tavsiye etmektedir (Belhî, 2012: 500).

İnsan bu dünyada istediği şeyleri kendi canını hoşnut tutmak için istemektedir ancak ulaşamadığı veya kaybettiği şey karşısında üzülmeye en değerli şey olan varlığına zarar vermektedir. Kendi iyiliğini isteyen insan, kendisine hem ruhsal hem de fiziksel zarar verecek bu duygularla boğuştuğu zaman asıl önemli olan kendisini yıpratmış olduğunu anlayacaktır. O halde insan nefisini hoşnut tutmak için istediği şeylerin kaybına üzülmemeli kendi değerinin farkına vararak ruhuna ve bedenine zarar verebilecek güçteki bu duygudan kurtulmalıdır (Belhî, 2012: 498). Sonuç olarak sebebi bilinen üzüntünün çareleri bulunmaktadır. Çaresi olan bir ruhsal sıkıntıyı gidermek için gereken yöntemler göz ardı edilmemeli ve bir an önce yapılması gerekenler ile bu hastalıklara karşı mücadele edilmelidir. Râzî'nin de ifade ettiği gibi akıllı kimse kendisine zarar verecek şeylerden uzak kalması gerektiğini bilir ve bu duygudan kurtulmanın çözüm yollarını arayarak nefsi bu rahatsızlıktan korumaya çalışır (Râzî, 2019: 110). Önemli olan bu sıkıntıların nedenlerini ve tedavi yöntemlerini bilmeyenlerin bilinçlenmesi ve bilinçlendirilmesidir. Böylece sağlanan farkındalıklar ile kişi hem çevresinden hem de eğittiği nefisinden alacağı yardımlarla bedeni ve ruhu için en sağlıklı davranışı sergileyerek kendi yaşamında dengesizliğe yol açabilecek bu sıkıntıları en iyi şekilde atlatacaktır.

Obsesif Kompulsif Bozukluklar

Belhî'nin *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs* eserinde geniş bir şekilde yer verdiği hastalıklardan biri de vesvese ve iç konuşmalardır. Belhî'nin iç konuşmalar ve vesvese için, insan aklına istemsizce gelen, korkulan şeylerin gerçekleşme ihtimalini hatırlatarak insana acı ve sıkıntı veren rahatsızlıklar (Belhî, 2012: 502) şeklinde tanımlaması, *DSM-5*'de yer alan "insanda kaygı ve sıkıntıya neden olan tekrarlı düşünceler" şeklinde tanımlanan obsesyonları işaret etmektedir (DSM-5, 2013: 129). Belhî'nin tanımlamalarından hareketle vesvese ve iç konuşmaların günümüzde obsesif kompulsif bozukluklara (OKB) tekabül ettiğini söyleyebiliriz. İslam düşüncesinde de obsesyonlarla ilgili olarak "hacis, hems, havâtır ve hadîsü'n-nefs" kavramları kullanılmış ancak buna en yakın anlamda olan "vesvese" kavramı daha çok kullanılmıştır (Kılıç, 2021: 75). Belhî'nin kullandığı vesvese kavramı Arapçada "kötü hayal, gizli ses, fısıltı, avcı ve köpeklerin çıkardığı hışırtı, nefsin ve şeytanın telkin ettikleri faydasız ve hayırsız söz, hoşya giden fiskos, kalpte meydana gelen şüphe, tereddüt, vehim, kuruntu, iç üzüntüsü, nefis ve şeytanın akla getirdiği iç karışıklığı" gibi manalarda kullanılmaktadır (Polat, 2010: 313).

Belhî, vesvesenin her insanda bulunduğunu ileri sürmektedir. Ancak her vesvese insana rahatsızlık veren ve onu korkutan türden hastalık boyutunda değildir (Belhî, 2012: 502). Belhî vesvesenin iki çeşit olduğunu düşünür. Ona göre, vesvesenin ilk çeşidi zararı olmayan ve her insanda bulunan türüdür. Bu vesvese türü insan tabiatına uygun olduğu için zararı yoktur, bundan dolayı da hastalık olarak görülmemelidir. Ayrıca bu vesvese insana zarar verecek şekilde bir artma da göstermemektedir. Bir diğer tür olan vesvese ise sebebi bilinmeyen ve insana sonradan arız olan vesvesedir. Bu vesvese insan için tehlike arz etmesinden dolayı hastalık olarak değerlendirilmeli ve tedavi edilmesi gerekmektedir (Belhî, 2012: 504). Belhî, vesvesenin bu türünün insan ruhunu sürekli

konuşturarak rahatsızlık vermesinden dolayı iç konuşmalar olarak da isimlendirmektedir (Belhî, 2012: 512).

Belhî'nin vesvesenin çevresel faktörlerden kaynaklı olabileceği gibi insan genetiğinden de kaynaklı olarak da meydana gelebileceğini ileri sürmektedir (Belhî, 2012: 512). Belhî, vesveseye tam olarak neyin etki ettiğinin bilinmemesinden ve genetik faktörlerin de etkili olmasından kaynaklı olarak tedavisinin zor olduğunu belirtmektedir. Belhî'nin bu ifadesinin yanında günümüz çalışmalarında OKB'ye yönelik çalışmalarda genetiğin etkisinin olup olmadığına dair ikiz kardeşler üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda OKB oranları monozigot ikizlerde %75 iken, dizigot ikizlerde %47 olarak bulunmuştur (Karamustafaloğlu, 2010: 3). Yapılan bu ikiz çalışmaları doğrultusunda ulaşılan sonuçların Belhî'nin düşüncesini destekler şekilde OKB'de genetiğin etkili olduğunu kanıtlamaktadır. Belhî'nin vesvese olarak adlandırdığı OKB'nin kaynakları arasında gördüğü doğuştan gelen genetik etkiler ve sonradan oluşan çevresel faktörlerin günümüz psikolojik/psikiyatri yaklaşımları ile tutarlı olduğu görülmektedir (Akti, 2021: 222). OKB'nin genetik, nörolojik, biyolojik ve psikolojik kaynaklı sebepleri olmasına rağmen tam olarak kaynağın ne olduğu tespit edilememektedir. Özellikle kalıtsal faktörlerin etkili olması da bu hastalığın tedavisini zorlaştırmaktadır (Kılıç, 2021: 76).

Belhî, insanda özellikle korktuğu şeyle ilgili olarak ortaya çıkan düşünce ve iç konuşmaların ruha acı ve sıkıntı verdiğini düşünmektedir. Sürekli korkulan şeylerin gerçekleşmesi ihtimalini düşünmek bir süre sonra insanın, günlük işlerini yerine getirmesini engeller ve insanın yaşamından lezzet, zevk duymasının da önüne geçer (Belhî, 2012: 514-516). Râzî de aşırı düşünmenin insan sağlığını olumsuz etkilediği üzerinde durmaktadır. Ona göre; aşırı düşünce içinde boğulmak insanı güçsüzleştirebilir, zayıflatabilir, günlük işlerini ve hedeflerini gerçekleştirmesine engel olabilir (Râzî, 2019: 102). Sonuçta bu zorlayıcı düşünceler, insanlar tarafından önemsendikçe strese yol açar ve insanın zamanını alarak da klinik bir hale dönüşür. Kontrolde çıkan bu düşünce ve duyguların kontrol altına alınma çabası da insanın zamanını tüketerek günlük yaşamını sekteye uğratar (Kılıç, 2021: 77).

Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî* eserinde anlamsız oyunlar ve tekrarlı davranışlar başlığı altında incelediği rahatsızlıklar ile obsesif kompulsif bozuklukları işlediğini görmekteyiz. Ancak Râzî'nin insanların düşüncelerinden dolayı takıntı haline getirdiği davranışlara yönelik tavsiyeler vermesiyle bu hastalığın daha çok kompulsiyonları ile ilgilendiğini görmekteyiz. Literatürde obsesyonlara tepki olarak ortaya çıkan, belli kurallara bağlı olarak tek düze şekilde yineleyici olarak gerçekleştirilen bu davranışlar kompulsiyonlar olarak adlandırılmaktadır. Bu davranışlar genel olarak bir sıkıntıyı gidermek veya korku gibi duyguları yönlendirmek için yapılmaktadır. Kompulsif davranışlar dua etme, plaka sayma, belli kelimeleri tekrarlama şeklinde olabilir (Karamustafaloğlu, 2010: 2). DSM-5'de kompulsiyonlar (zorlantılar) kişide var olan takıntıların katı bir şekilde ve özellikle belli kuralara göre zoraki hissettiği için yerine getirilen tekrarlı davranışlar ya da zihinsel eylemler şeklinde tanımlanmaktadır (DSM-5, 2013: 129-130).

Râzî'nin vesvese ve iç konuşmalardan ziyade daha çok obsesyonlar sonucu açığa çıkan tekrarlı davranışları gidermeye yönelik bir çaba içerisinde olması, insanın düşüncelerini gidermek yerine bu

düşünceleri bastırmak veya ertelemek hatta rahatlatıcı hareketlerle takıntı haline dönüştürerek hayatın akışına dâhil etmesini engellenmeye yönelik bir yardımda bulunma amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Çünkü Râzî, düşkünlük ve anlamsız oyun olarak isimlendirdiği ve takıntı haline dönüşmüş bu tarz davranışların utanılacak şeyler olduğunu düşünmekte ve insanları utanılacak davranışları yapmaktan kaçınması konusunda uyarılmaktadır (Râzî, 2019: 121). Kompulsif davranışlar sergileyen kimseler de bu davranışlarının zihninin bir ürünü olduğunu, obsesif düşüncelerde açığa çıkan kaygıyı ve korkuyu engellemek veya azaltmak adına yapmak zorunda hissettiği abartılı, zihinsel eylemler olduğunu farkındadır. Ancak her ne kadar kendilerini bu davranışı yapmaktan alıkoyamasalar da kompulsiyon davranışları olanların %78'i bu davranışın absürd olduğunu kabul etmektedirler (Kılıç, 2021: 74).

Râzî, insanların tabiatlarının farklı olmasından dolayı aşırı düşünme veya endişelenme gibi olumsuzluklardan her insanın aynı derecede etkilenmediğini, tabiatı bakımından güçlü olanların daha az etkilendiğini ifade etmektedir. Bu sebeple, insanlara sıkıntılarla mücadele etmek adına dayanma gücünü arttırmayı önermektedir (Râzî, 2019: 102). Belhî de hastalığın açığa çıkmasına karşın insanların bu rahatsızlıklara boyun eğmesini doğru bulmamakta ve bir hastalık varsa onun tedavisi de vardır düşüncesi ile araştırma yaparak çare aramalarını ve bu şekilde mücadele etmelerini önermektedir (Belhî, 2012: 518-520). OKB'ye yönelik tedavi amaçlı Belhî ve Râzî'nin tavsiyeleri; ilaçla tedavi ve bu tedaviyi destekleyecek uygun davranış, yaşam biçimleri gibi dış destek içerikli tavsiyeler ve düşüncelerin nefsten atılması gibi iç desteği geliştirmeye yönelik önerileri içermektedir.

Belhî'nin bu hastalığa yakalanan kimseler için özellikle uyarıda bulunduğu nokta hastanın yalnız bırakılmamasına dikkat edilmesidir. Belhî, yalnızlığın vesveseleri ve iç konuşmaları harekete geçirdiğini ve bireyin düşüncelere dalmasında savunmasız hale getirebildiğini düşünmektedir. Bunun yanı sıra sosyalleşmenin insanda birçok hastalığın giderilmesinde önemli bir fayda sağladığını da eklemektedir. Yalnızlığın insan fitratına ters olduğunu belirten Belhî, Allah'ın insanları sosyal bir varlık olarak yaratması sebebiyle insanların sosyalleşmeyi, toplum içinde yer almayı sevdiklerini ve bunu istediklerini belirtir. Öyle ki Belhî, sosyal yaşamı terk ederek yalnızlığı tercih eden kimselerin tabiatında eksiklik veya bir bozukluk olduğunu ve bu bozuklukları sebebiyle yalnızlığı isteyebileceklerini düşünmektedir (Belhî, 2012: 522-526). Modern çalışmalarda da depresyon başta olmak üzere ruhsal rahatsızlıkların birçoğunda sosyal desteğin önemli rol oynamasının yanı sıra birçok ruhsal rahatsızlığın yalnızlık ve sosyal çevrenin olmamasından kaynaklandığına dair bilgiler bulunmaktadır (Gürsu, 2016: 299). Bu tartışmalar da Belhî'nin söz konusu bu tavsiyesinde önemli ve güncelliğini koruyan bir noktaya değindiğini göstermektedir.

Yalnız kalmamanın dışında insanın boş durmasından kaçınması da tavsiyeler arasında yer almaktadır. Belhî, boş durmanın insanı düşüncelere ve nefis ile uğraşmaya sevk ettiğini hatırlatmaktadır. Meşguliyet insanı olumsuz ve acı verici düşüncelerden korumaktadır aksi halde insan bir şeylerle meşgul olmadıkça düşüncelere dalmaktadır. Bu sebeple insanlar kendi sağlıkları adına bir hobi edinmelidir. Özellikle insanların çabuk bıkkınlık yaşamaması için de zevklerini sürekli yenileyerek meşguliyetlerini düzenlemeleri kendilerine fayda sağlayacaktır (Belhî, 2012: 526-528).

İnsanların alışkanlıklarının onları ruhsal açıdan etkilediğini ve sağlıklı kıldığını düşünen Râzî, insanların alışkanlık edinmesinin, eğlenmesinin, sevinmesinin ve haz duyduğu şeylerle meşgul olmasının yalnızca isteklerle ilgili olmadığını insanların duygu ve düşüncelerin güçlendirilmesi için de gerekli olduğunu belirtmektedir (Râzî, 2019: 102-103).

Râzî, obsesyonlar sonucu açığa çıkan kompulsiyon davranışlarının unutkanlık ve dikkatsizlikten kaynaklandığını düşünmektedir. Özellikle anlamsız olan bu takıntıların nefsi natıkanın dikkatsizliğinden kaynaklı görmesi sebebiyle bu davranışlardan kurtulmak için gazabi nefisten faydalanılmasını tavsiye etmektedir. Çünkü Râzî, gazabi nefsin, şehvi nefis ile nefsi natıka arasındaki mücadelede nefsi natıkaya yardım ettiğini böylece nefsi natıkanın, şehvi nefse boyun eğmesine engel olduğunu ileri sürmektedir. Şehvi nefsten kendisini koruyan nefsi natıka, kendinde olduğu sürece uyanık olacak ve anlamsız oyunların, takıntılı davranışların yanlış olduğunu insana hatırlatarak bu davranışların yapılmaması noktasında insana yardımcı olacaktır (Râzî, 2019: 211).

Râzî, özellikle günlük yaşamda sıkça yapılan temizliğe yönelik davranışların hastalığa dönüşmesini engellemek adına birtakım uyarılarda bulunmuştur. Yineleyici tarzda el yıkama, banyo yapma, sürekli eşyaları temizleme gibi davranışların hastalık haline dönüşerek insana zarar vermesi mümkündür. Özellikle kompulsiyon davranışların bir türü olan temizlik kompulsiyonları, insanlar arasında sıkça görülmektedir (Karamustafalıoğlu, 2010: 2). Bu sebeple Râzî, hastalığa dönüşmesi muhtemel olan ve günlük davranışlar arasında bulunan maddi ve manevi temizliğin akıl ölçülerine, kıyasa göre değil de duyulara, hissedilene göre yapılmasını tavsiye etmektedir. Hatta duyuların maddi ve manevi açıdan pis olanları anlayamadığı durumlarda da onları temiz olarak kabul etmeyi doğru bulmaktadır (Râzî, 2019: 121). Temizlik meselesine din açısından da değinen Râzî, insanın algılamasının imkânı dâhilinde olmayan pislikten dolayı dini açıdan kuruntu yapmasını da doğru bulmamaktadır. Bu şekilde anlaşılamayan pisliklerin insana zarar vermediğini belirterek, Allah'ın da insanlara bu şekilde bir temizlik emretmediğini hatırlatarak, kusursuz temizlik isteğinin kuruntu olduğunu ve hevedan kaynaklandığını söylemektedir (Râzî, 2019: 122). Belhî de hevedan kaynaklı bu kuruntuları gidermek için çevredeki insanların gözlemlenmesini tavsiye ederek, başkaları için önemli olmayan bu olumsuz düşüncelerin aslının olmadığını fark edilmesini istemektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, Belhî ve Râzî'nin eserlerinde inceledikleri ruh hastalıkları arasında yer alan öfke, korku, üzüntü, vesvese ve takıntılı davranışların insan ruh ve beden sağlığına etkilerini inceleyerek bu etkiler üzerinde ruh ve beden birbiri ile olan etkili ilişkisini ortaya koymaya çalıştık. Belhî ve Râzî'nin çalışmalarının yanı sıra günümüzde yapılan tıbbi araştırmaların da ruh ve beden sağlığı arasındaki söz konusu ilişkinin varlığını desteklediğini göstermeye çalıştık.

Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs ile *et-Tıbbü'r-rûhânî* eserleri birçok açıdan benzerlik göstermektedir. Belhî ve Râzî, söz konusu eserlerinden hareketle ruh ve beden ayrı olduğunu fakat ayrı olmalarına rağmen birbirinden bağımsız olarak görülmemesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Onlar ruh ve beden ilişkisini daha net bir şekilde insan sağlığı üzerindeki etkisinden hareketle ortaya koyarak bu iki unsurun korunmasının insan yaşamı için önemini göstermişlerdir. Ayrıca Belhî ve

Râzî, insanın sağlığı derken hem beden sağlığına hem de ruh sağlığına işaretle etmişlerdir. Onlar sağlığın hem ruhani hem de fiziksel olarak iki açıdan ele alınmasının gerekliliğini ortaya koymuşlardır. *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* ile *et-Tıbbü'r-rûhânî* eserleri her ne kadar ruh beden konusunda ve bunların sağlığı konusunda benzerlik gösterse de düşünürlerin konuya yaklaşma biçimleri farklılık göstermektedir. Belhî, öncelikle beden ve ruh sağlığını korumaya yönelik bilgileri ayrı bölümler halinde işlemiş bunların ardından sağlığın bozulması durumunda yapılması gereken tavsiyelerini vererek araştırmalarını daha sistemli bir şekilde ortaya koymuştur. Râzî'nin sağlığın korunmasına yönelik bilgilerine ise işlediği hastalıklarla ilgili verdiği bilgilerden hareketle ulaşmaktayız.

Belhî, insanın ruh ve bedeninin yalnızca hastalıkta düşünülmemesini hastalık öncesinde de gerekli önlemlerin alınmasına değinmekte ve insanın tabiatının korunmasında önem arz eden çevresel faktörlere göre yaşamın düzenlenmesinin üzerinde durmaktadır. Belhî çevresel etkilerin ruh ve beden sağlığında etkisinin büyüklüğünün azımsanmamasını ve bunlara dikkat edilmediği takdirde insan varlığına zararını anlatmaktadır. Bu meseleyi uzun uzun eserin girişı olan beden sağlığı bölümünde ele alan Belhî'nin aksine Râzî, bunlardan ziyade insanın ruh ve beden sağlığı için en önemli etkenler arasında insan aklını işaretle ettiği görülmektedir. Her ne kadar Belhî'nin akla yönelik ayrı bir bölüm vermemesi söz konusu olsa da Râzî gibi onun da aklı, sağlığın korunmasında ve herhangi bir hastalığın tedavisinde başvurulacak bir kaynak olarak işaretle ettiği noktalar söz konusudur.

Belhî ve Râzî, ruh sağlığı bozulmuş olan kimsenin sağlıklı şekilde düşünemeyeceğini iddia ederek kişinin kendisini telkin etmesi için dışarıdan bir destek alınmasının önemine değinmişlerdir. Onların bu uygulaması psikoterapi veya psikolojik danışmalık olarak yer alan günümüz çalışmalarını işaretle etmektedir. Bununla beraber Belhî ve Râzî'nin insanın kendi kendisinin telkin edebilmesinin önemine de değinerek bu noktada nefsin hazırlanmasını ön plana çıkarmaktadırlar. Çünkü Belhî ve Râzî, nefsin insan aklını bulandırdığını ileri sürmektedirler. Her iki düşünürün nefsin bu yönüne dikkat çekerek söz konusu durumun önüne geçilebilmesi için eğitimi şart koşmalarıyla ahlak düşünürlerinin nefis eğitime yönelik düşüncelerinin Belhî ve Râzî'de de karşılık bulunduğunu göstermektedir. Nefis eğitimi ile insanlar bilinçli olarak fitratına uygun davranışlarda bulunacak ve fitratına uygun şekilde ihtiyaçlarını karşılayacaktır. Bu noktada bireyin kendini tanıması ve nefsi ile aklı arasındaki ilişkiyi bilmesi bireye sağlıklı yaşamın kapılarını aralayacak olan ahlâkî davranışları yaşamının bir parçası haline getirmesini sağlayacaktır. Eğitim ile bireyin kendisini geliştirmesi aklın gelişiminin ve aktif rol almasının da önünü açmaktadır. Bu şekilde davranan birey kendi fitratının dışına çıkmayacak, sınırlarını koruyarak davranışlarını yerine getirecektir. Böylesi bir yaşam ise doğal olarak insan sağlığını korunmasında etkili olacaktır. Böylece bu iki düşünürümüz bilgiyi öğrenmenin yani eğitimin önemine ve aklın gölgesinde gerçekleştirilen bilimsel ve mantıklı çalışmalara uyulmasının gerekliliklerini, insan yaşamı üzerindeki etkisini ortaya koyarak destekledikleri neticesine varılabilir.

Kaynakça

- Akyol, Akyol. "Ebu Bekir Râzî ve Üç Temel Erdem –Değer Eğitimi Açısından Bir Okuma-". *Adam Akademi* 5/2 (2015), 57-79.
- Akti, Selahattin. "Ebû Zeyd el-Belhî ve Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs Adlı Eseri". *İnsanın, İncanın ve Mekânın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu Bildiriler ve Özetler Kitabı*. 221-226. Çanakkale: ÇOMÜ Yayınları, 2021.
- Amerikan Psikiyatri Birliği. *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal Elkitabı (DSM-5)*. çev. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 2013.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Çağrı, Mustafa. "Tıbb-ı Rûhânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/88-89. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Bekir er-Râzî. *Et-Tıbbu'r-Rûhânî*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2019.
- Ebû Zeyd Ahmed el-Belhî. *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*. çev. Nail Okuyucu vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2012.
- Gençöz, Tülin. "Korku: Sebepleri, Sonuçları ve Başetme Yolları". *Kriz Dergisi* 6/2 (1998), 9-16.
- Gürsu, Orhan. "İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2016), 271-309.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut 1994.
- Kafes, Ali Yasin. "Depresyon ve Anksiyete Bozuklukları Üzerine Bir Bakış". *Humanistic Perspective* 3/1 (2021), 186-194.
- Karamustafaloğlu, Oğuz K. "Obsesif Kompulsif Bozukluk". *The Journal of Turkish Family Physician* 1/1 (2010), 1-10.
- Kaya, Mahmut. "Râzî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kaya, Umut. *Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kenan, Seyfi. *Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'nin et-Tıbbu'r-Rûhânî'sinde Davranış Bozuklukları ve Islahı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Kılıç, Şeyma. "Belhi ve Bilişsel Davranışçı Terapi Özelinde Fobi ve Obsesif-Kompulsif Bozukluk Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Theosophia Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 2 (2021), 67-88.
- Kutluer, İlhan. "Belhî, Ebû Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/412-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Menkü, Burak Erman - Coşar, Behcet. "Psikosomatik Bozukluklar". *Somatik Belirti ve İlişkili Bozukluklar*. ed. Behcet Coşar. 32-36. Ankara: Türkiye Klinikleri, 2021.
- Polat, Emanullah. *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Rûhî Hastalıklar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Şahin, Muzaffer. "Korku, Kaygı, ve Kaygı (Anksiyete) Bozuklukları". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/10 (2019), 117-135.
- Tatlıoğlu, Kasım – Karaca, Mehmet. "Öfke Olgusu Hakkında Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme". *International Journal of Social Science* 6/6 (2013), 1101-1123.

Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâkın Anlamı*

Yusuf İzzettin AKTAŞ**

Öz: Klasik dönem ahlâk anlayışından farklı bir safhaya intikal edildiğini kabul ettiğimiz Tanzimat sonrasında ahlâk alanında birtakım değişim, dönüşüm ve kırılmalar yaşanmıştır. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasî, sosyal ve ekonomik problemlere çözüm arandığı bu dönemde ahlâk alanı bir kurtuluş aracı olarak görülmüş ve ilgili literatürde ahlâka farklı anlamlar yüklemiştir. Bu yeni anlamların ahlâk için tayin edilen yeni gayeler şeklinde de okunması mümkündür. Bu çalışmada geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin modernleşme sürecinde, klasik dönemden farklı olarak ahlâka ne tür anlamlar yüklediği ve gayeler tayin ettiği üzerinde durulmaktadır. Böylece bir yandan geç dönem Osmanlı dünyasında ahlâk metinlerinin gerek şekil gerek muhteva olarak yaşadığı değişimin anlaşılması daha mümkün hale gelirken diğer yandan ise ahlâk metinlerinin modernleşme sürecinde oynadığı aktif rol daha rahat görünür hale gelecektir. Ayrıca ahlâkın modern dönemde ne derece pratik ve pragmatik bir hususiyet taşıdığı da daha anlaşılır bir vaziyet arz edecektir. Osmanlı modernleşme sürecinde gerçekleşen modern ahlâk tesis etme teşebbüslerinin tam anlamıyla doğru bir şekilde anlaşılması ahlâka yüklenen yeni anlamların hesaba katılmasıyla mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Geç Osmanlı, Ahlâk, İslâm, Terakki, Modernleşme.

The Meaning of Morality in Late Ottoman Thought

Abstract: After the Tanzimat, which we accepted as a period in which the conception of classical ethic could not maintain its former function/strength, there were a number of changes, transformations and breaks in the field of morality. In this period which has a characteristic of quest for solutions of the political, social and economic problems existing in Ottoman Empire, ethic was seen as a means of salvation and assigned different meanings to ethic in the relevant literature. It is also possible to see these new meanings as new sights for ethic. In this study I focus on the meanings and sights which the late Ottoman authors attributed to ethic in the modernization process, unlike the classical period. In this way it becomes more possible to understand the change in the form and content of texts on ethic in the late Ottoman World on the one hand and the active role of texts on ethic in the modernization process becomes more easily visible on the other hand. In addition, it appears that the ethic brings a practical and pragmatic element in the modern period considerably. A proper understanding of the attempts to establish modern morality that took place in the Ottoman modernization process is possible by taking into account the new meanings attributed to morality.

Keywords: Late Ottoman, Morality, Islam, Progress, Modernization.

* Bu çalışma yazarın Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023) isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.
yusufaktas@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5905-9697

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

İnsanın iradeli fiil ve eylemlerini iyi ve kötü kategorileri temelinde değerlendiren ahlâkın, insanın varoluşu kadar kadim bir geçmişe sahip olduğunu söylemek hilaf-ı hakikat bir ifade olmasa gerektir. Düşünce tarihi içerisinde ahlâkın yüklendiği temel işlev insanın iyiye sevk edilmesini ve kötüden kaçınmasını sağlamaktır. Nefsî kuvvelerini kullanırken itidal ölçüsüne riayet eden insan, nefsinin her türlü ifrat ve tefritten (reziletlerden) arındırmakta ve sonuç itibarıyla -faziletli- fiil ve eylemleri ile yetkinliğe/kemâle ulaşmaktadır. Klasik ahlâk metinlerinde “saadet-i dareyn” şeklinde ifade edilen dünya ve ahiret mutluluğuna nail olmanın yolu da insanın nefsî kuvvelerinin kemâl düzeyine varmasıyla mümkündür. Düşünce tarihi boyunca ahlâka, ahlâk ilmine yüklenen anlamlar içinde yetkinliğe/kemâle vasıl olmak her ne kadar temel bir rol oynasa da bu anlam ve gayenin sürekliliğini muhafaza edemediği, süreç içerisinde yeni anlam ve gayelerin eklendiği anlaşılmaktadır. Hususen modernleşme sürecinin kendisini iyice hissettirdiği 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra neşredilen metinlerde ahlâka yüklenen anlamlarda ve bununla paralel bir şekilde ahlâkın gayesinde bir değişimin ve dönüşümün yaşandığından bahsetmek mümkündür.

Söz konusu bu farklılık bir eseri meydana getiren iki temel unsurla yakından ilişkilidir. Her eser muhtevasında aktüel unsurları barındırmakla beraber güncel hadiseleri aşan, tarihi süreç içerisinde herkes tarafından genel kabul görmüş bir nevi zaman ve mekân üstü genel geçer unsurlar da taşır. Bu unsurlardan birincisinde dönemin güncel sorunlarına, problemlerine çözüm aranmakta ve sunulan çözümlerde muhatap kitlenin anlayacağı bir dil, üslup ve ifade biçimi kullanılmaktadır. Burada bir önceki nesilden alınan bilgi yeni neslin anlayacağı tarzda bir değişim ve dönüşüm yaşamakta, bir önceki neslin *eskiyen bilgileri* yeni metinlerden arındırılmakta ve yerine yeni neslin kabul gördüğü/göreceği *yeni bilgiler* eklenmektedir. Benzer bir şekilde eserin ait olduğu ilme ait kavramlar hiyerarşisi de dönemin *değerlerine* göre değişmekte yeni dönemin taleplerine ve değerlerine uygun olmayan kavramlar alt sıralara doğru inmektedir. Yeni dönemin ihtiyaçlarına uygun ve taleplerini karşılayacağı düşünülen kavramlar ise bir önceki dönemdeki yerlerine nazaran daha üst sıralara doğru çıkmaktadır.¹

Osmanlı modernleşme teşebbüsleri esnasında telif edilen ahlâk eserleri bu çerçevede incelendiğinde metinlerde dönemin aktüel konularına yer verildiği, toplumsal problemlerine çözüm arandığı ve ahlâka daha pratik ve pragmatik anlamlar yüklendiği görülmektedir. Yüklenen bu anlamlar ahlâkın klasik dönemde mevcut gayesinden uzaklaşmasının temel nedenlerinden biridir. Geç dönem Osmanlı’da ahlâk ilmine insan nefsinin yetkinliğine ulaşması gibi metafizik gayelerden öte Osmanlı’nın siyasî ve toplumsal varlığının devamını sağlayan aracı bir görev verilmiştir. Bu durum “modern Osmanlı ahlâk literatürü” şeklinde isimlendireceğimiz ahlâk eserlerinin gerek şekil gerek muhteva olarak klasik dönemden farklılaşmasının yolunu açmıştır.

Geç dönem Osmanlı’da ahlâk ilmine yüklenen anlamlar ahlâk metinlerinin “değerinin” anlaşılmasında da hususi bir öneme sahiptir. Dönemin sosyal şartları çerçevesinde ahlâka yüklenen

¹ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 46-47.

bu anlamlardan sarfınazar edilmesi durumunda dönemin ahlâk metinleri doğru bir biçimde açıklanamayacaktır. Modernleşme hareketleri içerisinde Osmanlı ahlâk düşüncesinde gerçekleşen kırılmanın anlaşılabilmesi, klasik dönem ahlâk metinlerinde yer alan kavramların modern dönemde geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümün idrak edilebilmesi yine bu dönemin ahlâk müelliflerinin ahlâka yükledikleri anlamların öğrenilebilmesi ile mümkündür. Aksi taktirde sırf kavramların lafız itibarıyla değişmemiş olmasından hareketle söz konusu bu kırılmanın fark edilmemesi durumunda klasik dönem ahlâk metinleriyle modern dönem ahlâk metinleri arasında görünürde bir devamlılığın olduğu neticesine varılacaktır ki bu bakış açısı kavramların anlam dünyalarına yüklenen manaların dönemsel farklılığını göstermeyecektir.

Modernleşme teşebbüsleri esnasında Osmanlı düşünce dünyasını oluşturan diğer kısımlardan ziyade ahlâk alanına belirli anlamların yüklenmesinin kısmen hususi bir tercihten kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Ahlâkın mahiyetinde yer alan insan ve toplum davranışlarını sevk edebilme kabiliyet ve imkanının dönemin devlet ricali, bürokrat, ilim adamı ve aydınları tarafından merkeze alındığı anlaşılmaktadır.

Ahlâkın din ile hususen İslam dini ile olan yakın irtibatı; İslâmî ilimler içerisinde çok eski bir tarihe sahip olması; kelâm, fıkıh, tasavvuf ve hadis başta olmak üzere bütün dinî ilimlerle olan yakın münasebeti; kavramlarının İslam filozofları tarafından çok sıkı bir şekilde işlenmiş olması; birey, aile ve toplumsal tüm katmanları içine alması; insanın kendisine ve kendisi dışındaki varlıklara karşı fiil ve eylemlerini tayin etmesi gibi hususiyetler ahlâkın konumunu diğer alanlara nazaran daha biricik bir hale getirmiştir.

Tanzimat sonrasında telif edilen ahlâk metinlerini konu edinen akademik çalışmalarda meselenin bu yönünün birinci el kaynaklardan, bütün taraflarıyla ele alınmadığı görülmektedir.² Bundan dolayıdır ki düşünce tarihinin bir parçası olarak kabul edebileceğimiz ahlâk düşüncesi tarihinin bir kırılma yaşadığı modernleşme döneminde Osmanlı coğrafyasında aldığı yeni şekil derinlikli bir şekilde ele alınmamıştır. Bu dönemde telif edilen ahlâk metinlerinin birçoğunun eğitim kurumlarında okutulması amacıyla neşredilmiş olması ya da bu kurumlarda okutulan ahlâk ders notlarından müteşekkil olması, ahlâk metinlerinin din eğitimi tarihi alanında incelenmesine, bu metinlerin pedagojik hususiyetlerinin merkeze alınmasına ve sadece bu açılardan değerlendirilmesine yol açmıştır. Asıl itibarıyla bu metinler her şeyden önce ahlâk düşüncesinin birer mahsulüdür. (İslâm) ahlâk düşünce tarihinin bir devamı olarak kabul edebileceğimiz Tanzimat sonrası ahlâk metinlerinin klasik dönem ahlâk metinlerinden hangi yönleriyle ne derece

² Bkz. Nurten Kiriş Yılmaz, "Osmanlı'nın Son Döneminde Ahlak İlminin Yeri ve Önemi Üzerine Bir İnceleme", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/2, (2019), 535-552. Bu çalışmanın yanında meseleyi birincil kaynakları kullanarak farklı bağlamlarda ele alan çalışmalar da mevcuttur. Bkz. İsmail Kara, "İslâm Modernizmi ve Akif'e Dair Birkaç Not", *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 198-211. İsmail Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 358-385. Rıdvan Özdiç, "İrade Hürriyetinin İctimâî-Ahlâkî Tezahürleri: 'Necât ve Saadet Kendimizdedir!', *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 267-354.

farklılaştığının anlaşılmasının ilk şartı, dönemin talep ve ihtiyaçlarını karşılamak adına ahlâka yüklenen yeni anlamların/gayelerin belirlenmesiyle mümkündür.

Klasik dönemde insanın yetkinliğini/kemâlini gaye edinen ve bu merkezden hareketle aile, toplum ve devletin yetkinleşmesini hedefleyen ahlâk eserleri geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinden farklıdır. Bu durumun meydana gelmesinde dönemin siyasî, içtimaî ve iktisadî problemlerinin bariz bir etkisi mevcuttur. Geç Osmanlı ahlâk metinleri incelendiğinde bu metinlerin nefsin/ruhun kemâli ya da yetkinliği merkezinde bir gaye ile hareket etmediği, ahlâk metinlerinin daha ivedi, pratik ve pragmatik maksatlar ihtiva ettiği görülmektedir. Ahlâk müellifleri başta olmak üzere dönemin aydın, ilim adamı ve mütefekkirleri ahlâkın gayesinde görülen bu farklılara paralel bir surette ahlâka yeni anlamlar yüklemektedir. Söz konusu bu yeni anlamlar ve gayeler geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinin şekil ve muhteva açısından klasik dönem ahlâk metinlerinden farklı bir hat üzerinden hareket etmesine neden olmaktadır.

1. Devletin ve Dinin Bekâsının Muhafaza Aracı Olarak Ahlâk

Geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri telif ettikleri ahlâk metinlerinde ahlâkı devletin içinde bulunduğu inkırazı durduracak bir merkez olarak kabul etmekte, devletin bekâsının ontolojik olarak ahlâkın yükselişi ile neredeyse eşit görmektedir. Devletin bekâsı ile ahlâk arasında kurulan bu bağa ne derece ehemmiyet atfedildiği ve her iki unsur arasında görülen irtibatın ne düzeyde olduğu Celal Nuri'nin³ (1882-1936) şu satırlarında daha iyi anlaşılacaktır.

Devlet-i Osmaniye'yi bir salâbet-i ahlâkiyye [ahlâkî kuvvet] tesis ediyor. Bu salâbet derece-i kusvâ-yı kemâline varıyor. Devlet de künküre-i [en yüksek/tepe] şan ve iclâline çıkıyor [kudretinin ve şanın en zirvesine çıkıyor]. *Ahlâk bozuluyor devlet de bozuluyor. Ahlâk çürüyor, kokuyor, kopuyor. Onunla mütevâziyen devlet de çürüyor, kokuyor, kopuyor, O halde devleti tamir lazım ise evvel-be-evvel ahlâkımızı termim etmeliğimiz [onarmamız] muktezîdir. Ahlâk bir çatıdır. Binâ-yı devlet onun üzerine kurulur.* Bu düsturu her devletin tarih-i mukadderâtında arayabiliriz. Hiçbir devlet yoktur ki efrâdında tereddidiyat-ı ahlâkiyye başlasın da o devlet mertebe-i kemâl-i şükûhunda [ululuk, azamet] bulunsun. Kezâlik hiçbir hükümet yoktur ki efrâdı büyük bir iradet-i ahlâkiyyeye, lâ-yezâl bir azm-i fâzılâneye mâlik olsun da o hükümet bizim gibi belini kaldıramasın. Büyük düşman fatihlerinin, cihangirlerinin hücumları bile bu gibiler için muvakkat oluyor. Bilakis darbeler, hiss-i millîyi takviye ediyor. Şu sözleri bir şekli-i hisâbîde arz edelim:

Devlet=Ahlâk. Hakk-ı Bekâ=Devlet. Devlet+Ahlâk= Bekâ ve Servet.⁴

Ahlâk ve Hakk-ı Bekâ ile devletin birbirleriyle eşitlendiği; devlet ile ahlâkın toplamının hakkın/dinin ve devletin bekâsı ile serveti meydana getirdiği bu formülasyon modernleşme hareketleri içerisinde ahlâk alanına yüklenen anlamı göstermektedir. Bu anlamda bekâ ve servet, devlet ile ahlâkın birlikte mevcut olması ile mümkün hâle gelebilmektedir.

Ahlâk müelliflerinden Nazif Sürûri (1861-1936) ise bu meseleyi Tanzimat sonrası ahlâk metinlerine dahil edilen, *vazife* kavramının eş anlamlısı olarak kabul edilen *kanun-ı ahlâk* üzerinden ele almaktadır. Ahlâkı (kanun-ı ahlâkı), ilk insandan beri devam etmesi yönüyle *evrensel*, dinî olması

³ Celal Nuri'nin hayatı ve eserleri için bkz. Recep Duymaz, "Celâl Nuri İleri", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/242-245.

⁴ Celal Nuri, *İle-i Ahlâkiyyemiz* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1332), 96-97. Çalışmamızda alıntılıdığımız pasajlarda yer alan vurgular aksi ifade edilmediği sürece tarafımıza aittir.

yönüyle *mukaddes*, insanları hidayete sevk etmesi yönüyle bir *rehber*, medeniyetin varlık sebebi, insanlığın sağlık ve saadetinin garantörü, insanların bir arada yaşamalarının esası, ziraatın, sanayinin ve ticaretin sağlam bir dayanağı şeklinde nitelendirdikten sonra müellif, ahlâka/kanun-ı ahlâka uygun hareket etmeyen toplumların akıbetlerinin mezellet ve hüsrân ile neticeleneceğini ifade etmekte, toplumların/devletin akıbetini ahlâk üzerinden tayin etmektedir.

Demek oluyor ki *kanun-ı ahlâk* hilkât-i â[de]mden beri muhafaza-i ahkâm etmiş ve Cenabı Hâlik-i Müteâl'in envâr-ı kudret ve hikmet-i rabbaniyesiyle yoğrulmuş bir kanun-ı mukaddesdir. Evlâd-ı beşerin hâdi-i yegânesidir. Umrân-ı âlemin bâdi-i bedîhîsidir. Sıhhat ve saadet-i beşeriyeyi kâfildir. Ensâl-ı beşeri tehâcümü ile u eskâm [hastalıklar] ile duçâr-ı tezelzül ve inhitat olmaktan muhâfaza eder. Def-i ihtilâfât ile evlâd-ı âdemi yekdiğerinden hoşnud ve fâriğ-i nîzâ'-ı bûd u nebûd eyler. Husûl-i muâşeret-i medeniyyenin üssü'-esas-ı metînidir. Ziraat, sînâat, ticaretin rûkn-i rekînidir. Kanun-ı mezkurun [ahlâkînin] evâmiri dairesinde hareket eden milel ve akvâmın saadet-i maziye ve hâliyeleleri meşâhid-i enzâr-ı ibrettir. Hilâfında hareket eden milel ve akvâmın mübtelâ oldukları *ahvâl-i mezellet ve hüsrân* dahî mir'at-ı şûûn-ı cihan olan suhûf-ı tarihiyeden 'iyandır.⁵

Devletin ve İslâm dinin bekasının muhafazası ile ahlâk arasında tesis edilen bu irtibatın İslâm dünyasında yaşanan modernleşme hareketlerinin neredeyse tamamında yer aldığını ve bu yönüyle modernleşme hareketlerinin ana gayesinin devletin ve dinin kurtuluşunu esas aldığını ifade etmek mümkündür. Ahlâk ile Osmanlı Devleti'nin siyasî varlığının muhafazası arasında kurulan bu korelasyonun daha geniş bir dairede din ve devlet arasında da tesis edildiğini gösteren birçok metin mevcuttur. Bu metinlerde işlenen ana mantık ve düşünce tarzına göre devletin çöküşü/gerilemesi dinin çöküşü/gerilemesi anlamına gelmektedir. Devletin bekâsı için yapılacak düzenlemeler ve teşebbüsler dinin/İslâm'ın bekâsını sağlamaktadır. Modernleşme teşebbüsleri içerisinde dinî düşünceye muhalif/mugayir olan unsurları zaruret ilkesi üzerinden mübah gösteren anlayışın temeli de din-devlet arasında kurulan bu ilişkiye yansımaktadır. Felsefî temelleri itibarıyla dinî alanı tahrip etme ve dönüştürme anlamlarını da ihtiva eden modernleşme hareketlerinin Osmanlı topraklarında dinî bir nitelik kazanması din-devlet arasında var olduğu kabul edilen bu irtibattan neşet etmektedir.⁶

Tanzimat sonrası kaleme alınan birçok ahlâk metninde devletin/dinin bekâsı ile ahlâk arasında tesis edilen ilişki *terakki* kavramı üzerinden işlenmektedir. Söz konusu bu münasebetin Rifat Bey'in *Fezâil-i Ahlâk* adlı risalesinde yer alan şu satırlar üzerinden takip edilebilmesi mümkündür.

Fi'l-hakika tarih-i ahvâl-i beşere atf-ı nazar-ı dikkat olursa ahlâkî bozuk olan milletler mahv u perişan olmuş ve fezâil-i ahlâk ile muttasif olan akvâm u milel (أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِي الْمَسْأَلُونَ) [Enbiya, 21/105] fehvâ-yı ibret-nümâsınca kavmiyet ve istiklâliyetlerini muhafaza eylemişlerdir. *Nizâm-ı âlemin bekâsı, ahvâl-i ümemin intizamı ahlâk iledir*. Ahlâka mukârin olmayan ilm u marifetten faide yoktur. Ahlâkî bozulmuş bir âlime cahiller ittiba eder. Öyle bir âlim o kadar bî-çareleri câh-ı dalâlete bırakır. Yollarını şaşır[t]ır.⁷

Rifat Bey ahlâkın bozulması ile toplumların varlıklarını ve bağımsızlıklarını koruyamaması arasındaki nedenselliğin hakikat boyutunu tarihî kaynaklar üzerinden açıklamaktadır. Yazara göre

⁵ Nazif Sürûri, *İnsan ve Ahlâk* (Dârü'l-Hilafeti'l-Âliyye: Matbaa-i Tahir Bey, 1318), 10.

⁶ Bkz. İsmail Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?", *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 34-35.

⁷ Rifat, *Fezâil-i Ahlâk* (Dersaadet: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1311), 7.

toplumların varlıklarını ve bağımsızlığını koruyabilmesi ahlâkî faziletlerin gerçekleşmesiyle mümkündür. Ahlâk sadece milletlerin değil “nizam-ı âlemin bekası”nı; “ahvâl-i ümemin intizamı”nı da sağlamaktadır. İlim ve marifetin fayda sağlamasının, ilim ve marifetle donanımlı insanların gerçek bir rehber olmasının temel şartı da yine ahlâktır.

Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî'r-Rebî' tarafından telif edilen *Sülûkü'l-Mâlik Fî Tedbîri'l-Memâlik* adlı eseri *Mikyâsü'l-Ahlâk* adıyla tercüme eden Babanzâde Mustafa Zihni, bu tercümenin “İfâde-i Merâm” bahsinde devletin bekâsının terakki ile sağlanacağı önermesini dönemin önde gelen kavramlarından maârif, ulûm ve fûnûn ve ahlâk üzerinden tesis etmeye çalışır. Mütercim Mustafa Zihni'ye göre terakkiyi sağlayacak maârif/ilim ve fenlerin üssü'l-esası ahlâktır ve kötü ahlâklı insanların çoğunlukta olduğu toplumlar medenî vasıtalar ve maarif noktasında ne derece ileride olursa olsun siyasî varlıklarını muhafaza edemeyecektir. Bu durum hem ahlâkî hem de tarihî bir hakikattir. Mustafa Zihni'nin konu hakkında kaleme aldığı satırları birlikte okuyalım.

Her şeyin esâsı ma'ârifdir. Her terakkinin vâsita-i husûlü ulûm ve fûnûndur. Her meziyyet ma'âriften, her fazilet ulûmdan beklenir. Her millet ulûm ve fûnûn sayesinde terakkî etmiştir. Her devlet ahâlî ve tebe'ası mütena'im oldukları ni'am-i ulûm u fûnûn nisbetinde hâiz-i şevket ü ikbal olmuştur.

Ma'ârifin de ulûm ve fûnûnun da bir üssü'l-esâsı, bir mebnâ-yı azîm-i masûnu'l-indirâsı vardır. Bu esâs, bu mebnâ ise ahlâktır. Nev'-i beşerin her hâl ü sıfatında en mü'essir olan şey ahlâktır. *Hüsn-i ahlâk, mekârim-i ahlâk her ferdî, her milleti zirve-i sa'âdete, muntehâ-yı ikbâl ü kuvvete çıkarır.* Hüsn-i ahlâk beyne'l-efrâd hüsn-i ma'îşeti te'min eder. Hüsn-i ahlâk efrâdda bulunur, âhadda görülürse de -bir millet, bir devlet, hâsılı bir hey'et-i ictimâ'iyeye o efrâdın mecmu'undan müteşekkil olduğu cihetle- cem'iyetin efrâdında mevcûd bulunan hüsn-i ahlâk nisbetinde hey'et-i ictimâ'iyeye de hüsn-i ahlâka mâlik olmak üzere ma'rûf olur. Bir milletin efrâdında sû'-i ahlâk tekessür eder ve ma'âzallahu te'âla ahlâk-ı seyî'e erbabının adedi ahlâk-ı hasene ashâbı adedine tefevvuk eyleser -o millet ne kadar vesâit-i medeniyyeye ve hatta ma'ârif mâlik olur ise olsun- evc-i a'lâ-yı terakkîden şimendüfer sür'atiyle kabul-i inhitât u tenezzül ve ihtimâl ki *mevcûdiyyet-i siyâsiyyesi de inkırâza tebeddül etmeye mahkûmdur.* Bu ifâdenin yalnız mehâsin-i ahlâka teşvik gibi tasvir den veyâhûd yalnız bir hakikat-i ahlâkiyyeden ibaret olmayıp, hakikat-ı ahlâkiyyeye olduğu kadar bir hakikat-i târihiyyeye olduğu da milel-i müteferrikanın cümlesine ve müfredât-ı ahvâline dikkat olunmakla tahakkuk edebilir...⁸

Tanzimat sonrasında telif edilen ahlâk metinlerinde ahlâk ile devletin/dinin bekâsı/necatı arasında tesis edilen bu bağın II. Meşrutiyet sonrasında da devam ettiği görülmektedir. Bu zaman sürecinde yer alan temsil gücü yüksek metinlerden biri olarak M. Abdülkadir'in kaleme aldığı şu satırlar zikredilebilir. Söz konusu bu satırlar ahlâkın sadece ferd boyutuyla değil milletler arası boyutta da ne tür bir vazife ile mükellef tutulduğunu göstermesi açısından, alıntıladığımız bir önceki pasaj kadar, dikkat çekicidir.

Ahlâk, her bir milletin *rehber-i necâtı*, her bir kavmin *bâis-i hayatıdır.* (...) Bir milletin *pâyidâr* olabilmesi efrâdının hiss-i ahlâk ile muttasif olmalarıyla kâbidir. Zira güzel huylu âdemlerden zarar görülmediği için her bir kavim, her bir millet kendilerine hürmet eder ve onlarla ihtilâtı câna minnet bilir. Çirkin huylarla muttasif olan akvâmdan herkes zarar göreceğinden *milel-i mütemeddine* böyle ahlâkı kötü olan kavimlerin

⁸ Bkz. Müşîr Nusret Paşa-Babanzâde Mustafa Zihni Paşa, *Nusretü'l-Hamîd-Mikyâsü'l-Ahlâk Sülûkü'l-Mâlik Tercümeleri*, haz. Ali Adem Yörük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 184-185; [Babanzâde] Mustafa Zihni, *Mikyâsü'l-Ahlâk* (İstanbul: Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1315/[1897]), 6-7; Müşîr Nusret Paşa'nın metni için bkz. Müşîr Nusret, *Nusretü'l-Hamîd alâ Siyâseti'l-Abîd*, (Darü't-tibaati'l-Âmire, 1296).

ortadan kalkmasına çalışır. Tarihe bakacak olur isek ahlâkı bozulan akvâmın pek çabuk inkırâz bulunduğunu görürüz. Güzel huylarla komşularını memnun eden kavimler pek çabuk terakki etmiştir. Ez-cümle dört yüz çadır halkından meydana gelen bu koca Osmanlı Devleti'nin şanlı tarihi bu hakikati pek güzel isbât eder. Çünkü *hürriyet, adalet, müsavât, uhuvvet, hakkaniyet* dairesinde hareket eden akvâma mensup olmayı herkes arzu eder.⁹

Türkçe dilbilgisi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Mehmed Abdülkadir, ahlâkı sadece ferd boyutuyla ele almamakta, ahlâkın milletler arasında üstlendiği role de işaret etmektedir. Müellife göre güzel huylarla muttasıf kavimler diğer milletlerin nazarında hürmete şayan bir hâl alırken, çirkin huylarla muttasıf insanların oluşturduğu milletler ise medenî (mütemeddin) devletler tarafından bir tehlike odağı olarak görülmekte ve bu tür milletler hayatlarını devam ettirememektedir. Bir toplumu güzel ahlâklı kılan temel niteliklerin neler olduğu sorusunu ise yazar şu şekilde cevaplandırır: *hürriyet, adalet, müsavât, uhuvvet, hakkaniyet*. Bu yönüyle müellifin ahlâk ve huy ile kastının klasik anlamda anlaşılacak bir ahlâk/huy olmadığı, ahlâkı/huyu milletler arası boyutta “yeni dünya düzeni”ne intibak etmenin bir aracı olarak gördüğü, bu intibakı sağlayamayan milletlerin istikbalinin de ol(a)mayacağını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Alıntıladığımız pasajın son satırlarında müellif zikrettiği bu güzel huylarla muttasıf ve müzeyyen toplum olarak Osmanlı'ya işaret etmektedir. İslâm ahlâk tarihî tecrübesi nazarıtibara alındığında bir karşılığını görmekte zorlanacağımız bu kavramların müellif tarafından çok rahatlıkla kabul edilmesi, Osmanlı'nın bu ahlâkî niteliklerle muttasıf olduğu yargısının çok kesin bir şekilde serdedilmesi ayrıca üzerinde durulması gereken bir başka meseledir.¹⁰

Geç dönem Osmanlı Devleti'nde görülen modernleşme teşebbüslerinin beraberinde getirdiği modern yaşam şekilleri ve düşünce biçimlerinin siyaseten idarecilere olan bağlılığı azalttığı; kültürel olarak Osmanlı örf ve adetlerini ifna ettiği; toplumsal olarak Osmanlı toplumunu oluşturan unsurları birbirinden kopardığı ve toplumun ittihadını parçaladığı; itikadi açıdan Osmanlı toplumunda hayat süren Müslümanların inançlarından saptırdığı düşünülmüştür. Modernleşmenin ihdas ettiği bu zararlı/muzır fikir ve düşüncelerden Osmanlıları/Müslümanları muhafaza edecek en önemli dayanak noktalarından biri olarak ahlâk alanı düşünülmüştür.¹¹ Bu yönüyle bir yandan varlığını

⁹ M. Abdülkadir, *Malumât-ı Medeniyye ve Ahlâkiyye* (Dersaadet: Matbaa-i Jirayir, Keteon, 1326), 33.

¹⁰ Fransız ihtilalinden Osmanlı'ya intikal eden, II. Meşrutiyet'in yaygın kavramlarından müsavât (égalité), uhuvvet (fraternité), hürriyet (liberté)'in fikrî/siyasî metinlerde ne şekilde ele alındığını, bu kavramların ne şekilde yorumlandığını ele alan toplu bir değerlendirme için bkz. İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, 60-66.

¹¹ Osmanlı modernleşmesinin en önemli kanallarından birini Avrupa'ya tedrisat amaçlı giden talebeler teşkil etmektedir. Bu talebeler Batı'nın sadece (b)ilmini değil, Avrupa'da kaldıkları sırada etkilendiği kültür ve yaşayış biçimini de beraberinde getirmekteydi. Avrupa'ya talebe gönderilmesinin önüne geçmek maksadıyla II. Abdülhamid'in iktidarının son yıllarında Osmanlı mekteplerinde okutulan müfredat programına Alman ders programları tatbik edilmiştir. Osmanlı mektep programında Batı etkisinin yarattığı olumsuz havanın bertaraf edilmesi için ise programa ilmi hâl ve din derslerinin yanında ahlâk dersleri de eklenmiştir. Bkz. Mahmut Dilbaz, *Dindar Modern İtaatkâr* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 72. Mahmut Dilbaz ahlâk derslerinin programa eklendiği bilgisini “BOA. Y.A.RES. 112/59-3, 22 Safer 1319/10 Haziran 1901 tarihli belge üzerinden aktarmaktadır. Daha erken tarihli bir ahlâk risalesinde mektepte “fünûn-ı nâfia” ile zihinlerini aydınlatacak, refah ve saadet elde edecek çocuklara evvel emirde ahlâkını güzelleştirmeleri için vecibelerinin/vazifelerinin anlatılması vurgulanmaktadır. Bkz. İzmirli Dok., *Risale-i Ahlâk*, 1289, 3. II. Abdülhamit döneminde eğitim alanında yaşanan modernleşme hareketlerinin menfi taraflarının izalesi için İbtidâî okulların ikinci sınıfından Mekteb-i Mülkiye'ye varıncaya kadar tüm eğitim programlarında din ve ahlâk derslerinin sayısını iki katına çıkartmak üzere bir komisyonun tesis edildiği bilgisi için bkz. Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi*

devam ettirmek için modernleşme sürecini yaşamak zorunda olan Osmanlı Devleti, bu süreç içerisinde kendisini var eden değerlerden kopmamak için de ahlâk alanını kullanmayı ihmal etmemiştir.

Geç dönem Osmanlı Devleti'nde tesis edilen modern eğitim kurumları, bu eğitim kurumlarından yer alan yeni dersler, misyonerlik faaliyetleri, azınlıklar tarafından tesis edilen okullar Osmanlı Devleti'ni haricî müdahalelere açık hale getiren unsurlardan kabul edilmekteydi. Devrin devlet ricali tarafından bu durum bir tehdit olarak algılanmış ve yeni ahlâk derslerinin müfredat programına eklenmesinin bu tehdidi bertaraf edeceği düşünülmüştür. Ahlâk derslerinin programa eklenmesi dışında mektep sisteminin geliştirilmesi, sistemleştirilmesi ve merkezîleştirilmesi, yabancı okulların kapatılması, misyoner okulların tehlikelerini anlatacak gezici ulemanın görevlendirilmesi, devletin okullar üzerindeki denetimini arttırmak için müfettiş tayin etmesi gibi yöntemler de bu haricî müdahaleleri önlemek amaçlı devreye konulan diğer usullerdir.¹²

2. Devletin Terakkisinin Âmili Olarak Ahlâk

Geç dönem Osmanlı düşüncesinde ahlâk sadece devletin bekâsını muhafaza eden, onun varlığının idamesini sağlayan bir "savunma aracı" olarak değil, bir üst başlıkta kısmen değindiğimiz üzere Müslümanların ileri hamlelerini gerçekleştirebileceği bir "terakki aracı" olarak da kabul edilmekteydi. İslâm dünyasını yaşadığı inkıraz ve tedenni hattından kurtaracak ve devr-i kadimde olduğu gibi terakki asrına ulaştıracak; siyasî, iktisadî, askerî ve eğitim alanlarında Batı dünyası ile gerçekleşen yarışta Müslümanlara ileri hamleler yaptıracak kuvve ve imkân alanlarından birinin *yeni ahlâk* olduğu düşüncesi modern Osmanlı ahlâk metinlerinde yer almaktadır. Ahlâk metinlerinde yer bulmaya çalışan bu anlayış erken Cumhuriyet devrine kadar devam etmiştir.¹³

Bir tür ahlâk sözlüğü telif ederek alanında önemli bir girişim örneği gösteren Yağlıkçızâde Ahmed Rifat'ın (ö. 1895) *Tasvir-i Ahlâk* adlı eserin mukaddimesinde ahlâkın bu yönüne yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Müellife göre Müslümanların arzu ettiği maddî ve manevî terakkiye/ilerlemeye erişmenin yolu ahlâkî faziletlerle mümkün olacaktır. Müellifin ahlâk ile terakki arasında ne şekilde bir irtibat tesis ettiğini birlikte okuyalım.

Hey'et-i İslâmiye içinde cümlemizin arzu ettiği *terakkiyât-ı maddiye ve maneviyeye vusûl ancak fezâil-i ahlâkiyye ile olur*. Binâenaleyh erbâb-ı himmet bu babta pek çok kitaplar telif ve ahlâkın kâbil-i islah idüğünü [olduğunu] ve fezâil ve rezâil ve keyfiyât-ı sâiresini beyân ve tavsîf etmişler ve cümleyi bu hizmet ve himmetlerinden nâşi kendilerine ilâ-yevmi'l-karar minnettar eylemişlerdir.¹⁴

Toplumların terakkilerinde ahlâkî/dinî vecibelere/emirlere itaatın mühim bir rol oynadığı noktasında Babası Babanzâde Mustafa Zihni Paşa ile aynı fikrî istikamette hareket eden geç dönem

(1839-1908) *İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, çev. Osman Yener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 231-232. Somel bu bilgiyi BOA YMTV 189/184 (30 Z 1316/11 Mayıs 1899)'den aktarmaktadır.

¹² Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayun – Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim* (çev. Pelin Sıral. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 22, 68, 70, 72, 103, 119, 250, 265-266, vd.

¹³ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri* (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1347), 5-6. Müellife göre, insanlık tarihine bakıldığında milletlerin en mesut ve müterakki oldukları dönemler ahlâk sahibi oldukları dönemdir. Perişan oldukları dönem ise kendilerini ahlâktan tecerrüd ettikleri dönemdir.

¹⁴ Ahmed Rifat, *Tasvir-i Ahlâk* (Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1305), 5.

Osmanlı ahlâk müelliflerinden Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) ahlâkî sorumluluklarını yerine getiren toplumların diğer toplumlara nazaran daha üst bir seviyede olduğu fikrini savunmak suretiyle terakkinin ahlâkî fiillerin tatbik edilmesiyle sağlanacağına işaret etmektedir. Babanzâde Ahmed Naim bu genel kanaatini dönemin temel meselelerinden biri olan Osmanlı Devleti'nin/toplumunun neden geride kaldığı problemine bir çözüm bulmak için uygulamakta ve Osmanlı Devleti'nin yaşadığı inkırazın ana sebeplerinden biri olarak ahlâkî vecibelerin yerine getirilmeyişini görmektedir. Bu anlamda mevcut problemin çözümü Müslümanların ahlâkî vecibelerin ifasında takındıkları ihmalkâr ve kayıtsız tavırdan vaz geçmesidir. Müslümanların kendi öz kaynaklarından istifade ederek inşa ettikleri medeniyetin, ahlâkî/dinî emirleri icra etmek suretiyle ilerlediği tarihî gerçekliğinden hareketle bugün *idbar* hattında olan Osmanlı'nın/Müslümanların *ikbal* hattına yönelmelerinin yeniden bu tarihî hakikati gerçekleştirmeleri ile mümkün olacağını ifade eden müellifi bizzat kendisinden dinleyelim.

Fi'l-hakika dinimiz bu medeniyeti vücuda getirmiş, hem de yalnız başına. Diğer akvâm-ı medeniyenin felsefesinden istîâne etmeksizin vücuda getirmiştir. Müslümanlar evâmîr-i diniyelerine/[ahlâkiyelerine] pek ziyade sarıldıkları edvârda [zamanlarda] pek müşa'şa [şa'şaalı] bir medeniyet-i hayret-bahş ile âlem-i insaniyete hâdim oldular. Yine mecd-i sâbıklarına rücu için vâcibât-ı ahlâkalarına [ahlâkiyelerine] karşı takındıkları tavr-ı ihmal u lâ-kaydîden feragat etmelidirler.¹⁵

Modern dönem Osmanlı ahlâk müellifleri telif ettikleri ahlâk eserlerinde Arap yarım adasının İslâm öncesi ve İslâm sonrası durumunu karşılaştırmak suretiyle ahlâkın maddî ve manevî ilerlemenin bir âmili olduğu fikrini dolaylı yoldan işaret etmeye ve böylece bu fikirlerini müdellel hale getirmeye çalıştıkları görülmektedir. Ahlâk müelliflerine göre her iki devre arasında yaşanan ilerlemenin ana vesilesi İslâm dini/ahlâkıdır. Bu tarihî bilginin geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde yer almasının ve ahlâk müellifleri tarafından gündeme alınmasının altında yatan en önemli amaç terakki/ilerleme konusunda ahlâkın rol oynadığı imkân ve kabiliyet alanlarının tekrar hatırlanması olmalıdır. Böylece Osmanlı/İslâm toplumunun içinde bulunduğu inkıraz ve inhitat hattından kurtulmanın ahlâkî faziletlerle mümkün olduğu okuyucuya ihsas edilmek istenmiştir. Müellifi anonim bir ahlâk risalesinde yer alan şu ifadeler bir yandan İslâm dini ile ahlâkının müşterek hususiyetlerine işaret etmesi yönüyle önemli olduğu kadar diğer taraftan ahlâkın terakki noktasında ne derece etkin bir âmil olduğunu göstermesi açısından da kayda değerdir.

Bu diyânet-i kübrânın gâye-i füyuzâtı, rûy-ı zeminde hayr ile hakikat ile tezkiye-i nufûs-ı beşeriyeye ve tahsîn-i ahlâk-ı insaniyedir. O füyûz-ı mu'cizeden hakkıyla müstefid olanlar beşeriyetten âdeta melekiyete irtikâ ettiler [yükseldiler] ve sadr-ı İslâm'da gösterdikleri emsâl-ı hârîka ile advâ-ı hayat-bahşâ-yı din-i mübînin [hayat bahşeden din-i mübîn nurları] bir kavm-i cahili, birkaç sene içinde nasıl bir arş-ı müstesnâ-yı fazilete ref' ve i'lâ edebileceğini isbat eylediler. Nazar-ı İslâm'da hüsn-i hulktan ehem ve kıymettar bir meziyyet yoktur. Bunu her türlü şek ve şüpheden âzâde bir kat'iyet-i müskite ile isbât eden delâil-i şer'iyeye pek çoktur.¹⁶

Geç dönem Osmanlı modernleşme hareketleri içerisinde ahlâka terakkinin bir âmili olması bakımından yüklenen anlamın, verilen rolün sınırlarının oldukça geniş bir zemine yayıldığı

¹⁵ [Babanzâde] Ahmed Naim, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* (İstanbul: Âmedî Matbaası, 1340-1342), 18.

¹⁶ *Zübde-i İlm-i Ahlâk*, ([İstanbul]: Mekteb-i Harbiye-i Şâhâne Matbaası, [ts.]), 20.

görülmektedir. Ahlâk metinlerinin modernleşmesi de kendisine yüklenen bu vazifeleri icra sırasında gerçekleşmektedir. Geç dönem Osmanlı ahlâk metinleri bir taraftan ticaret, sanayi, teknoloji, hukuk, eğitim alanlarında gerçekleştirilen modernleşme teşebbüslerinin meşruiyetini sağlamakta, bu teşebbüsler karşısında oluşan veya oluşması muhtemel muhalif tavırların gücünü zayıflatmakta/ortadan kaldırmakta diğer taraftan ise halk katmanının modernleşme hareketlerine katılımını/mobilizasyonunu sağlamaktadır. Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde sanayi ve ticaretin ilerlemesi, modern eğitim kurumları olan mekteplere devamın sağlanması, mektep tarzı modern eğitim kurumlarının halk tarafından tesis edilmesi, vergilerin zamanında ve tam olarak verilmesi, askere gidilmesi, idareciye ya da Kanun-ı Esasîye itaat edilmesi vb. konularda okurların sürekli teşvik edilmesinin ana gayesi zikredilen bu mobilizasyonu sağlamak ve halkı modernleşme sürecine aktif katılımını sağlamak olmalıdır.

Modern dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinden Mekâtib-i Âliye-i Şâhâne ilm-i hayvanât muallimi Doktor Miralay Hüseyin Remzi'nin (1839-1896) ahlâk ilminin fayda ve gayesinden, maarif ve sanayi-i beşeriye alanındaki fonksiyonundan bahsederken modern ilim ve fenlerin tahsilinden hemen sonra ahlâk ilmine yer vermesi, maarifin ve sanayinin usulüne uygun bir şekilde düzenlenmesinin, beşerî vazifelerin hakkıyla ifa edilmesinin ahlâk ilmi ile mümkün olacağını düşünmesi oldukça dikkat çekicidir. Hüseyin Remzi'nin zikredilen bu irtibatları ne şekilde kurduğuna birlikte göz atalım.

İlm-i ahlâk insana mehâsin ve mekârim-i ahlâkı bildirir bir ilm-i celîl olduğundan bu ilmi tahsil etmek o nispette elzemdir. Ulûm ve fûnûn tahsili, hüner ve sanâyî' iktisabı insan için birinci derecede lazım ise de ilm-i ahlâk maarif ve sanayi-i beşeriyyenin yerinde ve yolunda tertib ve tanzimine, vezâif-i beşeriyyenin hakkıyla icrasına vesile olduğundan saadet-i dâireni mutazammındır.¹⁷

3. Siyasî Merkezin Toplumu Kontrol Etme Vasıtası Olarak Ahlâk Eğitimi

Ahlâk alanının ne derece ehemmiyet kesb ettiğinin idrakinde olan Osmanlı Devlet ricali bundan önce (klasik dönemde) büyük ölçüde devlet kontrolü dışında devam eden ahlâk eğitimini kendi kontrolleri altına almaya çalıştıkları görülmektedir. Bu gayeye ulaşmanın en sağlam ve etkin yolu ise yeni resmî ders programlarına ahlâk derslerinin eklenmesi olacaktır. Ahlâk derslerinin ders müfredatına eklenmesi ile bu ders için hazırlanacak ders kitapları devletin kontrolünde olacağından merkezî idare bir yandan eğitim kurumlarında yetişen talebelerin tedris edeceği ahlâk kitaplarının muhtevalarını tayin edebilecek diğer yandan bu derslerin hocalarının kimler olacağına, ahlâk derslerinin haftalık ders saatlerine ve hangi düzeyde ve nasıl talim edileceğine karar verme imkanını kendi elinde bulunduracaktır. Ayrıca en alt kademededen en üst kademeye kadar gittikçe yaygınlaşan ve kısmen zorunlu hale gelen eğitim seferberliği/mektepleşme süreci sayesinde devletin kabul ettiği

¹⁷ Hüseyin Remzi, *İlm-i Ahlâk* ([İstanbul]: Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Litografyası, 1308), 2. Maddî ve manevî terakkiye ulaşmanın "mekârim-i ahlâk ve iktisâb-ı fezâil" ile gerçekleşeceğinden hareketle ilm-i ahlâk derslerinin programa Padişah'ın iradesi ile eklendiği ifadeleri için bkz. M. Abdülkadir, *Mekârim-i Ahlâk* (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1326), 2.

ve kendi kontrolü altında bulunan, çağın gerekliliklerine uygun/güncellenmiş *yeni ahlâk* metinleri halk katmanlarına yayılmış olacaktır.¹⁸

Mekteplerde okutulacak veya halk için yazılmış dinî/ahlâkî kitapların istenilen şartlara uygun olup olmadığı hususunda karar vermesi için Maarif Nezareti bünyesinde Encümen-i Teftiş ve Muayene birimi, Bab-ı Meşihat içerisinde Tedkik-i Müellefât Heyeti/Meclisi tesis edilmiştir. Bu kurumların gerekli gördüğü taktirde bilgi hatalarının çokluğu, zararlı düşüncelerin varlığı (mündericât-ı muzırrasına mebni) gibi gerekçelerle dinî/ahlâkî tedrisatta okutulmak üzere teklif edilen kitaplarını reddetmesi siyasî merkezin bu konuya ne derece ehemmiyet atfettiğini göstermektedir.¹⁹

Modern Türk eğitim tarihi incelendiğinde eğitim sahasında gerçekleşen ıslah-tecdid hareketleri esnasında ahlâk ve din derslerinin ders programlarındaki ağırlığının her geçen gün daha çok arttığı hissedilecektir. Takriben 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı eğitim sahasında vuku bulan modernleşme hareketlerinin ahlâk merkezli bir okuması dönemin eğitimcileri ve devlet ricali tarafından ahlâk eğitiminin resmî kanallarla verilmesinin ne derece benimsendiğini ve önemsendiğini bize göstermektedir. 1848 yılında kurulan Darümuallimîn'de ahlâk dersleri 1891 yılında Usûl-ı Tedris ve Terbiye-i Ahlâk adıyla verilmeye başlanmıştır.²⁰ Maarif-i Umumiyye Nizamnamesi (1869) ile kadın öğretmen yetiştirmesi için tesis edilen Darümuallimât'ın ders programına İlm-i Ahlâk dersinin eklenmesi planlanmış ve bu ders 1895 yılı sonrasında müfredatta yer almıştır. Darümuallimât'ın 1900-1901 ders yılının 2. sınıfında okutulan bu derste vazife merkezli bir ahlâk anlayışı işlenmiştir. Vazife merkezli ahlâk anlayışı 1914-1915 yılı Darümuallimât-ı İbtidaiyye'nin ders programında da devam etmiştir. 1915 yılı Darümuallimât-ı Aliyye'nin ibtidâî kısmında okutulacak dersler arasında Ma'lumât-ı Ahlâkiyye ve Medeniyye ve Hukukiyye adında bir ders yer almıştır. Darümuallimât-ı âliyenin ihzarî kısmında ve Ana Muallim Mektebi ders programı içerisinde de ahlâk dersleri yer almıştır.²¹

1859 yılında açılan Mekteb-i Mülkiye'de ahlâk dersi 1891 senesine ait ders programında kendine yer bulmuştur.²² 1874'te açılan Mekteb-i Hukuk'ta İlm-i Ahlâk dersinin Fransızca olarak 1882-1883 yılında verilmesi planlanmıştır. 1884-1887 ders yıllarında ise İlm-i Hikmetten Fenn-i Marifetü'n-Nefs ve İlm-i Ahlâk adı altında ahlâk dersleri verilmiştir. 1887-1888 ders yılında ise Vezir Münif Paşa İlm-i Ahlâk dersini vermiştir.²³

¹⁸ Modernleşme hareketlerinin bir neticesi olan zorunlu eğitime dair ilk düzenleme II. Mahmud döneminde 1240/1824-1825 tarihli bir fermanla İstanbul ve etrafında bulunan mahalle mektepleri için geçerli olmuştur. Tanzimat'ın ilanı sonrasında yapılan düzenlemelerle bu zorunluluk tüm ülke geneline yayılmıştır. 1240 tarihli Ferman'ın muhtevası için bkz. Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, 46-48.

¹⁹ Mahmut Dilbaz, *Dindar Modern İtaatkâr*, 126-127. Her iki kurumun işleyiş tarzları için ayrıca bkz. Filiz Dıgıroğlu, *Osmanlı'da Dinî Matbuat – Sultan Abdülhamit ve II. Meşrutiyet Devrinde Kurumlar Aktörler Denetim ve Sansür Politikaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 67-74.

²⁰ Melek Yıldız Güneş, *Darülfünun'da Ahlâk Dersleri Programlar, Ders Notları Hocalar*, 71.

²¹ Melek Yıldız Güneş, *Darülfünun'da Ahlâk Dersleri Programlar, Ders Notları Hocalar*, 76-81.

²² Melek Yıldız Güneş, *Darülfünun'da Ahlâk Dersleri Programlar, Ders Notları Hocalar*, 84-85.

²³ Ali Adem Yörük, *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 76-81; Melek Yıldız Güneş, *Darülfünun'da Ahlâk Dersleri Programlar, Ders Notları Hocalar*, 90-91.

Modern eğitim kurumlarından biri olan Darülfünun'da ahlâk dersleri 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ne göre Hikmet ve Edebiyat şubesinde verilmesi öngörülmüştür. İlm-i ahlâk dersi Darülfünun-ı Şahane'nin (1900) ders programlarında yer almış ve Darülfünun reformuna (1933) kadar geçen zaman zarfında neredeyse kesintisiz bir şekilde ilm-i ahlâk dersleri devam etmiştir.²⁴

Medreselerde ise 1914 tarihli Islah-ı Medâris Nizamnamesi'nden sonra bu müesseselerin tâli, âli ve mütehasısın kısımlarında ahlâk derslerinin okutulduğunu biliyoruz. Medreselerin tâli kısmında okutulan Ma'lumat-ı Ahlâkiyye ve İctimaiyye dersinin ders kitabı olarak Hakkı Behiç Bey'in *Ma'lumat-ı Medeniye ve Ahlâkiyye* adlı eseri seçilmiştir.²⁵ Medreselerin âli kısmında ise ahlâk dersi felsefe dersi içerisinde okutulmuştur. 1917 tarihli medrese ıslahatından sonra Medrese-i Süleymaniye'nin mütehasıs öğrenci yetiştiren Kelâm ve Hikmet Şubesi'nde İlmü'n-Nefs ve Ahlâk dersi yer almıştır. Vâiz yetiştirmek üzere tesis edilen Medresetü'l-Vaiz'in ders programlarında da -24 Şubat 1914 tarihli nizamname ile- ahlâk dersi yer almıştır.²⁶

Bu konuda zikredilmesi gereken bir diğer mesele ise modern eğitim kurumları ile ahlâk tedrisatının karşılıklı birbirini besleyen hususiyetleridir. Modernleşme teşebbüsleri esnasında bir yandan eğitim kurumlarına ahlâk dersleri eklenirken ve bu derslerin sayıları günbegün artarken diğer yandan bu derslerde okutulan ahlâk metinlerinde modern bir eğitim kurumu olan mektebe devamın ne derece önemli bir ahlâkî gereklilik olduğundan bahsedilmiş ve bu konuda halkın/talebelerin mekteplere olan teveccühü arttırılmıştır. Söz konusu bu metinlerde klasik eğitim kurumlarından olan *medrese* yerine modern bir eğitim kurumu olan *mektebin* merkeze alınması dikkate değer bir husustur.

Temel eğitimi ülke dahilinde genelleştirerek zorunlu hale getiren 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi sonrası telif edilen *Risale-i Ahlâk*'ın daha ilk sayfalarında mektebe gitmenin ehemmiyetinden bahsedilmesi bu konuda güzel bir örnektir.²⁷ *Risale-i Ahlâk* müellifine göre Mektebe gitmenin ve burada (b)ilim tahsil etmenin ahlâk metninde yer almasının temel gerekçesi Müslümanların *geri kalmış* olmasıdır. İlim ve sanayilerini tesis eden Batılı filozofların/bilim insanlarının asıl kaynağı Müslüman/şark devletleri olmasına rağmen Müslüman toplumların *medeniyet yolunda* geri kalmasının nedeni tembellikte (kesâlet ve betâlet) ısrar etmesidir. Bu problemin çözüm yolu ise çocukların içeriğinde modern ilimleri de ihtiva eden faydalı ilimleri (ulûm-

²⁴ Yusuf İzzettin Aktaş, *II. Meşrutiyet Devrinde İslam Felsefesi Dersleri Müfredat Hocalar Ders Kitapları* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 27, 38-90. Melek Yıldız Güneş, *Darülfünun'da Ahlâk Dersleri Programları, Ders Notları Hocalar*, 93-94.

²⁵ Bkz. Hakkı Behiç, *Ma'lumat-ı Medeniye ve Ahlâkiyye* (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1327).

²⁶ Yusuf İzzettin Aktaş, *II. Meşrutiyet Devrinde İslam Felsefesi Dersleri Müfredat Hocalar Ders Kitapları*, 102-103, 106, 108-109, 114.

²⁷ İzmirli Dok., *Risale-i Ahlâk*, 2-3. Dönemin modern eğitim kurumlarından biri olan mektebe gitmek/devam etmek konusunun farklı ahlâk metinlerinde hususi bir alt başlık altında ele alındığı görülmektedir. Mahmud Esad, *Ahlâk Risalesi Ahlâk: A Book on Morals* (İzmir: M. Nikolaidi Matbaası, 1312/1894), 2-6. Müstakil bir alt başlık altında yer almamakla birlikte "mektebe devam" konusu birçok ahlâk metninde mevcuttur. Bkz. Mehmed Şükrü, *Tertib-i Cedid Ahlâk (Cüz-i Sâni)* (İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1319), 15-19. A. Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlâk İkinci Kısım* ([İstanbul]: Karabet, 1316), 62-65. Hüseyin Remzi, *İlm-i Ahlâk*, 27-33.

ı nâfiâyı) tahsil için mekteplere gönderilmesidir.²⁸ Müslümanların tedenni hattından kurtuluşunun modern eğitim kurumlarında bilim tahsil etmek ile mümkün olacağı fikriyatının bir ahlâk eserinde ne şekilde işlendiğine birlikte bakalım.

Memâlik-i şarkiyye iklimce mu'tedil ve latif olup özü pâk, mâye-i fahr u şerefi ve bunca ulûm u sanâyî'-ı nâfianın mücid ve müessisi olan hükemânın masdar u menşeidir. Ve ale'l-umum ahâlisi akl ve zekâvet ve hasâis-i mümtâze ile mütehallik, mevsûf olup bâ-husûs zaman-ı mehâsin-iktirân-ı Hazreti Hilafet-penâhîde taraf-ı devlet-i aliyyeden intişâr-ı maârif hakkında her türlü müsaadât-ı seniyye bi-dirîğ buyurulmaktadır. Şu hâlde mücerred kesâlet ve betâletimizden nâşi tarik-i medeniyette geri kalarak duçar-ı hacâlet olmaklığımız revâ mıdır? Fünûn-ı nâfia tahsiliyle tenvir-i ezhân ve kesb-i refah ve saadet eylemeleri için *etfâli mektebe göndermek ehemmi-i umurdandır*. Evvel emirde *etfâlin tehzîb-i ahlâkına çalışmak* yani onlara vecibelerini tefhim etmek lazımdır. Çünkü bu ma'lumât [ma'lumât-ı ahlâkiyye] saadet-i dâreynin esası mesabesindedir. Bir hanenin muhkem olması evvelâ zemin-i metîn üzerine inşa olunmasına ve sâniyen kavî temel atılması iktiza ettiği gibi etfâlin dahî *bilâhare duçar-ı sefâlet ve mezellet olmamaları için* hüsn-i terbiye ve ta'lîmlerine dikkat ve ihtimam olunmak lâzım gelir. İşte bu abd-i kem-bidâ'a [bilgisi zayıf kul] mücerred ebnâ-yı vatana bir hizmet-i nâciz [önemsiz bir hizmet] olmak üzere işbu ahlâk risalesini te'lif eyledim.²⁹

Müellif böylece bir yandan Müslüman toplumun içine düştüğü bu geri kalmışlıktan kurtuluşun çocukları mektebe göndermekle gerçekleşeceğini belirttiikten sonra, mektepte ilk iş olarak çocukların ahlâkının güzelleşmesine gayret edilmesi gerektiğinden ve ahlâk ilminin bu anlamda bir temel olma vazifesini icra edeceğinden, aksi takdirde çocukların "*duçar-ı sefâlet ve mezellet olma*" ihtimalinden bahsetmektedir.

Ahlâk derslerinin eğitimin her kademesinde yer almaya başlamasıyla ahlâk alanı büyük ölçüde devletin kontrol sahasında yer almış ve derslerde okutulan ahlâk metinleri üzerinden ileride ne tür vasıflara ve zihin yapısına sahip insan yetiştirileceği önceden planlanmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle Tanzimat sonrasında telif edilen ahlâk metinleri üzerinde yapılacak bir araştırma dönemin devlet ricalinin nasıl bir ahlâkî zihin yapısına sahip insan yetiştirmeye çalıştıkları konusunda bize önemli bir kapı aralayacaktır. Merkezî idarenin istediği bu *yeni/modern insan* modelinin gerek devrin şartlarına gerek merkezî idarenin değişimine göre kısmi farklılıklar yaşayacağı da gözden irak tutulmamalıdır.

4. Ahlâk ile Dinin Yakınlığı/Özdeşliği

Ahlâkî felsefenin diğer kısımlarından ayıran en önemli hususiyetinin ahlâkın din ile olan yakın münasebetinden ileri geldiğini söylemek mümkündür. Bütün ilahî dinler beraberinde bir ahlâkî görüşü de ihtiva etmekte ve aralarında gaye ve toplumsal işlevleri noktasında müşterek hususiyetler barındırmaktadır. Ahlâk alanı nüfuz ve etki gücünü sadece dinî düşünceye olan yakın münasebetinden almaz. Ahlâkın bizzat kendisinin insanın fiil ve hareketlerini ve insanların bir araya gelmesiyle teşekkül eden aile, toplum, devlet vd. tüm beşerî yapıları değiştirme ve dönüştürme potansiyeli mevcuttur. Bu durumun farkında olan siyâsî otorite, idareleri altında bulunan toplumları çok daha rahat bir şekilde sevk ve idare edebilmek, istedikleri gaye ve maksatlara erişmek

²⁸ Osmanlı Devlet'inde başlayan mektepleşme süreci içerisinde hazırlanan ders programlarında yer alan ders isimlerinden biri olan Malumat-ı Nâfia modern bilimi bir başka deyişle pratik, seküler ve faydalı olan bilgiyi ihtiva eden bir terkip olarak da kullanılmaktadır. Bkz. Mahmud Dilbaz, *Dindar Modern İtaatkâr*, 250.

²⁹ İzmirli Dok., *Risale-i Ahlâk*, 2-3.

konusunda insan ve toplum unsurunu kullanabilmek için ahlâkın ihtiva ettiği bu kuvveden istifade etmeye çalışmıştır.

Mesele İslâm dini ile İslâm ahlâkı özelinde incelendiğinde İslâm ahlâkında dinî olan ile ahlâkî olan neredeyse özdeş kabul edilmekte; ahlâkî bilgi ile dini bilgi iç içe ilerlemektedir. Din ve ahlâk arasında görülen bu yakınlık Osmanlı modernleşme sürecinde ahlâk alanını diğer alanlardan önemli kılmakta, ahlâk alanında gerçekleşecek modernleşme hareketlerinde daha dikkatli olunmayı gerektirmektedir. Osmanlı ahlâkçılarının diğer modernleşme alanlarına nazaran ahlâk alanına ne derece kıymet verdiklerini Kâmil Miras'tan öğrenebilmekteyiz.

(...) Yukarıdan beri ta'dad ettiğimiz birçok ayât-ı kerime ve ehâdis-i nebeviyye bize Kitap ve sünnete temessükümüzü, bida' ve muhdesâtтан ictinabımızı emredip dururken ahlâk ve edebimizi frenklerden öğrenmeye kalkışmamız afv olunur gafletlerden değildir.³⁰ (...) Biz garbı taklid edeceksek sanatta, hüner ve marifette taklid etmeliyiz. Bu babdaki taklid bir vecibedir. "El hikmetü dâlletu...." Yani ilim ve marifet müminin yitiğidir. Her nerede ve her kimde bulursa alır. Yoksa ahlâk ve âdâbımızda da onların rehberliğini kabul etmek en büyük ahlâksızlıktır.³¹

Yazar ahlâk ve edeb alanlarında Batı'dan alınacak ahlâkî bilginin meşruiyetini dönemin tesir gücü kuvvetli *bid'at/muhdes* kavramı üzerinden kaldırırken, sanat ve hüner yani teknik noktada Batı'dan yapılacak bir bilgi ve düşünce ithalini ise dönemin yaygın kullanılan hikmet hadisiyle meşrulaştırmaktadır. Muhtemelen bu tavrın arkasında din ile çok yakın irtibatları olan ahlâkın Batılılaşmasıyla Osmanlı ve İslâm dünyasının varoluşsal bir niteliği olan İslâm inancının zarar göreceği kanaati hâkimdir. Bu anlamda farklı bir dinî akide ve inanca ait olması hasebiyle İslâm dini ile telifik olması mümkün olmayan Batı ahlâkının alınması sakıncalı sayılmıştır. Din ile irtibatının olmadığı düşünülen sanayi ve teknolojinin ise Batı'dan ithal edilmesinde bir beis görülmemektedir.

Osmanlı modernleşme hareketleri içerisinde din ve ahlâk arasında mevcut olan yakın irtibatları daha çok öne çıkarma ve kuvvetlendirme çabalarının modern dönemde tezahür eden dinden/kutsaldan bağımsız bir ahlâk düşüncesi inşa etme teşebbüslerine karşı muhalif bir söylem şeklinde okuması da mümkündür. Batı dünyasında modernleşme teşebbüsleri ile zuhur eden söz konusu bu seküler ahlâk anlayışının etkilerini Osmanlı topraklarında da görebilmek mümkündür. Ahmed Nebil (?-1945) ve Bahâ Tevfik (1884-1914) tarafından 1910 senesinde telif edilen *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk*³² adlı eser bu alanda yazılmış ahlâk eserlerine bir örnektir. Yine bu yazarlar tarafından 1913 senesinde neşredilen *Felsefe Mecmuası*'nda da seküler ahlâk fikrine sahip metinlerle karşılaşmak mümkündür.³³ Dinî ve metafizik alandan tecrid edilmiş bir "yeni ahlâk" tesis etmek üzere yola çıkan Bahâ Tevfik'in, Ali Kemal tarafından telif edilen *İlm-i Ahlâk*'i tenkit etmek maksadıyla

³⁰ Mehmed Kâmil [Miras], *Ahlâk-ı Şeriyeye Dersleri*, ([İstanbul]: Hukuk Matbaası, 1330-1332 [1914-15]), 22.

³¹ Mehmed Kâmil [Miras], *Ahlâk-ı Şeriyeye Dersleri*, 23.

³² Ahmed Nebil, Bahâ Tevfik, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk* (Dersaadet: Hürriyet Matbaası, 1910).

³³ On beş günde bir yayınlanan *Felsefe Mecmuası*'nın kapak sayfasında derginin yayın tarihi belirtilmediğinden tam olarak hangi tarih aralıklarında basıldığı bilinmemektedir. Bu konu hakkında yapılan araştırmalar mecmuanın 8 Mayıs 1913-27 Ekim 1913 tarihleri aralığında basıldığına ve 5 Kasım 1913 tarihinde bir cilt haline getirildiğine işaret etmektedir. Feyza Ceyhan Çoştı, "Felsefe Mecmuası Üzerine Bir Araştırma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi SBE Dergisi*, 6/2, (2015), 275. Müellif bu bilgiyi Rıza Bağcı'nın "II. Meşrutiyet Devrinde Baha Tevfik'in Çıkardığı Bir dergi: Felsefe Mecmuası" *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 11, İzmir: EÜEFY, (2004), 31-46 adlı makalesinden aktarmaktadır.

kaleme aldığı metinde yer alan şu satırlar dönemin dinî ahlâk anlayışına yönelik eleştirileri göstermesi açısından temsil gücü yüksek bir metin olarak okunabilir.

(...) Dinî ahlâk taraftarlarının fikirleri de şâyan-ı kabul değildir. Çünkü muhtelif edyân ile meskûn bir memlekette herkesin ahlâkı kendi dinine göre olmak icâb edeceğinden anâsır-ı muhtelif arasında ayrı ayrı ahlâk cereyanları husule gelince hüsn-i âmîzîş yerine daima bir taarruz ve tenâfür icrâ-yı ahkâma başlayacaktır. Yirminci asr-ı medeniyette ise bu kabil hallere kimse tahammül edemez. İnsanlar arasındaki vasf-ı müşterek “insaniyet” olunca onların ihtilât ve muâşeretlerinin mühim bir kısmını idare eden ahlâk da “insanî” olmalıdır. *Şu hâlde ahlâkın esasını ne semevâtta ne de kütüb-i semaviyede aramak doğru olamaz.* Bu esas yine insanlardadır, onların harekâtında ve bu hareketin menşei olan fikr, hassasiyet, âdet, sevk-i tabii gibi hâdisât-ı ruhiyye ve gariziyenin hüsn-i idaresindedir. Binâenaleyh bir ahlâk müellifinin en evvel mütefennin ve feylesof olması, fizyoloji ve psikoloji gibi fûnûn-ı esâsiyyeye son derecede vâkıf bulunması lâzımdır.³⁴

Osmanlı ahlâk müelliflerinin din ve ahlâk arasında mevcut olduğunu kabul ettikleri çok sıkı bağlar ahlâkî söylemlerinde dinî söylemin etki ve nüfuz gücünü arttırmakta ve ahlâk düşüncesini modernleştirme gayretleri içerisinde onları daha hassas davranmaya mecbur bırakmaktadır. Din ve ahlâk arasındaki ilişkinin Tanzimat sonrası ahlâk müellifleri nazarında ne şekilde ele alındığını görebilmek için bu dönemde kaleme alınmış ahlâk metinlerine bakmak gerekecektir.

Geç dönem Osmanlı Devleti’nde vakanüvislik, modern eğitim kurumlarında müdürlük ve muallimlik görevlerinin yanında Maarif nazırlığı vazifesini de icra eden ahlâk müelliflerinden Abdurrahman Şeref (1853-1925), dinî emirler ile ahlâkî hükümler arasında bir ayırımın mümkün olmadığını düşünmekte ve meseleyi şu şekilde ifade etmektedir.

Evâmir-i diniyye ile ahkâm-ı ahlâkiyyede fark var mıdır? Bu suale olamaz deyû cevap veririz. Zira ahlâk, dinden infikâk etmez ve dinsiz âdemin hüsn-i ahlâk sahibi olması müşküldür. İstisnasını hükemâ ‘itidâl-i mizaca isnad ediyorlar.³⁵

Bu yönüyle müellif ahlâkın dinden bağımsız düşünülemediğini ifade etmekle beraber dinsiz bir insanın güzel ahlâk sahibi olmasının mümkün olduğu görüşündedir. Müellifin bu konuda kesin hüküm vermemesinin sebebi filozofların güzel ahlâkı mizacın itidal haline dayandırmasıdır.

Kaleme aldığı eserlerinde din ile ahlâk arasındaki yakınlığa/özdeşliğe dikkat çeken Babanzâde Ahmed Naim’e göre dinî olan ile ahlâkî olan arasında bir ayırım yapmak, hususen İslâm dini özelinde oldukça zor ve müşkül bir meseledir. Meselenin çözümünün müşkül oluşu İslâm dininin en önemli gayesinin insanın ahlâkının güzelleştirmek ve tasfiye etmekten (tahsîn ve tasfiye-i ahlâk-ı beşer) ileri gelmektedir. Ahmed Naim’in meseleyi ele alış tarzı şu şekildedir.

Fi’l-hakika din-i İslâm’daki *hikmet-i ameliyenin* muhtevî olduğu tafsîlât-ı hürde-sencâne bir nazar-ı insaf-perveri hayrete ilkâ edecek derecede kesîrdir. *Din-i İslâm hakikaten din-i ahlâktır.* Kur’ân’ın herhangi ayeti tedkîk edilse ya mantûkunda ya mefhumunda insanları râh-ı hidayet ve fazilete sevk edecek, saadete mâni’ ahlâk ve ef’âlden tahzîr eyleyecek irşâdâtı keşfetmekte güçlük çekilmez. Kur’ân-ı Kerim’in erbâb-ı tetebbu’a girân gelecek, içinden çıkılmayacak bir şeyi varsa o da münhasıran ahlâk ve âdâba müteallik olan âyât-ı

³⁴ Baha Tevfik, “Tenkid-i Felsefî”, *Felsefe Mecmuası* 4, (Haziran 1913), 51.

³⁵ Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk* (Dârü’l-Hilafeti’l-Âliyye: Daruttıbaâtü’l-Âmire, 1316), 50.

kerimeyi intihap ve tasnif etmek müşkülâtından ibarettir. Bu da Kur'ân'dan, din-i İslâm'dan en mühim garaz ve gâyenin tahsîn ve tasfiye-i ahlâk-ı beşer olmasındandır.³⁶

Bu meseleyle irtibatlı olarak dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin vazife ahlâkı ile İslâm ahlâkını eş değerde görme gayretidir. Bu yönüyle vazife ahlâkının ne derece dinî olduğuna yer veren ahlâk eserlerinin ahlâk ile din arasındaki irtibatları gösteren metinler arasında değerlendirilmesi mümkündür. Meselenin daha iyi anlaşılması için “vazife ve kanun-ı ahlâk” kavram ve terkibi üzerinden din ile ahlâk arasındaki irtibatı gösteren Ali Kemal'in konu hakkındaki görüşlerine birlikte kulak verelim.

Kanun-ı ahlâk, nizâm ve intizâm-ı âlemin, hak ve hakikatin terakki ve teâlisine hizmet eyler. Bu kanunun esası bir ihsan-ı ilahîdir, bir mevhibe-i Rabbaniyedir. *Vezâif-i ahlâkiye kâmilten vezâif-i diniyedir. Ahlâk, din ile tev'emdir. Bu şer'-i tâhirin her mesele için emr ü hükmü nasılsa, ahlâkın da emr ü hükmü öyledir. En 'âli, en hakikî kanun-ı ahlâk, din-i mübîndir.* Bu hakikate en çok temas eden kâide-i ahlâk da akıl ve hikmet, hayır ve vazife üzerine müesses bulunan kâidedir ki biz de onu kabul ettik.³⁷

İktibastan da anlaşılacağı üzere müellif dinî vazifeler ile ahlâkî vazifeler, dinî emir ve hükümler ile ahlâkî emir ve hükümler arasında bir ayrım görmemekte; ahlâkın/kanun-ı ahlâkın en yüce ve ulvî şeklinin İslâm (din-i mübîn) olduğunu düşünmektedir. Ahlâk ile dinin ikiz kardeş görülmesi İslâm düşünce tarihinde felsefeyi/hikmeti dinin süt kardeşi olarak kabul eden İbn Rüşd'ü çağrıştırmaktadır.³⁸

Din ile ahlâkın birbirinden tefrik edilmesinin mümkün olmadığını düşünen ahlâk müelliflerinden Ali Seydi'nin (1870-1933) Maarif Nezaretî'nin ders programına eklediği Ahlâk-ı Dinî dersinde okutulmak üzere kaleme aldığı eserin mukaddimesine yazdığı şu satırlar dönemin ahlâk müelliflerinin zihninde din ile ahlâkın ne derece birbirine yakın olduğunu gösteren diğer bir örnektir.

Geçen sene Maarif Nezaret-i Celilesi -programlarına idhâl edeceğini vaad eylediği -yeni bir ders için “Ahlâk-ı Dinî” namındaki ders için bir eserin yazılmasını müsabakaya koymuş idi. Halbuki diyanetin emreylediği hiçbir hüküm, fiil yoktur ki kavânîn-i ahlâkiyeye ve kavânîn-i ahlâkiyenin mutazammın olduğu mevâddan hiçbiri gösterilemez ki dine mugayir olsun.

بعت لائم مكارم الاخلاق hadîs-i şerifi dahî gösteriyor ki din ile ahlâk gâyede müttehiddir. Yalnız din, insanların saadet-i uhreviyesini dahî temin edecek bazı ahkâm ve evâmîr-i münîfe ve hususiyeyi câmi' olmak hasebiyle din, ahlâkın değil; ancak saadet-i dünyeviyeyi kâfil olan ahlâk, dinin bir şubesi olmuş olur.

Binâenaleyh “ahlâk-ı dinî” terkibinden Maarif Nezaretî'nin ne demek istediği ve nasıl bir gâye takip eylediği lâyıkiyle anlaşılammış olduğundan bu babta muhtelif hedefler ittihaz eden müellifler tarafından yazılıp takdim edilen eserlerden hiçbiri her nasılsa beğenilmemiş idi. Bendeniz, Maarif Nezaretî'nin bu tebliğ ve teşebbüsünden; Avrupalılarca tertib ve kavâidi islah edile edile, sadeleştirile sadeleştirile bugünkü hâl-i kemâle getirilmiş olan *kavânîn-i ahlâkiyenin tamamıyla ahkâm-ı celile-i şer'iyemize muvafik olduğunu* ve terakkiyât ve tekemmülât-ı medeniyyeden hiçbirinin din-i mübîn-i İslâm'ın daire-i ihatasından hâriç kalmadığını gösterecek bir eserin yazılması matlûb olduğunu anlayarak şu eser-i nâcizi tahrir eyledim.

³⁶ [Babanzâde] Ahmed Naim, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, 7.

³⁷ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk* (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330), 96.

³⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 115.

Meğer ben de ictihad ve takdimde duçar-ı hata olmuşum. Çünkü -tedkik edilip edilmediğine pek de emin olmadığım- bu biçare eser dahî emsâli misüllü mazhar-ı kabul olmadı.³⁹

Alıntılanan bu pasajda müellifin “ahlâk-ı dinî/dinî ahlâk” terkibi meselesindeki şaşkınlığı oldukça açıktır. Müellife göre din ve ahlâk birbirini tazammun eden, aralarında bir farklılık olmayan, gayeleri müşterek iki alandır. Din insanın uhrevî saadetini de hesaba kattığından ahlâkın bir şubesi değil, ahlâk dinin bir şubesidir. Ahlâkın önüne “dinî” lafzının getirilmesi gereksizdir/fazlalıktır. Batı dünyasının vazettiği ahlâk, İslâm dinine tamamen uygundur. İslâm dini medenileşme yolunda atılacak bütün terakki ve tekâmülü ihata etmektedir. Ali Seydi her ne kadar bu varsayımlar üzerine bir eser kaleme almış olsa da söz konusu bu eserin Maarif Nezareti tarafından kabul edilmemesinin şaşkınlığı içerisindeydir. Mukaddimededen de anlaşılacağı üzere yazar eserinin kabul edilmeme gerekçesi hakkında bilgi sahibi değildir ve yorum da yapmamaktadır.

Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin nazarında din ve ahlâk arasında bir ayrımın olmadığını gösteren birçok örnek mevcuttur. Darülfünun Ulûm-ı Şer’iyye şubesinde okuttuğu ahlâk-ı şer’iyye ders notlarından oluşan *Ahlâk-ı Şer’iyye* adlı eserinde Mehmed Kâmil Miras’ın din ve ahlâk arasında kurduğu yakın irtibatları ifade eden satırlar mercek altına alındığında müellifin ahlâkî eylemler ile dinî/imanî fiiller arasında bir ayrım gözetmediği anlaşılmaktadır. Müellif, Müslümanların Avrupa’nın ahlâkını ve edebini taklit etmesine karşı muhalif oluşunu, “şer’iyye” terimini kitabın başlığına eklemek suretiyle göstermiştir. Her ne kadar Batı ahlâkına karşı bu şekilde sert bir tavır takınsa da kaleme aldığı ahlâk eserinde müellifin vazife ahlâkından etkilendiği görülmektedir.⁴⁰

(...) Din-i İslâm’da vezâif-i ahlâkiyye, evâmir-i diniyye ile mümteziçtir. Hiçbir emr-i ahlâkî yoktur ki emr-i dinî ve emr-i imanî olmasın. Savm, salat, hac, zekât nasıl bir vazife-i diniye ise hıfz-ı sıhhat, infâk-ı aile, benî nev’ine teâvün de birer vazife-i diniyedir. (...) Bu cihet, ahlâk-ı şeriyemizin en mühim kaidesidir.⁴¹

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde din ile ahlâkın birbirinden ayrı görülmediği meselesine dair yer vereceğimiz son eser *Ahlâk Dersleri*’dir. Eserin müellifi klasik-modern eğitim süreçlerinden geçmiş, II. Meşrutiyet sonrası ilim-fikir-düşünce hayatımızda önemli bir yer edinmiş, Mekteb-i Bahriye-i Şâhâne’de Din, Din Felsefesi ve Ahlâk; Medresetü’l-İrşad’ın vâizîn şubesinde Tarih Felsefesi ve İbtidâî-i Dâhil medresesinde İlmü’n-Nefs ve İçtimaiyat dersi vermiş A. Hamdi Akseki’dir (1887-1951). *Ahlâk Dersleri* adlı eser yazarın Bahriye Mektebi’nde vermiş olduğu ahlâk dersinin notlarından müteşekkildir.⁴²

Dönemin modern ahlâk kavramlarından olan kaide-i ahlâkın çoğul şekli olan *kavâid-i ahlâkiye* kavramı üzerinden ahlâkın dine dayanmasını bir zorunluluk olarak kabul eden müellife göre aksi bir

³⁹ Ali Seydi, *Vezâif Nazariyesi Üzerine Müretteb Ahlâk-ı Dinî* (Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1329), 1-2.

⁴⁰ Mehmed Kâmil [Miras]’ın Batı ahlâkının İslâm alemine ithal edilmesi noktasındaki muhalif tavrı için bkz. Mehmed Kâmil [Miras], *Ahlâk-ı Şer’iyye Dersleri*, 5, 23.

⁴¹ Mehmed Kâmil [Miras], *Ahlâk-ı Şer’iyye Dersleri*, 3. Müellifin “edyan içinde din-i İslâm hakikaten bir din-i ahlâkîdir.” ifadesi için bkz. Mehmed Kâmil [Miras], *Ahlâk-ı Şer’iyye Dersleri*, 5. Müellifin ahlâk ile din arasındaki münasebet noktasında kurulan yakın ilişki için ayrıca bkz. Mehmed Kâmil [Miras], *Ahlâk-ı Şer’iyye Dersleri*, 31-32.

⁴² A. Hamdi Akseki’nin Bahriye Mektebi’ndeki derslerine Hocası İzmirli İsmail Hakkı’nın tavsiyesi ve Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi’nin tasvibi üzerine 1916 yılının mart ayında başlamıştır. Bkz. İsmail Kara - Rabia K. Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 110.

durumda ahlâkın mevcudiyetinden bahsedilemeyecektir. Dönemin rasyonalist fikrî akımının revaçta olmasından kaynaklı akıl merkezli ahlâk düşüncesi inşa etme arayışlarına oldukça sert tenkitlerde bulunan Akseki, ahlâkın kaynağı olarak din yerine aklın kabul edilmesi durumunda insanların kâhîr ekseriyetinin ahlâkî hükümlere itaat etmeyi bir zorunluluk olarak kabul etmeyeceği görüşündedir. *Ahlâk Dersleri*'ne yazdığı bir tür takdim yazısında Akseki, meseleyi şu satırlarla özetlemektedir.

Dine müstenit olmayan ahlâk hakikatte yok demektir. Evet kavâid-i ahlâkiyye hangi kavimde matlûp olan derece-i saadeti tekeffülden kâsır kalmış ise, bu cihetteki noksanı o kavmin ukâlâsı, felâsifesi ikmâle çalışmıştır. Fakat din üzerine müstenid olmayıp da sırf akla istinat eden kavâid-i ahlâkiyyenin ekseriyet-i azime-i beşeriyet için hiçbir vakit vâcibu'l-ittiba' olamayacağı da bedihîdir. Ahlâkiyyun-ı İslâmiyyeye göre, *ahlâk dine müstenittir*. Kaide-i ahlâkiyi yalnız akıldan değil, belki aklın irşadı ile dinden istinbat ediyoruz. Esasen *din-i İslâm, bir din-i ahlâktır*. Din-i İslâm'daki hikmet-i amelîyenin muhtevi olduğu tafsilât her munsif-ı müdekkiki hayretlere ilka edecek derecede çoktur. (...) Ale'l-ittlâk ahlâkın dinden ayrı olduğunu -ve bizde de ayrı olmak lâzım geldiğini- iddia etmek, İslâm'ın esasını bilmemekten başka bir şey ile tefsir olunamaz.⁴³

Bu iktibastan da anlaşılacağı üzere kendisinden önceki ahlâk ve din arasında kurulan yakın irtibatı sürdüren Akseki, İslam dinini bir ahlâk dini olarak görmekte ve dine dayanmayan bir ahlâkın varlığından bahsedilemeyeceğini düşünmektedir.

Bu başlık altında yer verilmesi gereken bir diğer mesele ise bu dönemde kültürel kodların muhafazasının ahlâk üzerinden sağlanacağı düşüncesi olmalıdır. Osmanlı Devlet ricalinin yeni yetişen nesilleri Batı dünyasından yayılan kültürel etkiden korumak düşüncesi Geç dönem Osmanlı dünyasında ahlâkın önem kazanmasında rol oynayan gerçeklerdendir. Dönemin önde gelen ilim adamı, aydın ve düşünürlerinden neredeyse hiçbirinin Batı dünyasında gelişen bilim ve tekniğin ithal edilmesi hususunda bir itirazı söz konusu değildir. Bu bakış açısına göre bilim nesnel, objektif ve her türlü dinî, ahlâkî, kültürel kodlardan arınmış bir nitelik arz eder. Fakat mesele Osmanlı halkının örf, âdet, yaşam şekli, giyim biçimi, moda gibi kültürel unsurlara gelindiğinde oldukça dikkatli ve perhizkar bir tutum sergilendiği görülmektedir. Modernleşme sürecinde eğitim alanında yapılan ıslah ve tecdid hareketleriyle birlikte ahlâk derslerinin sürekli artması ve eğitimin her kademesinde yayılmasının altında yatan sebeplerden biri olarak Osmanlı devlet adamlarının toplumsal ahlâkın bozulması konusundaki endişelerini görmek mümkündür.⁴⁴

5. Siyasî Merkezin Meşruiyet Aracı Olarak Ahlâk

Klasik ahlâk metinlerinin ana bölümlerinden biri de devlet idaresi olarak sadeleştirilebileceğimiz tedbîrül-medine/müdüdür. Bu bölümde ilkin insanın temeddüne/toplumsallaşmaya duyduğu ihtiyaca yer verilir.⁴⁵ İnsanın kendi türünün ve ferdî varlığının devamlılığını sağlamak ve yetkinliğe ulaşmak konusunda hem kendi hem de diğer türlerin

⁴³ Aksekili Ahmed Hamdi, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: Ögüd Matbaası, 1340-1342), r-ش; Ayrıca bkz. A. Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968), 13. Erken Cumhuriyet dönemi ahlâk müelliflerinden Ömer Nasuhi Bilmen'in "İslâm nazarında din başka, ahlâk başka değildir." ifadesi için bkz. Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, 12.

⁴⁴ Bkz. Nâzım, *İslâm Hanımlarına Mahsus Fennî ve Ahlâkî Mektuplar* (Kostantiniyye, 1316), 150-152. Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayun*, 145, 247, 250 vd.

⁴⁵ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 235-246; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 399-412.

yardımına muhtaç olduğu hakikati üzerinden insanın toplumsal bir varlık olduğunun altı çizilir. Tedbîrül-Müddün başlığında bunun dışında temeddün kavramı ile irtibatlı olarak şehir/devlet türlerine⁴⁶, hükümdarın yönetimi/siyaseti ve hükümdarların âdâbı (âdâb-ı mülûk) konusuna⁴⁷, hizmetçilerin yönetimine ve tebaanın adabına⁴⁸, arkadaşlığın önemine⁴⁹ yer verilmektedir.

Tanzimat sonrasında telif edilen ahlâk kitaplarında ise devlet idaresi bahsi farklı bir çerçeve ve muhteva ile ele alınmaktadır. Ahlâk metinlerinin mukaddime kısımlarında yer alan dönemin padişahına yönelik övücü ifadeler klasik dönem ahlâk metinleri ile müşterek bir hususiyet taşımakta ve siyasi idarenin varlığına ve bu idarenin faaliyetlerine meşruiyet sağlamaktadır. Söz konusu bu ifadelerde padişahın (modern) eğitime ve (b)ilimsel çalışmalara yaptığı katkıların merkezî bir yerde durması dönemin ahlâk müelliflerinin modern çalışmalara ne derece önem verdiklerinin de bir işaretidir.

Tanzimat sonrası ahlâk metinlerinin alt başlıkları içerisinde yer alan medenî/vatanî vazifeler bahsinde modern dönemde devlet kademesindeki mevcudiyetleri daha da belirginleşen ve önem kazanan vergi vermek, askere gitmek gibi görevlerin ifası teşvik edilmektedir. II. Meşrutiyet öncesinde ahlâk kitaplarının bir bahsi olan medenî/vatanî vazifeler bahsinin II. Meşrutiyet sonrasında artık müstakil bir eser ve ders olarak gerek literatürde gerek müfredat programlarında yer alması Osmanlı modernleşme sürecinde meselenin ne derece ehemmiyet kazandığını göstermektedir. “Ma'lumât-ı Medeniyye ve Ahlâkiyye” başlığı altında oluşan bu literatürde vergi ve askerlik hizmetlerinin yanında seçime katılmak, oy vermek, uygun/düzgün olan idareciyi seçmek, modernleşen devletin birimlerini ve bu birimlerin hizmet alanlarını, görev ve yetkilerini, bu makamlara karşı hak ve vazifelerimizi bilmek, Kanun-ı Esasî'yi öğrenmek en önemli bir “ahlâkî sorumluluk” olarak kabul edilmiştir.⁵⁰

6. Ahlâkın Kuşatıcılığı ya da Tarihten Güç Almak

Geç dönem Osmanlı modernleşmesinde ahlâkın bir merkez olarak kabul edilmesi ve modernleşme hareketlerinin önemli bir sacayağı oluşunun temel sâiklerinden bir diğeri ise klasik ahlâk kitaplarının ihtiva ettiği bilgi alanının ferdî, ictimai ve siyasî alanı kuşatıcılığı ve ahlâk felsefesinin/ilminin İslâm düşünce tarihinde oldukça kadim bir tarihe sahip oluşu ile yakından ilgili olsa gerektir. İslâm dünyasında felsefe hareketlerin başladığı (8-10. yüzyıl) ilk safhadan itibaren İslâm düşünürlerinin ahlâk felsefesine yönelmesi ve bu alanda mesai sarfetmesi İslâm ahlâk düşünce tarihinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ahlâkî konu ve meselelerin ele alınması sadece felsefe alanıyla münhasır kalmamış, kelâm, tasavvuf alanları başta olmak üzere hadis, fıkıh vd. İslâmî ilimler de kendi sınırlarında ahlâkî konu edinmiştir. Bu yönüyle ahlâk düşüncesi İslâm dünyasında oldukça geniş bir ilmî alana yayılmış ve çalışılmıştır.

⁴⁶ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 268-289; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 445-453.

⁴⁷ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 290-305; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 455-501.

⁴⁸ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 306-313; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 502-506.

⁴⁹ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 314-328, Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 506-511.

⁵⁰ II. Meşrutiyet sonrasında neşredilen Malumat-ı Medeniyye ve Ahlâkiyye literatürü için bkz. Füsun Üstel, “*Makbul Vatandaş'ın Peşinde II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*” (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

Klasik İslâm ahlâk düşüncesi kronolojik olarak ana hatları ile düşünüldüğünde ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi (v. 252/866) ile bu sürecin başladığını İbn Miskeveyh'in (v. 421/1030) *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eseri ile İslâm ahlâk literatürünün ilk sistematik eserinin neşredildiğini ifade etmek mümkündür.⁵¹ İbn Miskeveyh sonrasında ise Gazzâlî'nin (v.1111) ahlâk alanında kaleme aldığı *Mîzânü'l-ʿamel* adlı eseri başta olmak üzere *İhyâ-ı Ulûmî'd-Din* adlı eserlerinde yer verilen ayet ve hadisler, mutasavvıflardan yapılan nakiller, ahlâk düşüncesine dinî/tasavvufî bir mahiyet kazandırmıştır.⁵² Nasîrüddîn-i Tûsî (v. 672/1274) ise ahlâk alanında oluşan mevcut bilgileri sistematik bir tarzda tasnif etmiş ve o döneme kadar ahlâk ilmi içinde düşünülmeyen Tedbîrü'l-Müdün (devlet/şehir yönetimi) bölümünü eklemiştir. Ahlâk kitapları bu safhadan sonra genel hatları ile Tedbîrü'n-Nefs, Tedbîrü'l-Menzil ve Tedbîrü'l-Müdün olmak üzere üç ana başlıkta telif edilmiştir. Ahlâk eserlerinin Tûsî ile vardığı bu son biçim Adududdîn el-Îcî'nin (v. 1355) *Ahlâk-ı Adudiyye* ve Celaleddin Devvânî'nin (v.908/1502) *Ahlâk-ı Celalî* adlı eserlerinde büyük ölçüde muhafaza edilmiştir. Klâsik Osmanlı düşünce dünyasında, kendinden önce tedvin edilen söz konusu bu ahlâk eserlerinin bir kitap içinde cemedilmesinin en güzel örneklerinden biri Kınalızâde Ali Efendi'nin (v. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâî*'sidir.

Klasik ahlâk eserlerinin nihâi şekline nasıl ulaştığını kısaca zikretmeye çalıştığımız bu satırlarda görüleceği üzere ahlâk ilmi kadim bir tarihe sahip olduğu kadar insanı, aileyi, toplumu, siyaseti, yönetimi de içine alan oldukça şümulü bir muhtevaya sahiptir. Bu bilgi, olmuşun (geçmişin), olanın (şimdinin) bilgisinden öte olması gerekenin (gelecekte istenilenin) bilgisini içermektedir. Bu yönüyle de oldukça kıymetli haiz bir hususiyet arz eder. Modernleşme teşebbüslerinin ana hareket hatlarından biri olan ahlâk alanının kazandığı anlamlardan bir diğeri de buradan neşet etmektedir. Osmanlı modernleşme teşebbüslerinde, klasik ahlâk metinlerinin ihtiva ettiği bu geniş yelpazeden faydalanılmaya, ahlâkın zikrettiğimiz kadim tarihinden güç devşirilerek ferdî, toplumsal ve siyasî alana nüfuz edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç

18. yüzyılın son çeyreğinden başlayan Osmanlı modernleşme hareketlerinin en önemli ayaklarından birini ahlâk alanı oluşturmuştur. Hususen Tanzimat sonrasında telif edilen ahlâk metinleri klasik dönem ahlâk metinleriyle karşılaştırıldığında ahlâka farklı gayelerin tayin edilmeye/farklı anlamların yüklenmeye çalışıldığı görülmektedir. Geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri tarafından ahlâka yüklenen bu gaye ve anlamların Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasî, iktisadî ve içtimâî problemler ile çok yakın irtibatları mevcuttur. Bu yönüyle ahlâk, metafizik gayelerden öte daha pratik, pragmatik maksatlar ekseninde ele alınmış, mevcut problemlere ahlâk üzerinden çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Askerî alanda yaşanan mağlubiyetlerin ardından gelen

⁵¹ Bu süreç içerisinde Kindî'nin günümüze kadar ulaşan *Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân*, Ebû Zeyd el-Belhî'nin *Meşâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, er-Râzî'nin *eṭ-Ṭıbbü'r-rûhânî*, Fârâbî'nin *eṭ-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, *Taḥşîlü's-sa'âde*, *el-Medînetü'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *Fusûlü'l-medenî*, İhvân-ı Safâ'nın *er-Resâil*'i ve İbn Sina'nın nefsin kuvvelerine dair öne sürdüğü nazariyeler ahlâk literatürü içerisinde değerlendirilebilecek metinler arasında yer almaktadır. Kindî öncesinde yapılan ve İslâm ahlâk felsefesinin teşekkülüne zemin teşkil eden çalışmalar için ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), 47-92, 267; Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 202-219.

⁵² Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 249-279.

toprak kayıplarının Osmanlı Devleti'ni siyasi, iktisadî ve toplumsal sahada birçok büyük problemlerle karşı karşıya bıraktığı su götürmez bir gerçektir. Osmanlı aydın, ilim adamı, bürokrat ve idarecilerinin büyük çoğunluğu devletin bekâsının modernleşme süreci ile mümkün olacağını kabul etmelerine karşın, modernleşme sürecinin beraberinde getirdiği menfi etkinin de idrakindedir.

Modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı/çıkaracağı zararların bertaraf edilmesi en azından hafifletilmesi, modernleşme sürecine karşı oluşan/oluşması muhtemel muhalefetin izalesi ya da önlenmesi, halkın modernleşme sürecine katılımının sağlanması ve modernleşen devlete uygun fertlerin yetişmesi için ahlâk, ihtiva ettiği kuvve ve istidatlar çerçevesinde bir "araç" olarak kabul edilmiştir. Bu anlamıyla Osmanlı düşünce dünyasını oluşturan İslâmî, Türkçü, Batıcı çevreler ahlâklı birey yetiştirme konusunda müttefiklerdir. Bununla beraber dönemin talep ve isteklerini karşılama konusunda insanî nefsin yetkinliğini gaye edinen klasik dönem ahlâk anlayışının yetersiz kaldığının da farkındadır. Mevcut bu problem dönemin aydın, düşünür ve bürokratları tarafından ahlâk ilmine yeni gayeler tayin edilerek, ahlâka yeni anlamlar yüklenerek çözülmeye çalışılmıştır.

Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin ahlâk alanına yükledikleri bu yeni anlamlar dönemin ahlâk metinlerinin muhteva ve şekil itibarıyla bir değişim ve dönüşüm yaşamasına neden olmuştur. Osmanlı modernleşme sürecinde gerçekleşen modern ahlâk tesis etme arayışlarının/teşebbüslerinin tam anlamıyla doğru bir şekilde anlaşılması ahlâka yüklenen yeni anlamların hesaba katılmasıyla mümkündür. Sonuç olarak yeni bir şekil ve muhteva kazanan ahlâkın ne derece klasik ahlâk düşüncesinin devamı olduğu meselesi, cevabı aranan bir soru olarak önemini ve yerini muhafaza etmektedir.

Kaynakça

- [Babanzâde] Ahmed Naim. *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*. İstanbul: Âmedî Matbaası, 1340-1342.
- [Babanzâde] Mustafa Zihnî. *Mikyâsü'l-Ahlâk*. İstanbul: Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1315/[1897].
- A. Rıza. *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlâk İkinci Kısım*. [İstanbul]: Karabet, 1316.
- Abdurrahman Şeref. *İlm-i Ahlâk*. Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye: Daruttıbaâtü'l-Âmire, 1316.
- Ahmed Nebil - Bahâ Tevfik. *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk*. Dersaadet: Hürriyet Matbaası, 1910.
- Ahmed Rifat. *Tasvîr-i Ahlâk*. Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1305.
- Akseki, A. Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968.
- Akseki Ahmed Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: Öğüd Matbaası, 1340-1342.
- Aktaş, Yusuf İzzettin. *II. Meşrutiyet Devrinde İslam Felsefesi Dersleri Müfredat Hocalar Ders Kitapları*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Ali Kemal. *İlm-i Ahlâk*. Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330.
- Ali Seydi. *Vezâif Nazariyesi Üzerine Müretteb Ahlâk-ı Dinî*. Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1329.
- Baha Tevfik. "Tenkid-i Felsefi". *Felsefe Mecmuası* 4 (Haziran 1913), 49-55.
- Celal Nuri. *İlm-i Ahlâkiyyemiz*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1332.
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.

- Çoştı, Feyza Ceyhan. “Felsefe Mecmuası Üzerine Bir Araştırma”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi SBE Dergisi* 6/2, (2015), 273-292.
- Dığıroğlu, Filiz. *Osmanlı’da Dinî Matbuat – Sultan Abdülhamit ve II. Meşrutiyet Devrinde Kurumlar Aktörler Denetim ve Sansür Politikaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Dilbaz, Mahmut. *Dindar Modern İtaatkâr*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Duymaz, Recep. “Celâl Nuri İleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/242-245. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fortna, Benjamin C.. *Mekteb-i Hümayun – Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*. çev. Pelin Siral. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Güneş, Melek Yıldız. *Darülfünun’da Ahlâk Dersleri Programlar, Ders Notları Hocalar*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.
- Hakkı Behiç. *Ma’lumât-ı Medeniyye ve Ahlâkiyye*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1327.
- Hüseyin Remzi. *İlm-i Ahlâk*. [İstanbul]: Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Litografyası, 1308.
- İbn Rüşd. *Faslu’l-Makâl*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- İzmirli Dok., *Risale-i Ahlâk*, 1289.
- Kara, İsmail – Gündoğdu, Rabia K.. *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Kara, İsmail. “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. 11-71. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Kara, İsmail. “İslâm Modernizmi ve Akif’e Dair Birkaç Not”, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. 198-211. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kara, İsmail. “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”. *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. 358-385. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâ’î*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- M. Abdülkadir. *Malumât-ı Medeniyye ve Ahlâkiyye*. Dersaadet: Matbaa-i Jirayir, Keteon, 1326.
- M. Abdülkadir. *Mekârim-i Ahlâk*. Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1326.
- Mahmud Esad. *Ahlâk Risalesi Ahlâk: A Book on Morals*. İzmir: M. Nikolaidi Matbaası, 1312.
- Mehmed Kâmil [Miras]. *Ahlâk-ı Şeriyeye Dersleri*. [İstanbul]: Hukuk Matbaası, 1330-1332.
- Mehmed Şükrü. *Tertib-i Cedid Ahlâk (Cüz-i Sâni)*. İstanbul: (A. Asaduryan) Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1319.
- Müşîr Nusret Paşa-Babanzâde Mustafa Zihni Paşa. *Nusretü’l-Hamîd-Mikyasü’l-Ahlâk Sülûkü’l-Mâlik Tercümeleri*. haz. Ali Adem Yörük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Nasîruddin Tûsî. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.

- Nâzım. *İslâm Hanımlarına Mahsus Fennî ve Ahlâkî Mektuplar*. Kostantiniyye, 1316.
- Nazif Sürûri. *İnsan ve Ahlâk. Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye*: Matbaa-i Tahir Bey, 1318.
- Ömer Nasuhi [Bilmen]. *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*. İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1347.
- Özdinç, Rıdvan. "İrade Hürriyetinin İçtimâî-Ahlâkî Tezahürleri: 'Necât ve Saadet Kendimizdedir!'. *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*. 267-354. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Rifat. *Fezâil-i Ahlâk, Dersaadet*: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1311.
- Somel, Selçuk Akşin. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. çev. Osman Yener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Üstel, Füsun. "*Makbul Vatandaş'ın Peşinde II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*". İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Yılmaz, Nurten Kiriş. "Osmanlı'nın Son Döneminde Ahlak İlminin Yeri ve Önemi Üzerine Bir İnceleme", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/2, (2019), 535-552.
- Yörük, Ali Adem. *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Zübde-i İlm-i Ahlâk*, [İstanbul]: Mekteb-i Harbiye-i Şâhâne Matbaası, [ts.].