

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 33

Samsun – 2012

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
ISSN: 1300-3003  
2012 Sayı: 33

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY  
ISSN: 1300-3003  
2012 Number: 33

**Öndokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /**  
Owner on behalf of Öndokuz Mayıs University  
Prof. Dr. Hüseyin AKAN  
Rektör / Rector

**Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief**  
Prof. Dr. Hüseyin PEKER  
Dekan / Dean

**Editör / Editor**  
Doç. Dr. Cengiz BATUK



**Editör Yrd. / Editorial Assistants**  
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ (Başkan)  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR  
Prof. Dr. Mahmut AYDIN  
Prof. Dr. Osman GÜNER  
Doç. Dr. Ali BOLAT  
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR  
Doç. Dr. Cengiz BATUK  
Doç. Dr. Osman EYÜPOĞLU  
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

**Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**  
Samsun, Eylül 2013

**Baskı / Printing**  
Erol Ofset Ltd. Şti.  
Pazar Mah. Necati Efendi Sok. No:43/A İlkadım/Samsun  
Tel: (362) 431 98 96

Bu dergi uluslararası  veri indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve  ASOS Index tarafından taranmaktadır.

**Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ, Prof. Dr. Abdülbaki TURAN, Doç. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, Prof. Dr. Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK, Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN, Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ, Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Prof. Dr. Ahmet ARSLAN, Prof. Dr. Ahmet BULUT, Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI, Prof. Dr. Ahmet COŞKUN, Prof. Dr. Ahmet KOÇ, Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL, Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, Doç. Dr. Ali Osman KURT, Prof. Dr. Ali SARIKOYUNLU, Prof. Dr. Ali TOKSARI, Prof. Dr. Ali YILMAZ, Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU, Prof. Dr. Avni İLHAN, Prof. Dr. Bahattin KÖK, Prof. Dr. Bayraktar BAYRAKLI, Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER, Prof. Dr. Bilal SAKLAN, Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr. Cahit BALTAÇI, Prof. Dr. Celal KIRCA, Prof. Dr. Cemal TOSUN, Prof. Dr. D. Ali KAYAPINAR, Prof. Dr. Davut YAHYALI, Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL, Prof. Dr. Fahrettin ATAR, Prof. Dr. Faruk KARACA, Prof. Dr. Fazlı ARABACI, Prof. Dr. Gerald R. HAWTING, Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL, Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, Prof. Dr. H. İbrahim BULUT, Doç. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK, Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Halit ÜNAL, Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN, Prof. Dr. Hanefti ÖZCAN, Doç. Dr. Harun YILDIZ, Prof. Dr. Hasan AYIK, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ, Prof. Dr. Hasan ONAT, Prof. Dr. Hasan ŞAHİN, Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLI, Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, Prof. Dr. Hulusi KILIÇ, Prof. Dr. Hulusi YAVUZ, Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr. Hüseyin ALGÜN, Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Hüseyin ELMALI, Prof. Dr. Hüseyin TURAL, Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Prof. Dr. İbrahim DÜZEN, Prof. Dr. İ. Kafi DÖNMEZ, Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI, Prof. Dr. İbrahim SARMIŞ, Prof. Dr. İsmail KARAÇAM, Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN, Prof. Dr. İsmail YAKIT, Prof. Dr. İsmail YİĞİT, Prof. Dr. İsmet ERSÖZ, Prof. Dr. İzzet ER, Doç. Dr. Kadir GÜRLER, Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNÇÜ, Prof. Dr. Kemal YILDIZ, Doç. Dr. Latif TOKAT, Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ, Prof. Dr. M. Ali KAPAR, Doç. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN, Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR, Prof. Dr. M. Saim YEPREM, Prof. Dr. M. Zeki DUMAN, Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN, Prof. Dr. M. Münir ATALAR, Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Prof. Dr. Mehmet ATALAY, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Prof. Dr. Mehmet ERKAL, Prof. Dr. Mehmet OKUYAN, Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Prof. Dr. Metin YURDAGÜR, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, Prof. Dr. Michel REEBER, Prof. Dr. Muhammed ÇELİK, Prof. Dr. M. Hanefti PALABIYIK, Prof. Dr. Muhtinin BAĞÇECİ, Prof. Dr. Muhtinin SERİN, Prof. Dr. Murazza KORLAELÇI, Prof. Dr. Musa K. YILMAZ, Prof. Dr. Musa YILDIZ, Doç. Dr. Mustafa ALICI, Prof. Dr. Mustafa BAKTIR, Doç. Dr. Mustafa BIYIK, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI, Prof. Dr. Mustafa FAYDA, Prof. Dr. Mustafa KARA, Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. Mustafa TAHRALI, Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU, Prof. Dr. Mustafa UZUN, Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTACI, Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ, Prof. Dr. Naci OKCU, Doç. Dr. Nebi GÜMÜŞ, Doç. Dr. Necmeddin GÖKKIR, Prof. Dr. Nesimi YAZICI, Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU, Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ, Prof. Dr. Niyazi USTA, Prof. Dr. Nurullah Prof. Dr. Nusret ÇAM, Prof. Dr. Osman ÇETİN, Prof. Dr. Osman TÜREER, Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Prof. Dr. Ramazan AYVALI, Prof. Dr. Recep KAYMAKCAN, Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ, Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI, Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ, Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, Prof. Dr. Salih TUĞ, Doç. Dr. S. Leyla GÜRKAN, Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL, Prof. Dr. Selahattin PARLADIR, Prof. Dr. Selahattin POLAT, Doç. Dr. Selim EREN, Doç. Dr. Süleyman AKYÜREK, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ, Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK, Doç. Dr. Şeref BOYRAZ, Doç. Dr. Şevket TOPAL, Doç. Dr. Şevket TÜYLÜOĞLU, Doç. Dr. Şevket YAVUZ, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Prof. Dr. Şayyip ÖZDEMİR, Prof. Dr. T. Tacettin UZUN, Prof. Dr. Talat SAKALLI, Prof. Dr. Ünver GÜNAY, Doç. Dr. Üzeyir OK, Prof. Dr. Veli ULUTÜRK, Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Doç. Dr. Yaşar KURT, Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ, Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU, Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK, Prof. Dr. Yusuf KILIÇ, Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ, Prof. Dr. Yünni SEZEN, Doç. Dr. Zafer ERGİNLİ, Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER, Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK, Prof. Dr. Ziya KAZICI

Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayındır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazırlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

**Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN  
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083  
**e-mail:** ilahiyat.dergi@omu.edu.tr **web:** http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr

## İÇİNDEKİLER

---

Doç. Dr. Yaşar KURT

Kur'an'ın Nüzül Süreci ve Nüzül Sırasını Esas Alan Tefsir Üzerine  
*The Process of Sending Down of the Qur'an and on the Commentary  
that Bases the Order of Sending Down* 5-39

---

Doç. Dr. Osman EYÜPOĞLU, Doç. Dr. Mustafa CORA,  
Yrd. Doç. Dr. Murat YILDIZ

Kur'an'ın Sosyal Yaptırımsallığı  
*The Social Normativity of the Qur'an* 41-66

---

Yrd. Doç. Dr. Salih KESGİN

Hadith and Islamic Law: The Role of Preunderstandings  
In Hadith Interpretation 67-100  
*Hadis ve İslam Hukuku :*  
*Hadis Metinlerinin Anlaşılmasında "Ön-anlama"nın Etkisi*

---

Yrd. Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ

Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği  
*Rationalist Approaches to the Hadith:*  
*The Case of Ehl-i Kur'an (People of the Quran)* 101-138

---

Yrd. Doç. Dr. Osman GÜMAN

Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf  
*A Different Attitude in The Tradition of Usul al-Fiqh: Hesitation* 139-173

---

Yrd. Doç. Dr. Emrullah FATİŞ

"Hz. İsa'nın Mehdi ve Deccalle İlişkilendirilmesi Üzerine"  
*On Holy Jesus's to the relationship of the Mahdi and the Dajjal* 175-190

---

Dr. Nevzat Fırat KUNDURACI

İslam Medeniyetinin Oluşumunda Sosyal Sermaye  
*The Role of Social Capital in Development of Islamic Civilization* 191-226

---

**OMÜİFD**  
**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**YAYIN İLKELERİ**

<ol style="list-style-type: none"><li>1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.</li><li>2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayınlanır.</li><li>3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayınlanabilir.</li><li>4. OMÜİFD'nde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.</li><li>5. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.</li><li>6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.</li><li>7. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.</li></ol>	<p>Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.</p> <ol style="list-style-type: none"><li>8. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.</li><li>9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.</li><li>10. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.</li><li>11. OMÜİFD yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.</li><li>12. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.</li></ol>
--	---

**OMÜİFD**  
**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**YAZIM İLKELERİ**

<ol style="list-style-type: none"><li>1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfa (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.</li><li>2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.</li><li>3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.</li><li>4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:<ol style="list-style-type: none"><li>4.1. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (<i>italik</i>), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed.: veya haz.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (<i>italik</i>), Kütüphane, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.</li></ol></li></ol>	<ol style="list-style-type: none"><li>4.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (<i>italik</i>), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).</li><li>4.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeneyle aynı olmalıdır.</li><li>4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.</li><li>4.5. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.</li><li>4.6. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).</li><li>4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).</li></ol>
--	--

# KUR'ÂN'IN NÜZÛL SÜRECİ VE NÜZÛL SIRASINI ESAS ALAN TEFSİR ÜZERİNE\*

YAŞAR KURT\*\*

## The Process of Sending Down of the Qur'an and on the Commentary that Bases the Order of Sending Down

**Abstract:** The Qur'an was sent down gradually and approximately in 23 years during the prophecy of the Prophet Muhammad. This long process naturally required to be sending down of the Qur'an in different time and place. It can be said that due to this process, the aim of the Qur'an was to change, develop and transform first the Prophet Muhammad (peace be upon him), his companions and all human beings whom it has selected as target people. This article basically examines this process in more detail.

**Key Words:** The Qur'an, the Prophet Muhammad, sending down of the Qur'an, gradually.

\* Bu makale, 14-15 Ekim 2006 tarihlerinde Çorum'da düzenlenen "I. Kur'an Sempozyumu"na sunulan "Kur'an'ın Nüzûl Süreci" adlı tebliğden geliştirilmiştir.

\*\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD [dryasarkurt@gmail.com].

**Öz:** Kur'ân'ı Kerîm, kendisine indirilen Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğiyle eş zamanlı olarak yirmi üç yıla yakın bir sürede ve tedricen nazil olmuştur. Bu kadar uzun bir süreç, tabii olarak farklı zaman ve mekânlarda indirilmeyi gerekli kılmaktadır. Bu süreçle bağlantılı olarak Kur'ân'ı Kerîm'in, ilk muhatapları olan Hz. Peygamber (sav) ve indirildiği dönemdeki insanlar ve ayrıca kendine hedef olarak seçtiği bütün insanlığı geliştirmeyi, değiştirmeyi ve dönüştürmeyi hedeflediği söylenebilir. Bu makalede ana hatları ile bu sürece yer verilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'ân'ı Kerîm, Hz. Muhammed (sav), inzâl/tenzîl, tedricî



## Giriş

Kur'ân'ın indirilmesiyle ilgili inzâl ve tenzîl kavramlarının kullanıldığını görmekteyiz. Bu kavramlardan inzâl: "Yüksekten aşağıya" veya "hayvanın üstünden (binekten) aşağıya" inmek; ayrıca yağmurun yağması, misafire ikram edilmesi veya konaklaması anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> Tenzîl kavramı ise lügat itibariyle; bir şeyi tertip etmek ve yerine koymak anlamındadır.<sup>2</sup> İstılâhî yönden bakıldığında Keşşâf ve Beydâvî tefsirlerini şerh edenlerin çoğunluğunun tercih ettiği görüş olması itibariyle inzâl, bir defada inmeyi; tenzîl ise parça parça inmeyi ifade eder. Aynı anlama geldiğini söyleyenler de vardır.<sup>3</sup> Bu açıklamalar ışığında Kur'ân ayetlerinin gelmesi; gerek Kur'ân'ı gönderen Zâtın yüceliğini bildirmek, gerek bu talimatların, vahiy suretiyle geldiğini göstermek üzere, *nüzûl* (inmek) veya aynı kökten *inzâl* (indirmek) ve *tenzîl* (zaman zaman indirmek) mef-

<sup>1</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, tahk.: Mehdi Mahzumi, İbrahim Semerrai, Beyrut 1988, c. 7, s. 367; Ragıp el-İsfehani, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Halil Aytani, Beyrut 2001, s. 490; Ebu'l-Beka el-Kelevî, *Külliyâtü Ebi'l-Beka*, Bulak 1837, s. 463; Muhammed Muhammed Ebu Şehbe, *el-Medhal li dirâsâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad 1987, ss. 46-47.

<sup>2</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, Beyrut 1991, c. 5, s. 417; Ebu Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhah fi'l-lüga ve'l-ulûm*, tasnif: Nedim Meraşlı, Usame Meraşlı, Beyrut 1974, c. 2, s. 557; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990, c. 11, s. 657.

<sup>3</sup> Muhammed b. Muhammed Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Ali eş-Şîrî, Beyrut 1994, c. 15, s. 729; ayrıca bkz.: İbn Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân*, yy., 2006, c. 2, s. 162.

humlarıyla ifade edilmiştir. Burada *indirmekten* maksat, *bildirmektir*.<sup>4</sup> Kur'ân'ın nüzûlü ile ilgili inzâl, tenzîl ve münezzel kelimelerinin yanında; necm, tencîm ve müneccem kelimelerine de yer verilmektedir. Necm, zaman aralıklarıyla parça parça verilen bir şeyin her bir parçasına denir. Kur'ân da yirmi üç senede peyderpey indirildiğinden “müneccemen” nazil oldu denilir ve her inen kısmına necm adı verilir.<sup>5</sup> Şimdi bu sürece genel açıdan bakılarak bir değerlendirme yapılacaktır.

Bu başlık altında Kur'ân'a, daha ziyade ayetlerin tertip ve toplanışları açısından bakılacaktır. Hz. İbrahim'in (as) insanlık için yaptığı: “*Senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi gönder,*”<sup>6</sup> şeklindeki duası tecelli ederek Allah, “*onlara Allah'ın ayetlerini okuyan, onları yücelten, onlara kitap ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi.*”<sup>7</sup> Bu ayetlerde ve bunun yanında başka ayetlerde de ifade edildiği üzere gönderilen elçinin en önemli özellikleri; onlardan biri olması, onlara Allah'ın ayetlerini okuması, onları temizlemesi, kitabı, hikmeti ve bilmediklerini onlara öğretmesidir.<sup>8</sup> Bunun yanında Hz. Peygamber'e indirilen kitabın nüzûl seyrinin diğer semavi kitaplara göre farklı bir özelliği vardı. Kur'ân'dan başka nâzil olan kitaplar bir defada indirilmesine rağmen o, yirmi iki yılı aşkın bir sürede tamamlanmıştır.<sup>9</sup>

### 1. Kur'ân'ın Parça Parça İndiriliş Sebepleri

Kur'ân'ın nüzûl sürecini ortaya koyabilmek için, vahyin insanlara ulaştırılmasında Hz. Peygamber'e (sav) verilen bir görev veya bir sıfat olarak

<sup>4</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an'ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul 1989, ss. 38–39.

<sup>5</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, c. 7, s. 4569.

<sup>6</sup> Bakara, 2/129.

<sup>7</sup> Cuma, 62/2.

<sup>8</sup> Bu konunun işlendiği başka ayetler için bk.:Bakara, 2/151; Al-i İmran, 3/164; Kasas, 28/59; Zümer, 39/71; Talak, 65/11; Beyyine, 98/2.

<sup>9</sup> Müşriklerin veya Yahudilerin Kur'an'ı bir defada indirilmesi talebi göz önüne alındığında önceki kitapların bir defada indirildiği görüşü hatırlara gelmektedir. Ancak İzzet Derveze (1404/1984), Tevrat, Zebur ve İncil'in bir defada indirildiğine dair Kur'an'da sarıh bir ayet olmadığını; muhtemelen bu görüşün ehl-i kitabtan işitilmiş olabileceğini söylemektedir. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs, Nüzûl Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, çev.: Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, İstanbul 1998, c. 2, s. 67.

ayetlerde geçen *yetlû aleyhim âyâtihî* (onlara Allah'ın ayetlerini okuyan)<sup>10</sup> ifadelerindeki tilavetin niteliğini ve nasıl gerçekleştiğini izah etmek gerekir. Yüce Allah bu hususu Kur'ân'ı Kerîm'de: "*Onu, insanlara ağır ağır okuman için, okuma parçalarına ayırdık ve onu azar azar indirdik*"<sup>11</sup> şeklinde ifade etmektedir. Yani öncesini ve sonrasını birbirinden ayırarak, birbirini takip eden ayetler şeklinde, tertil üzere ezberleyebilmen için yirmi yılı aşkın bir sürede onu okuduk.<sup>12</sup>

Kur'ân, diğer semavî kitaplar gibi kendisinin de bir defada indirilmesini isteyen müşrik, Yahudi ve bunların dışındakilerin isteklerinin reddetmektedir. Bunun yanında azar azar indirilmesinin hikmetinin, Hz. Peygamber'in kalbinin takviye edilmesi olduğuna işaret edilmektedir: "*İnkâr edenler: 'Kur'ân ona bir defada indirilmeli değil miydi?' dediler. Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için onu böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır okuduk.*"<sup>13</sup> Bu şekilde azar azar okumayla kalbinde onun yerleşmesini sağladık.<sup>14</sup> "*Onu, insanlara ağır ağır okuman için, okuma parçalarına ayırdık ve onu azar azar indirdik.*"<sup>15</sup> Yani birbirini takip eden ayetlerin peşinden gelen başka ayetler şeklinde biz onu indirdik.<sup>16</sup> Bu demektir ki Kur'ân, hem Hz. Peygamber'in hem de insanların anlayıp kavrayabilmeleri için, peyderpey, parçalar halinde ve yavaş yavaş indirilmiştir. Yani Kur'ân'ın nüzûlü bir anda olup biten bir hadise değildir. Hz. Peygamber'in peygamberlik süresini içeren yirmi üç yıllık bir süreyi kapsamaktadır. Bunun hikmeti olarak farklı gerekçeler ileri sürülmektedir. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür.

### 1.1. Hz. Peygamber'in (sav) Kalbini Kuvvetlendirmek

Hz. Peygamber, insanları Allah'ın dinine davet ettiğinde onlardan, nefret, sıkıntı, saldırı, inatla karşılık verme ve değişik eza ve cefayla karşılık gö-

<sup>10</sup> Bakara, 2/129; Al-i İmran, 3/164; Kasas, 28/59; Cuma, 62/2.

<sup>11</sup> İsrâ, 17/106.

<sup>12</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, tahk.: Ahmed Ferid, Beyrut 2003, c. 2, s. 276.

<sup>13</sup> Furkan, 25/32.

<sup>14</sup> Mukatil, *age*, c. 2, s. 436.

<sup>15</sup> İsrâ, 17/106.

<sup>16</sup> Mukatil, *age*, c. 2, s. 436.



rüyordu. Bu durum onu üzüyor ve neredeyse inanmıyorlar diye kendini helak edecek duruma getirmişti.<sup>17</sup> “Biliyoruz, onların dedikleri seni üzüyor, gerçekte onlar seni yalanlamıyorlar fakat o zalimler bile bile Allah’ın ayetlerini inkâr ediyorlar”<sup>18</sup> ayetiyle Hz. Peygamber’in, bu üzüntüsü bir kere daha dile getirilmektedir. Ancak onu teselli etmek için Allah: “Senden önce açık deliller, hikmetli sahifeler ve aydınlatıcı kitabı getiren peygamberler de yalanlanmıştı”<sup>19</sup> sözleriyle üzülmemesini, hak davanın yolcularının başından sıkıntı ve kederin eksik olmayacağını ifade ediyordu. Kur’ân’ın azar azar indirilmesiyle, Hz. Peygamber’in (sav) başına gelen bu nevi bela ve musibetlere karşı endişeleri izale edilmiş ve kalbi takviye edilmiştir.<sup>20</sup>

## 1.2. Muhataplarına Meydan Okuma ve Aciz Bırakma

Kur’ân nazil olduğu süreç içerisinde edip ve şairlere, bir benzerinin meydana getiremeyecekleri hususunda meydan okuması söz konusudur. Toptan nazil olsa, “bu çok uzun, bunun hepsinin bir benzerini nasıl meydana getirelim”, diye bir bahane ileri sürebilirlerdi.<sup>21</sup> Bu tahaddi (meydan okuma) Kur’ân’da; onun benzeri bir sure,<sup>22</sup> on uydurulmuş sure,<sup>23</sup> insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini meydana getirmek için toplansalar ve birbirlerine arka olup yardım etseler, yine onun benzerini meydana getiremezler,<sup>24</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Bunun yanında Kur’ân’da

<sup>17</sup> Kehf, 18/6; Şuara, 26/3.

<sup>18</sup> En’am, 6/33.

<sup>19</sup> Al-i İmran, 3/184.

<sup>20</sup> Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, tahk.: Yusuf Abdurrahman Mer’aşlı, Beyrut 1990, c. 1, s. 324; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Manâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1988, c. 1, s. 54; Menna’ Halil Kattan, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1993, ss.107–109; Subhî Salih, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân*, İstanbul ts., s. 52; Nureddin İtr, *Ulûmu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dimişk 1993, s. 29; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1408/1988, s. 50; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Târîhü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Medine 1401h., s. 13; Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Muhâdarât fi ulûmi’l-Kur’ân*, Amman 2003, s. 32; Musa İbrahim el-İbrahim, *Buhûsün menheciyyetün fi ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Amman 1996, s. 24; Muhammed Safa, *Ulûmu’l-Kur’ân min hilâli mukaddimâti’t-tefâsîr*, Beyrut 2004, II, 54.

<sup>21</sup> ez-Zerkeşi, *age*, I, 324.

<sup>22</sup> Bakara, 2/23; Yunus, 10/38.

<sup>23</sup> Hud, 11/13.

<sup>24</sup> İsrâ, 17/88.

serdedilen bu meydan okuma, Hz. Peygamber'in ağzından, bu defa Tevrat da ilave edilerek; *"Bu ikisinden (yani Musa'ya ve bana inen kitaplardan) daha doğru bir kitap getirin de ben ona uyayım"*<sup>25</sup> şeklinde bir adım daha ileriye götürülerek devam ettirilmiştir.<sup>26</sup>

### 1.3. Ezberlenmesi ve Anlaşılmasını Kolaylaştırmak

Hz. Peygamber, ümmî olması nedeniyle, kendisine indirilen ayetleri yazamıyordu. Kısım kısım inince belliyor, ashabına ta'lim ediyor ve vahiy kâtiplerine de yazdırıyordu. Toptan inse bellemez, ashap da öğrenemezdi.<sup>27</sup> Bu konudaki ayetler açıktır:

*"Sana vahyedilmesi tamamlanmadan Kur'ân'ı acele okumaya kalkma; Rab-bim, ilmimi artır, de"*<sup>28</sup> *"(Ey Muhammed), onu hemen okumak için dilini dep-retme. Onu (senin kalbinde) toplamak ve (sana) okumak bize düşer. O halde sana Kur'ân'ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu izle. Sonra onu açıklamak bize düşer."*<sup>29</sup>

10

OMÜİFD

Kur'ân'ı Kerîm, okuma-yazma oranı düşük bir topluluğa indirilmiştir. Diğer peygamberler okuma-yazma bilirken<sup>30</sup> onların aksine Hz. Peygamber (sav) bilmiyordu. Şayet Kur'ân topluca indirilmiş olsaydı kayıt altına alınamayacağı için tamamının ezberlenmesi, manalarının anlaşılması ve ayetleri üzerinde düşünülmesi mümkün olmazdı. O nedenle Kur'ân parça parça indirilmiştir.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> Kasas, 28/49.

<sup>26</sup> Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1987, ss. 63–64.

<sup>27</sup> ez-Zerkeşî, *age*, c. 1, s. 324; Celeleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Mustafa Dîb el-Buğa, Beyrut 1993, c. 1, s. 132.

<sup>28</sup> Taha, 20/114.

<sup>29</sup> Kıyame, 75/16-19.

<sup>30</sup> Diğer peygamberlerin hepsinin okuma-yazma bildiklerini ifade etmek ayrı bir çalışmayı gerektirir. Bunu bir yorum olarak almak daha uygun olacağı kanaatindeyim

<sup>31</sup> ez-Zürkânî, *age*, c. 1, s. 55; Kattan, *age*, s. 110; Salih, *age*, s. 55; Muhaysin, *age*, s. 14; el-Hamed, *age*, s. 32; Musa İbrahim, *age*, s. 25.

#### 1.4. Hükümlerde Tedricilik

Kur'ân'ın parça parça indirilmesinin bir diğer hikmeti de, Arapların İslamiyet'ten önce çok serbest bir hayat yaşamalarıdır. Şayet Kur'ân bütün halinde nazil olsa, yeni iman edenler emir ve nehiyleri kabul etmekte zorluk çekerlerdi. Bu nedenle hükümler de tedricen ikame edilmiştir. Yaratılış itibariyle de insanların itiyat edindikleri şeyleri bir anda değiştirmeleri mümkün değildir. İnsanı en iyi tanıyan Allah, kullarının yaratılışına uygun olarak peyderpey vazettiği emir ve yasaklarla onların yeni dine alışmalarını ve kaynaşmalarını murat etmiştir.

Kötü alışkanlıkların terk edilmesi veya ibadetler gibi yeni alışkanlıkların kazanılması öyle bir anda olabilecek şeyler değildir.<sup>32</sup> O nedenle özellikle içki, kumar ve zina gibi kötü alışkanlıkların bırakılması konusunda Kur'ân, meseleyi uzun bir zaman dilimine yayarak halletme yoluna gitmiştir. Bu konu ileride bir örnekle yeniden ele alınıp işlenecektir.

#### 1.5. Allah Tarafından İndirildiğine Delil Olması

Kur'ân, yirmi iki yılı aşan bir süre içinde, belli aralıklarla ayet veya ayetler halinde indirilmiştir. İnsanlar Kur'ân'ı okuyorlar ve onu, sözleri bakımından birbiriyle uyumlu, sağlam, ince bir şekilde birbiriyle bağlantılı; manaları itibariyle birbiriyle irtibatlı, üslubu sağlam, ayet ve sureleri arasında eşsiz bir uyum olduğuna şahit oluyorlardı. Şayet o bir insanın sözü olsaydı yer vermiş olduğu değişik olay, bağlantı ve münasebetler bakımından onda birbirinden kopuk, alakasız ve bağlantısız cümleler bulmak mümkün olurdu. Oysa Kur'ân, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, onda birbirini tutmaz çok şeyler bulurlardı,<sup>33</sup> ayetinde de ifade edildiği üzere onda her yönüyle birbiriyle uyum ve uygunluktan başka bir şey bulmak mümkün değildir.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Kattan, *age*, s. 111; Salih, *age*, s. 56; es-Sâbûnî, *age*, s. 53; Muhaysin, *age*, s. 14; el-Hamed, *age*, s. 33; Musa İbrahim, *age*, s. 25.

<sup>33</sup> Nisa, 4/82.

<sup>34</sup> ez-Zürkânî, *age*, c. 1, s. 61; Kattan, *age*, s. 115; es-Sâbûnî, *age*, s. 58; Muhaysin, *age*, s. 15; el-Hamed, *age*, s. 32.

## 1.6. Ahlak ve Eğitimin Hedeflenmesi

İnsanların ahlak ve eğitim bakımından yetiştirilmeleri, kısa sürede olacak bir hadise değildir. Zihin, akıl, nefis ve vücudun hayra ve doğruluğa yönlendirilmesi ve bu yönde gelişimin sağlanması uzun bir zamanı gerektirir. O nedenle Kur'ân, model olabilecek bir İslam toplumu oluşturmak için azar azar inerek nefislerin ıslahını, iyi ve müspet hareketin doğruluğunu, şahsiyetin oluşumunu ve insanın varlığının kemale ermesini hedeflemiştir.<sup>35</sup>

Bu izahlardan anlaşılıyor ki, değişik olayların cereyan etmesi, vuku bulan bu olaylar karşısında sebatı, muarızları karşısında duruş sergileyebilmesi; müminlerin teselli ve teşvik edilmesi gibi değişik gerekçelerle Cenab-ı Hakk, Kur'ân'ı Kerîm'i parça parça indirmiştir. Bu şekilde, yirmi üç yıllık zaman süresi içinde, kulu Muhammed (sav) ile diğer inananların kalplerini takviye etmiş ve onlara destek olmuştur. Bunun yanında Kur'ân'ın yirmi üç yıllık bir süreçte indirilmesi, inanan inanmayan herkesin malumu olan bir husustur.<sup>36</sup>

## 1.7. Kendisi Uydurdu İftirasının Reddedilmesi

Merhum Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) tespitiyle; Kur'ân'ın tamamı birden nazil olsaydı, başkaları tarafından evvelce düşünülp tertip edilmiş olması görüşü hâsıl olabilirdi. Parça parça indirilmiş olması ise bu görüşe imkân bırakmamıştır.<sup>37</sup>

## 1.8. Sorunların Giderilmesi

Hız. Peygamber'in (sav) davetini kabul etmeyenler, her vesileyi değerlendirerek onu aciz bırakma, kendilerine göre cevap veremeyeceği sorularla onu sıkıştırma ve peygamberliğini sorgulamaya kalkışıyorlardı. Bu doğrultuda kendisine kıyametin ne zaman kopacağı,<sup>38</sup> azabın çabuk gelme-

<sup>35</sup> ez-Zürkânî, *age*, c. 1, s. 57; Kattan, *age*, s. 116-117; Itr, *age*, s. 32-33.

<sup>36</sup> Kur'an'ın ayet ayet, parça parça indirildiği müsteşrikler tarafından da beyan edilen bir husustur. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, yy., 1961, s. 29.

<sup>37</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi, Tabakatü'l-Müfessirîn*, İstanbul 1973, c. 1, s. 15.

<sup>38</sup> A'raf, 7/187; Ahzab, 33/63; Naziat, 79/42.

si,<sup>39</sup> ruh<sup>40</sup> ve Zü'l-Karneyn<sup>41</sup> hakkında sorular yöneliyorlardı. Bunun sonucunda hakikatleri bütün yönleriyle ortaya koyan ve suallerine delilleriyle cevaplar veren ayetlerle nazil olması, Kur'ân'ın peyderpey indiriliş hikmetlerindedir.<sup>42</sup> Hâlbuki Kur'ân'ı Kerîm bir defada nazil olsaydı, bunlara Kur'ân diliyle cevap vermek mümkün olmayacaktı.<sup>43</sup>

### 1.9. Hakkı Desteklemek ve Batılı Hükümsüz Kılmak

Nazil olan her bir ayetle hak davanın desteklenmesi sağlanıyor ve onun hasımlarının batıl inanç ve düşünceleri hükümsüz kınıyordu. Bu sayede hak ve hakikatin doğruluğu ve gerçekliği teyit ediliyor ve batılın ortaya attığı her konu açıklanma imkânı buluyordu. Bunun sonucu olarak Hz. Peygamber (sav) ve ona inananlar davalarını gerçekleştirmeleri konusunda cesaretleniyordu. Kalpleri huzura kavuşuyor ve gönülleri hak olan davalarını yerine getirebilmeleri doğrultusunda sebat ediyordu.<sup>44</sup>

### 1.10. Batıl İnançlardan Uzaklaşmak

Kur'ân'ın nüzûl sürecinde, inen her bir ayetle batıl bir inançtan, fasit bir ibadet şekline ve alçaltıcı bir adetten insanlığın uzaklaştırılması hedeflenmiştir. Bu hedeflerin gerçekleştirilmesinde ehem, mühime tercih edilerek tedrici bir yol takip edilmiştir. Bu sayede insanlar zorlanmadan ve fark ettirilmeden tekâmül etme imkânı bulmuşlardır. Özellikle inkârda inatçı gönüllerin yumuşaması ve İslam'a ısınması bu süreçte daha kolay olmuştur.<sup>45</sup>

### 1.11. Müminleri Teselli Etmek

Bir rivayete göre Kur'ân'ın üçte birini bir rivayete göre yarısına yakınını oluşturan kıssalarla Allah, sıkıntıya düştükleri zamanlarda kendilerinden

<sup>39</sup> Hacc, 22/47; Ankebut, 29/53-54.

<sup>40</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>41</sup> Kehf, 18/83.

<sup>42</sup> ez-Zürkânî, *age*, c. 1, s. 59; Kattan, *age*, ss. 109-110; Itr, *age*, s.30-31; es-Sâbûnî, *age*, s. 53; el-Hamed, *age*, s. 32; Musa İbrahim, *age*, s. 25.

<sup>43</sup> Bilmen, *age*, c. 1, s. 16.

<sup>44</sup> ez-Zürkânî, *age*, c. 1, s. 48.

<sup>45</sup> *ae*, c. 1, s. 50.

önce gelip geçen kavimlerin durumlarını ifade eden olaylarla inananları desteklemiştir. Yaşadıkları olaylarla mütenasip kıssa seçimi müminlerin, sıkıntılara karşı dik durabilme, musibetler karşısında sabretme ve belalara karşı sebat etme özellikleri kazanmalarına vesile olmuştur. Bunun yanında değişik olaylar vesilesiyle Kur'ân'ın değişik yerlerine serpiştirilen kıssalarla Allah, inananların ibadetlerde, hayır işlerinde ve güzellikleri sürdürmede azim ve kararlılık göstermelerini desteklemektedir.

### 1.12. Olayları Aydınlatmak

Kur'ân, nazil olmaya başladığı andan itibaren süren yirmi üç yıllık süreç içerisinde cereyan eden olaylara cevap olması bakımından parça parça indirilmiştir. İslam tarihinde "ifk hadisesi" olarak yer alan, Hz. Âişe r.ah. atılan iftira olayı, Nûr suresinin 11-26. ayetlerinde izah edilerek günahsızlığı ispat edilme imkanı bulmuştur. Ayrıca Araplar arasında var olan boşama usullerinden zihar âdetinin kaldırılması ve buna tevessül eden kimseye verilecek ceza ve çözüm yolları Mücadele suresinin 1-3. ayetlerinde izah edilmektedir.<sup>46</sup> Kur'ân bir defada nazil olsaydı, sonradan Hz. Peygamber'e getirilen bu ve benzeri meselelerin halli mümkün olmazdı.

### 1.13. Yanlışları Düzeltmek

Yapmış oldukları hatalardan dönüş yapmaları için Müslümanların dikkatlerini çekmek Kur'ân'ın peyderpey indiriliş hikmetlerinden biridir. Bu süreçte, inananlar arasında cereyan eden olaylarda, doğrunun ne olduğu indirilen ayetlerle ortaya çıkabilmektedir. Hiç şüphe yok ki, insanlar değişik zamanlarda yanlışlar yapmışlardır. Tabii olarak bu yanlışların düzeltilmesi, olayın gerçekleştiği anda nazil olan ayetlerle çözüme kavuşabilme imkânı bulmuştur. Al-i İmran suresinin 121. ayetinde Uhud gazvesiyle ilgili; Tevbe suresinin 25-27. ayetlerinde de Huneyn savaşı ile alakalı yapılan hataların düzeltilmesi hakkındaki ayetler, bu konuya yer verilen önemli örneklerdendir.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> *ae*, c. 1, s. 50.

<sup>47</sup> *ez-Zürkânî, age*, c. 1, s. 51.

### 1.14. Münafıkları Tespit Etmek

Münafıklardan Allah'ın düşmanlarının durumunu ortaya çıkarmak, Peygamber (sav) ve Müslümanlara karşı gizli düşmanlıklarını ve çevirdikleri desiseleri gözler önüne sermek; düşmanlıklarına karşı tedbir almak ve kötülüklerinden emin olmak için, Kur'ân uzun bir süreçte indirilmiştir.<sup>48</sup>

Kur'ân'ı Kerîm'i baştan sona okuyan kimse ondaki ifadenin muhkemliği, harf ve kelimelerinin dizilişindeki inceliği, üslûbunun sağlamlığı, bağlantıları arasındaki kuvvetliliği, kelimeleri, ayetleri ve sureleri arasındaki uyumluluğu itibariyle eliften yaya eşsiz bir ahenk görecektir. Bu özellikleri itibariyle Kur'ân'a bakıldığında, "Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, onda birbirini tutmaz çok şeyler bulurlardı"<sup>49</sup> ayeti tecelli etmektedir.

Kur'ân'ın nüzûl sürecine ister harf, kelime, ayet ve sureleri yönüyle, yani nazım itibariyle; isterse yer verdiği konular bakımından, yani muhteva yönüyle baktığımızda tedrici olarak bir gelişmenin olduğunu söylemek mümkündür. Şimdi Kur'ân'ın nazım yönü bakımından değişme ve gelişimine örnek olmak üzere bazı surelerini ele alıp inceleyelim.

### 2. Kur'ân'ın Nazım Yönünden Gelişimi

Kur'ân'ı Kerîm'in nüzûl sürecine bakıldığında; bazı ayetlerinin kısa, nazımlı ve secili, bazılarının ise daha uzun olduğu görülecektir. Özellikle Mekke'de nazil olan surelerin sonları oldukça secili ve ahenklidir.<sup>50</sup> Örnek olması bakımından ilk nazil olan surelerden Alak ve Müddessir surelerinin ilk ayetlerini okuyalım:

İkra' bismi Rabbike'l-lezî halek,

Haleka'l-insâne min alak,

İkra' ve Rabbüke'l-ekrem,

<sup>48</sup> ae, c. 1, s. 52.

<sup>49</sup> Nisa, 4/82.

<sup>50</sup> Rahman suresi, Medine'de nazil olmasına rağmen ayetleri kısa ve sonları secilidir.

Ellezî alleme bi'l-kalem,

Alleme'l-insâne mâ lem ya'lem.

Bu kısa ve veciz ifadelerle Cenab-ı Hak, kıraat, Rab, hilkat, insan, ilim ve kalem gibi ifadelerle dönemdeki sıradan insanların gündemlerinde olmayan evrensel meselelere değinmektedir.

*Yâ Eyyühe'l-müddessir,*

*Kum fe enzir,*

*Ve Rabbeke fe kebbir,*

*Ve siyâbeke fe tahhir.*

*Ve'r-rucze fehcur,*

*Ve lâ temnün testeksir,*

*Ve li Rabbike fe'sbir.*

İlk nüzul gurubunda açık bir hitap olmadan ve muhatabın adı zikredilmeden sadece "ikra" emri ilahisi verilmişti. Bu nüzul gurubunda vahyin muhatabı Hz. Peygamber'in şahsıdır. Burada vahyin seçkin ve açık bir tanımlanışından sonra altı temel düstur veya tavsiye söz konusudur.<sup>51</sup>

Nübüvvetin ilk yıllarında Mekke'de nazil olan bu surelerin sonları, görüldüğü gibi birbirleriyle ahenkli ve secili bir şekilde sona ermektedir.

Öncelikle Kur'ân'ın nazım yönünden nüzûl sürecine kısa bir göz atmak gerekir. Hicri 2. ve 3. asırlardan itibaren siyer müellifleri ayetlerin nüzûl sırasını göz önüne alarak Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili eserler vücuda getirmeye çalıştılar. Bunun yanında İslam hukukçuları ve kelimciler de, nasih-mensuh ayetleri göz önüne alarak ahkâmla ilgili meseleleri halletme ve İslam akaidini ortaya koyma doğrultusunda bir gayret ortaya koydular. Bunlar gerekli olan çalışmalardı. Ancak yapılacak bu tür çalışmalarda ayetlerin tespiti neye göre yapılmalıdır? İşte burada Kur'ân'ın

<sup>51</sup> Mehdi Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, Ankara 1999, s. 54.



nüzûlü sürecinde neyi esas almamız, nasıl hareket etmemiz gerektiği akla gelmektedir. Bir yol olarak az önce örneklerini sunduğumuz Alak ve Müddessir surelerinde ortaya konulduğu gibi Mekke'de nazil olan surelere nazım yönünden bakıldığında kısa ve secili olmaları yönüyle ayrılmaktadır. Yani Mekke'de veya Medine'de nazil olan sureleri tespit etmek, bu konuda bir yol olarak kabul edilebilir. Örnek olması bakımından, Medine'de hicretin onuncu yılında Hz. Peygamber'in ömrünün sonlarına doğru nazil olan Maide suresinin birinci ayetiyle dokuzuncu ayetlerine bakıldığında ise nazım yönü itibariyle uzun ayetler olduğu görülmektedir. Bu ayetler içinde örnek olması bakımından birinci ayeti görelim:

*“Yâ eyyühe'l-lezîne âmenü evfû bi'l-ukûd, ühillet leküm behîmetü'l-en'âmi illâ mâ yütîlâ 'aleyküm ğayra mühilli's-saydi ve entüm hürum. İnne'l-lâhe yehkümü mâ yürîd.*

Bu ayet, Mekke'de nazil olan ayetlerle mukayese edildiğinde nazım yönünden daha uzun ve içerik itibariyle de ahkâmla ilgili meselelere yer verdiği görülecektir. Bunun yanında az kelimeyle çok söz ifade etmesi bakımından bu ayetle ilgili Arap filozofu el-Kindî'den (ö. 252/866?), dostları Kur'ân'a benzer bir şey yapmasını isterler. O da arkadaşlarına onun bir benzerini yapabileceğini söyler. Uzun bir müddet bir köşeye çekilerek çalışır. Sonra arkadaşlarına gelerek onlara: “Allah'a yemin ederim ki, ben ona benzer bir şey yapmaya muktedir olamadım. Hiç kimse de bunu yapmaya güç yetiremez. Mushafı açtım, karşıma Mâide suresi çıktı. İlk ayeti ahde vefa ile başlayıp, ahitleri bozmaktan nehyetmekte, genel olarak helal kılmakta, sonra istisnadan sonra bir istisnayı istisna etmektedir. Daha sonra da kudret ve hikmetini bildirmektedir. Bunların hepsi iki satırda anlatılmaktadır. Böylesine geniş ifadeyi hiç kimse iki satıra sığdıramaz. Bu kadar geniş ifadenin anlatılabilmesi için ciltlerle eserin yazılması gerekir”<sup>52</sup> sözleriyle acziyetini ifade etmektedir. Bu ifadeler,

<sup>52</sup> Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdülhal b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006, c. 7, ss. 245-246; İbn Atıyye, Kâdî Ebu Muhammed Abdülhak b. Galip, *el-Muarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut 2001, c. 2, s.145; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, c. 1, ss. 15-16.

Kur'ân'ın sözlerinin dizilişleri bakımından aynı dili kullanan en yüksek edip ve âlimlerin bile onun bir benzerini meydana getiremedeki acziyetlerinin itirafıdır.

Kur'ân'ın nüzûl sürecine nazım yönünden bakıldığında bir tedricilik var mı, yok mu? Yukarıda örnek olarak verilen Mekke ve Medine döneminde nazil olan ayetler arasında; yavaş yavaş kelime sayılarının artması, ayet-i kerimelerin uzaması ve bunun yanında yer verilen konuların değişmesi gibi bir durum ve gelişim söz konusu mu, değil mi? Bu konuya da açıklık getirmek gerekir. Ancak ayet veya surelerin Mekke veya Medine'de nazil olmasıyla ilgili farklı görüşler vardır. Hicretten sonra Mekke'de nazil olmasına rağmen Medine'de nazil olan surelere dâhil edilen ayetler de söz konusudur. Dolayısıyla bazen surelerin iç içe olması nedeniyle bu sorulara hemen cevap bulabilmek öyle kolay değildir.<sup>53</sup> Tefsir ve Kur'ân tarihi kitaplarında ayet ve surelerin nüzûl sırasıyla ilgili bilgilere yer verilmektedir. Ancak bunlar arasında bir tedahül söz konusudur.

18  
OMÜİFD

Belki söz konusu eserlerin müelliflerinin tenkit ve delillendirme konusundaki cesaretlerinin az olması buna gerekçe olabilir. Fakat bu mazeret beyanı, gerçeği ortadan kaldıramaz. Bunun yanında oryantalistlerin Kur'ân'ın nüzûlüyle ilgili yaptıkları çalışmalara baktığımızda, belki onların istidlal konusunda biraz daha cesur davrandıkları söylenebilir. Fakat bu defa da onların, bireysel ve yanlı düşüncelerinden kurtulamamaları bakımından başka bir sıkıntıyla karşı karşıya gelinmektedir. Acaba konuyu Kur'ân'a götürerek, nüzûl süreci ve bilinen tarihi olaylar göz önüne alınarak bir tespit yapma imkânı bulunabilir mi? Bu sorulara cevap aramak gerekir. Şimdi Kur'ân'ın nazım yönünden gelişim sürecine ışık tutması bakımından bazı surelerini örnek olarak sunmak isabetli olacaktır.

Hicri 1. ve 2. yıllarda nazil olan Hümeze suresi kelime sayısı itibariyle 33, ayet sayısı bakımından 9 ayettir. Hicri 4. ve 5. yıllarda nazil olan

<sup>53</sup> Sabır Hasan Muhammed Ebu Süleyman, *Mevidü'z-zam'ân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Bombay 1974, s. 18.

Taha suresi kelime sayısı 1342, ayet sayısı 142'dir.<sup>54</sup> Hicretin sonlarına doğru nazil olan Maide suresinde kelime sayısı 2636, ayet sayısı ise 125'tir.<sup>55</sup> Nazil olan ayetlerin kelime sayılarını, örnek olarak verdiğimiz sureler göz önüne alınarak mukayese edildiğinde karşımıza 33, 1342 ve 2636 rakamları çıkmaktadır. Ayetlerde yer alan kelime sayısı itibariyle de bu üç sure farklılık arz eder. Daha önce nazil olan Hümeze suresi 3, 4, ve 5 kelimelik uzunluktaki ayetlerden oluşur. Bu üç sureye göre ortalarda nazil olan Taha suresi 2 kelimelik uzunluktan 27 kelimeye kadar 22 farklı ayet uzunluğuna sahiptir. Peygamberliğin sonlarına doğru nazil olan Maide suresi ise 7 kelimededen başlayıp 64 kelimelik uzunluğa kadar 39 farklı ayetten müteşekkildir.<sup>56</sup> Verilen rakamlardan da görüleceği üzere yıllara göre nazil olan surelerin kelime sayılarında da bir artış gözlenmektedir.

Bir fikir vermesi bakımından konuyu yıllara vurarak karşılaştırdığımızda, Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğin ilk yılında nazil olan surelerin kelime sayısı 388'dir. İkinci yıl 1672, üçüncü yıl ise 5340 sayısına ulaşmaktadır. Hicretten sonrasına göz atacak olursak, ilk yıl 42039, ikinci yıl 45707 ve son yıl nazil olan surelerin kelime sayısı 75051 olarak ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Burada şunu arz etmek gerekir. Cenab-ı Hakk için, indirildiği ayet ve surelerin tedrici olarak yıllar geçtikçe kelimelerinin sayısını da artırması gerekir diyemeyiz. Allah'ın bu şekilde kendisini bir sınırlandırması da söz konusu değildir. Ancak sünnetullahın bu şekilde tahakkuk ettiği söylenebilir. İnsanların ihtiyaçları, eğitim ve gelişim süreci arttıkça ayet-i kerimelerdeki kelime sayılarının da arttığı gözlenmektedir. Allah, parça parça veya azar azar indirdiği ayetlerin sayısını gittikçe arttırmak suretiyle erdemli, şahsiyetli ve model bir toplum inşa etmeyi hedeflemekte olduğu söylenebilir. Tabî olarak böyle bir dönüşümün bir anda sağlanması mümkün değildir. Fıtratın gereği olarak, böyle bir deği-

<sup>54</sup> Mekke'de nazil olan sureler, kısa ayetlerden oluştuğu için ayet sayılarının fazla olması tabiidir.

<sup>55</sup> Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, Ankara 1998, s. 30.

<sup>56</sup> *Ae*, s. 46.

<sup>57</sup> *Ae*, s. 129 vd.

şim ve dönüşüm uzun süreci ve azdan çoğa, basitten mürekkebe doğru bir seyri gerektirir. Her halde ayetlerle ortaya konulan bu süreç, zikredilen oluşumun en bariz delilidir.

### 3. Kur'ân'ın Muhteva Yönünden Gelişimi

İşlenen konuların çokluğu açısından hiçbir kitap, Kur'ân kadar farklı hususlara yer vermemiştir. Tarih, edebiyat, felsefe ya da herhangi bir konuda kaleme alınan bir kitaba bakıldığında, kendi alanıyla ilgili konulara yer verildiği görülecektir. Ancak Kur'ân'a bakıldığında farklı ilimlere ait birçok bilgiye rastlamak mümkündür. O, bu konulardan bazısına dolaylı olarak yer vermekte, bazısına da işaret etmektedir. Bu kitap; güzel bir belagat ve ikna edici delillerle gelmiş, ilim ve felsefe alanına girmiş, tıp, tabiat, arz ve semanın oluş kanunlarından bahsetmiştir. Şüphesiz Kur'ân, ilim adamlarını, filozofları ve fakihleri aciz bırakan birçok konuya yer vermiştir. Bunun yanında, insanların başlarından geçen olaylara, Kur'ân'ın yarısına yakınını oluşturduğu ifade edilen kıssalara yer vermektedir. Ayrıca Kur'ân'a bakıldığında huşuyla itaati, savaşla barışı birlikte görmek mümkündür. Çok yönlü bir üslubu ve anlatımı vardır. Mesela Enfal suresinde savaşla ilgili bir ayette: *“Ey iman edenler, bir toplulukla karşılaştığınız zaman sebat edin ve Allah'ı çok anın ki, başarıya erişesiniz”*<sup>58</sup> ifadeleriyle vuruşmak üzere karşı karşıya gelen topluluktan bahsedilirken birden sebatan ve Allah'ı çok anmaktan ve dolayısıyla kurtuluşa ermekten bahsederek olaya manevi bir boyut katılmaktadır.

Yukarıda Kur'ân'ı Kerim'in değişik ilimlere yer verdiğiinden bahsetmiştik. Zihinlere Kur'ân'ın tarih, edebiyat, felsefe ve bunun gibi her ilimden bahsetmektedir gibi bir soru gelebilir. Bilinmelidir ki, Kur'ân'ın ne böyle bir zorunluluğu ne de böyle bir hedefi vardır. Ancak çok değişik meselelere değindiğini söylemek mümkündür. Yanı Kur'ân bir tarih, edebiyat veya felsefe kitabı değil ama tarihçiler ondan istifade ederler; edebiyatçılar, düşünürler, dilliler ondan faydalanırlar. Müzikle ilgilenenler bile ondan yararlanırlar. Kur'ân'ı Kerim elbette indirildiği yörenin

<sup>58</sup> Enfal, 8/45.

kullandığı kavramlardan, bölgede mevcut bilgi birikimi, kültür yapısı ve geleneklerden istifade etmektedir.

Bütün evrensel fikirler ve düşüncelerin hayat bulabilmesi, varlığını ortaya koyabilmesi için zorunlu olarak belli yöredeki insanlar tarafından benimsenmesi ve hayat bulması gerekir. Ancak bu sayede örnek, ideal toplum modeli oluşturulabilir. Dolayısıyla Kur'ân'ın da Arap yarımadasında Hazreti Peygamber (sav) ve çevresindeki insanların kullandığı, bildiği kavramları, gelenek ve görenekleri hayata geçirmesi kadar tabii bir şey olamaz. Ancak bir farkla ki, Kur'ân var olan ve bilinen bu kavramlara, kültüre ve geleneklere kendi rengini vermiştir. Salât, hac, zekât ve bunlar gibi Arap toplumunca bilinen kelimelerin içeriği, Kur'ân nazil olmaya başladıkça değiştirilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân, insanların belleklerini şekillendiren ve hafızalarını belirleyen kavramların içini yeniden oluşturmuş, bunun sonucunda insanın, belirlenen yeni kavram ve değerler üzerinden yeniden inşasını gerçekleştirmiştir.

Kur'ân'ı Kerîm'in muhatabı sadece çağdaşı olan Araplar da değildir. *"Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik fakat insanların çoğu bilmezler"*<sup>59</sup> ayetiyle Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderilen bir elçi olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Bunun yanında Kur'ân'ın konusu sadece insan da değildir. Bitkiler, hayvanlar, dağ, taş, kâinat, bütünüyle gökler ve yer Kur'ân'ın kapsam alanına girer. Kur'ân onlardan bahseder. Getirilen deliller ve kullanılan deyimler birbiriyle o kadar ahenkli ve anlaşılır olarak serdedilir ki, en sade vatandaştan en üst seviyede felsefi birikime sahip olan kimse de ondan istifade eder. Dolayısıyla çeşitliliği itibariyle Kur'ân, başka hiçbir kitaba nasip olmayan bir özelliğe sahiptir. Bu kadar çeşitlilik ve farklılığa rağmen Kur'ân'da yer alan ayet ve sureler arasında bir karmaşa, karışıklık, düzensizlik ve yönlemsizlik yoktur. Bir defada oturulup yazılan üç beş satırlık bir yazıyı bile düzeltmek için onca gayret gösterildiği bilinen bir gerçektir. Yirmi üç yıllık bir sürede nazil olan bir kelim, değişik zamanlarda, değişik olaylar

<sup>59</sup> Sebe, 34/28.

üzerine indirilmiş olmasına rağmen onda bir çelişki olmaması bir beşerin ortaya koymakta aciz kalacağı bir eser olduğunun kanıtlarından biridir.<sup>60</sup>

Kur'ân'ın bu kadar çeşitli konulara yer vermesi ve içerik yönü itibarıyla de aynı ayette birden fazla konuya değinmesi göz önüne alındığında ayet ve surelerinin birbiriyle irtibatı konusunu tespitinde bazı zorlukların olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu durumda Kur'ân'ın nüzûl süreciyle ilgili bazı değişmez bilgilerin olması gerekir. Mesela vahyin 610 yılında başlaması, hicretin 622 yılında vuku bulması ve Hz. Peygamber'in 632 yılında vefat etmesi bunlardan sayılabilir. Hz. Ömer'in Müslüman oluşu hicri 4. yıla denk gelmektedir. Hz. Ömer'in kız kardeşinin evinde Taha suresinin okunduğuna şahit olması göz önüne alındığında bu surenin h. 4. yıldan önce nazil olduğu sonucu çıkarılabilir. Bunun yanında Sad suresinin, Hz. Ömer'in Müslüman oluşundan hemen sonra nazil olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla bu sure de h. 4. yılda nazil olan surelerden biridir. Mesela Meryem suresini 2. Habeşistan hicretinde Cafer b. Tayyar'ın, Habeş Kralı Necaşi'ye okuduğu yine bilinen bir husustur. Hicri 5. yılda gerçekleşen bu olay, surenin nüzûl tarihi için de bir kayıt olma özelliğine sahiptir. Rum suresi, Sasaniler'in 615–616 yıllarında Bizanslılara karşı kazandıkları son zaferi ifade etmektedir. Bu durumda surenin hicri 6. veya 7. yıllarda nazil olduğu söylenebilir. Hicri 5. yılda vuku bulan Ahzab savaşı, surenin bu tarihlerde nazil olduğuna; hicri 6. yılda Hudeybiye dönüşü nazil olan Fetih suresi de aynı şekilde bu tarihte nazil olduğuna işaret etmektedir. Bunları çoğaltmak mümkündür.<sup>61</sup>

Burada şu hususu da ifade etmek gerekir. Muhteva itibarıyla bakıldığında Kur'ân'ı Kerîm'in aşağı yukarı % 97'si kıyamet ve ahirete yönelik ayetler; geçmiş peygamberlerin risaleti ve bu peygamberlerin ümmetlerinin başlarına gelen olaylar; Hz. Peygamber'in risaletine yer veren ayetlerin yanında çağdaşı olan Müslüman-münafık-kâfir ve ehl-i kitapla ilişkileri; cihat, terbiye ve ahkâmla ilgili ayet-i kerimeler oluşturmaktadır. Bu-

<sup>60</sup> Abdullah Şehate, Kur'ân'ın bu özelliğinin tahaddî olduğuna yer vermektedir. Abdullah Şehâte, *Ulûmü't-tefsîr*, Kahire 2001, ss. 74-75.

<sup>61</sup> Başka örnekler için bakınız: Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, ss. 136-137.

nun yanında insanın yaratılışı, cin, şeytan veya Hz. Peygamber'in ailesi ve eşlerine ilişkin sınırlı sayıdaki ayetler de bulunmaktadır.<sup>62</sup>

Kur'ân'ın içerik itibarıyla nüzûl sürecinin değişkenlik arz ettiğini ifade etmeye çalıştık. Bu açıklamalar ışığında bakıldığında Kur'ân'ın, konularının çeşitliliği açısından olduğu gibi keyfiyet açısından da bir gelişmenin olduğu söylenebilir. Aynı konu özellikle yasak içeren bir hükümse, bunun geniş zamana yayılarak teşri kılındığı gözlemlenmektedir. Bunu Kur'ân kendisi de ifade etmektedir. “(Bu sana indirilen), *hikmet sahibi* (ve) *her şeyden haberdar olan* (Allah) *tarafından ayetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır*”<sup>63</sup> Kur'ân'ın, “*ayetleri açıklanmış*”<sup>64</sup> bir kitap olabilmesi, sonra gelen ayetlerin öncekilerini açıklayabilmesi için bir nüzûl sürecinin olması gerekir. Bu süreçte sonra inen ayetler öncekileri açıklayacak, bunun yanında insanlar da yaptıkları hataları görecekler de yavaş yavaş onlardan vazgeçmeleri sağlanmış olacaktır. Ayrıca ahlaki güzellikler de zamana yayılarak benimsenme fırsatı bulacaktır. Özellikle insanların kötü alışkanlıklarını terk etmeleri öyle kolay bir şey değildir. Bu durumu Hz. Aişe validemiz; “*İlk inen ayetlerde 'İçki içmeyin' emri olsaydı, insanlar, 'asla içkiyi bırakmayız' derlerdi*”<sup>65</sup> şeklinde çok veciz bir şekilde ifade etmiştir. Aynı şekilde zina ve kumar gibi kötü alışkanlıkların da, belli bir süreçte yasaklanması bunun delilidir.<sup>66</sup>

#### 4. Kur'ân'ın Tertibi

Yirmi iki yılı aşkın bir sürede inişi tamamlanan Kur'ân'ı Kerîm, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir döneminde bir araya getirilmiştir. Sonra Hz. Osman döneminde yeniden bir araya getirilerek çoğaltılmış ve İslam coğrafyasının değişik şehirlerine gönderilmiştir. Burada ifade edilmek istenen husus, Hz. Ebu Bekir dönemindeki cem' veya Hz. Osman dönemindeki istinsah ve teksir hadisesinin mahiyeti değil, bir

<sup>62</sup> Ae, s. 163.

<sup>63</sup> Hud, 11/1.

<sup>64</sup> Fussilet, 41/3.

<sup>65</sup> es-Suyûtî, *age*, c. 1, ss. 132-133; Muhammed Safa, *age*, c. 2, s. 54.

<sup>66</sup> Subhî Salih, *age*, s. 56.

araya getirilen Mushaf'taki ayet ve surelerin tertibi olacaktır. Her iki olayda da, Kur'ân'ın bir araya getirilmesinde surelerin nüzûlü değil, farklı bir usul uygulanmıştır. Kur'ân'ın tertibinin tevkîfi olduğunu yani biz-zat Hz. Peygamber tarafından yapıldığını söyleyen olduğu gibi, sahabe-nin içtihatlarıyla ya da kısmen Hz. Peygamber tarafından kısmen de sa-habenin içtihadıyla olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>67</sup> Sonuç itibariyle bizim konumuzu ilgilendiren husus, surelerin tertibinin nüzûl sırasına göre olmadığıdır.

Nüzûl sırasına göre bir Mushaf örneğinin olduğuna dair de görüşler söz konusudur. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vefatından sonra evine kapanarak Kur'ân'ı Kerîm'i nüzûl sırasına göre cem ve tertip ettiğine dair bir rivayet bulunmaktadır.<sup>68</sup> Böyle bir eserin olup olmadığı tetkik edildiğinde, "Hz. Ali tarafından yapılan tertip şu şekildedir" kaydına yer verildiği, ardından sure tertibine yer verilen bir bilgiye veya sure tertibiyle ilgili bir listeye yer verilmediği görülmektedir.<sup>69</sup>

24

OMÜİFD

Nazil olan ayetlerin hangi surenin, hangi ayetinden önce veya sonrasına konulacağı ile ilgili birçok hadis rivayet edilmiştir. Bu yönüyle bakıldığında ayetlerin tertibinin tevkîfi olduğu konusunda bir icma vardır denilebilir.<sup>70</sup>

## 5. Kur'ân'ın Nüzûl Sürecinin Tefsir İlmindeki Yeri

Kur'ân'ı Kerîm'in nüzûlü yirmi iki yılı aşkın bir sürede gerçekleşmiştir. Uzun yıllar, mevsimler, aylar, gece ve gündüzleri kapsayan bir süreçten bahsetmekteyiz. Bu ayet ve surelerin büyük çoğunluğu Mekke'de, bir kısmı Medine'de nazil olmuştur. Bir insana değişik zaman ve mekânlarda nazil olan, altı bini aşkın ayet ve yüz on dört sureden oluşan Mushaf, beşerin sağlık ve hastalık gibi fitrî özellikleri de göz önüne alındığında, bu kadar geniş bir metni muhafaza, yaratılış özelliklerinin fevkinde kapa-

<sup>67</sup> Muhammed b. Lütfî es-Sabbağ, *Lemhât fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1990, s. 76.

<sup>68</sup> es-Suyûtî, *age*, c. 1, s. 195.

<sup>69</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 41.

<sup>70</sup> es-Suyûtî, *age*, c. 1, s. 173; İbn Akîle, *age*, c. 2, ss. 6-9.



site gerektirmektedir. Daha doğru bir ifadeyle beşerin kaldıramayacağı bir yükür.

Hız. Peygamber, nazil olmaya başladığı andan itibaren, indirilen ayetleri unuttur veya eksiltirim endişesiyle sürekli tekrar ettiği, bu konuda endişe etmemesi gerektiği,<sup>71</sup> unutturmayacak<sup>72</sup> ve onu koruyacak olanın Allah olduğu<sup>73</sup> Kur'ân'ın beyanıdır. İnen ayetler yalnızca Hız. Peygamber tarafından değil, O'nun talimiyle erkek ve kadınlardan oluşan sahabeye de ezberlettiriliyordu. Kur'ân'ın muhafazası konusunda sadece ezber/hafıza ile yetinilmediği, bunun yanında vahiy kâtipleri diye isimlendirilen kimselere yazdırılarak kayıt altına alındığı da bilinen bir gerçektir. İnen ayet/ayetler veya surenin nereye konulacağı Hız. Peygamber'in; "Bu ayet/ayetler veya sureyi, şu ayet veya surenin öncesine/sonrasına koyun"<sup>74</sup> işaretiyle tespit ediliyordu.

İnen ayetlerin nazım/kalıp yönüyle tespitinin yanında olaylara ışık tutması ve çözüm yolları göstermesi bakımından kayıt altına alınması da oldukça önemlidir. Değişik sebepler ve farklı olaylar üzerine nazil olan ayetler tabii olarak ayrı hükümler ihtiva ederler. Sebeplerle hükümler arasındaki münasebeti görmek ve bu hususları kayıt altına almak için sahabenin bazıları, özellikle Hız. Peygamber'in etrafında bulunmaya gayret etmekte yarışlıyordu. Sahabenin meşhur müfessirlerinden Abdullah b. Mes'ûd'un, "Allah'a yemin ederim ki, kitapta nazil olan ayetlerin kim için ve nerede nazil olduklarını en iyi ben bilirim."<sup>75</sup> ifadeleri, bu hususa açıklık getirmesi bakımından anlamlıdır. Sahabe dönemi ve sonrası ilk yıllarda tefsir ilmi, nüzûl sebeplerini bilmekle özdeş olarak kabul ediliyordu. Hadis kitaplarındaki tefsir bölümlerinin hemen hemen tamamının bu konuya tahsis edilmiş olması bunun açık delillerindendir. Tabii müfes-

<sup>71</sup> Kıyame, 75/16-19; Taha, 20/114.

<sup>72</sup> A'la, 87/6.

<sup>73</sup> Hicr, 15/9.

<sup>74</sup> ez-Zürkânî, *age*, c. 1, s. 53; Adnan Muhammed Zarzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1981, s. 72.

<sup>75</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, Beyrut ts., c. 2, s. 342; es-Suyutî, *age*, c. 1, s. 36; Halid Abdurrahman el-'Ak, *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'idüh*, Beyrut 1986, s. 105.

sirlerinden Muhammed b. Sîrin (ö. 110/728) bir ayet hakkında Ubeyde es-Selmanî'ye (ö. 72/691) bir soru sorduğumda bana, "Allah'tan sakın, Kur'ân'ın ne için nazil olduğunu bilenler gitti."<sup>76</sup> ifadeleri bu konunun tabiin dönemindeki önemine işaret etmektedir. Konumuz elbette ki sebep-i nüzûl değil, Kur'ân'ın nüzûl sürecidir. Ancak ayetlerin hangi sebep ve hadiseler üzerine nazil olduğunu bilmek aynı zamanda Kur'ân'ın nüzûl sürecini bilmeyi de içermektedir. O nedenle sebep-i nüzûlü bilmenin önemi, Kur'ân'ın nüzûl sürecini bilmekle paralellik arz etmektedir.

Kur'ân'ın nüzûl süreciyle bağlantısı olan bir diğer konu, surelerin Mekkî-Medenî oluşlarıyla ilgili meseledir. Mekkî-Medenî ile nüzûl sebepleri arasında da sıkı bir irtibat söz konusudur.<sup>77</sup> Bizi daha çok ilgilendiren, Kur'ân'ın nüzûlünü belirlemek için, bir ayet veya surenin Mekke'de veya Medine'de nazil olmasıdır. Bu durumun tespiti, nüzûl sürecine destek olması bakımından önemlidir. Bunun yanında Mekkî surelerde Medenî olan ayetler veya Medenî surelerde Mekkî olan ayetlerin tespiti ve her surenin hangi sureden sonra nazil olduğu gibi bilgiler, nüzûl sürecine ışık tutacaktır.<sup>78</sup> Dolayısıyla bu konunun açıklığa kavuşması, Kur'ân'ın nüzûl süreci bakımından önemlidir.

Kur'ân'ı Kerîm'in tefsirinde ve ondan özellikle ameli hükümler çıkarmada bilinmesi gereken esaslardan biri de nesh meselesidir. Burada neshin varlığı, keyfiyeti veya caiz olup olmamasını tartışmayacağız. Bu mesele bizim konumuzun dışındadır. Neshin kısmen veya tam manasıyla kabul edilmesi durumunda, bir ayetin diğer bir ayetle neshi, nüzûl sure-

<sup>76</sup> es-Suyutî, *age*, c. 1, s. 92.

<sup>77</sup> Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kahire 1999, c. 1, s. 102.

<sup>78</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fi uyûni ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Hasan Ziyâüddîn İtr, Beyrut 1987, s. 91; Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, Beyrut ts., s. 112; el-İbrahim, *age*, s. 39; Ekrem Demir, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, ss. 155-156; Belek Japarakunov, *Muhammed İzzet Derveze'nin "Asru'n-Nebi ve Siretü'r-Resul" Adlı Eserlerinin Tefsir Yönü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, ss. 19-25.

cini bilmeyi gerekli kılmaktadır. Önce veya sonra inen ayeti bilmeden bir ayetin diğeri ayeti nesh edebileceğini söylemek mümkün değildir. Neshi kısmen veya tamamen kabul etmek dolaylı olarak ayetlerin nüzûl sürecini bilmeyi de zorunlu kılmaktadır.

Kur'ân'ın nüzûl süreci, sebab-i nüzûl, mekkî-medenî veya nasih-mensuh gibi meseleler; Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştırmak, hakiki manayı veya kastedilen manayı anlamada kolaylık sağlamak için kullanılan yollardandır. Bu ve benzeri usuller bidayetten günümüze Kur'ân'a yönelen, ondan istifade etmeye çalışan veya anlaşılması ve çağına ışık tutmasını temin etmek isteyen müfessirlerin tercih ettiği yöntemlerdendir.

Kur'ân'ı Kerîm'in tertibinde nüzûl sıralaması esas alınmamıştır. Müslümanların ellerindeki mevcut Mushaf, Hz. Peygamber'in yazdırdığı, Hz. Ebu Bekir'in cem' ettirdiği ve Hz. Osman'ın da istinsah ettirip muhtelif İslam beldelerine gönderdiği Fatihâ'dan Nâs'a kadar günümüzdeki şekliyle ulaşmıştır. Bu uygulama, İslam coğrafyasında genel kabul görmüş, aksi genele veya icmaya muhalefet şeklinde düşünölmüştür. İlk dönemlerden itibaren Kur'ân'ı tefsir etmeye yönelen müfessirler, hangi yönden tefsir ederlerse etsinler onun bu tertibine riayet etmişlerdir.

Kur'ân'ın tefsirinden maksat, Allah'ın ne söylemek istediğini ortaya koymak olduğuna göre; bu genel kabul göz önüne alınarak mevcut tertibe göre tefsir etmenin yanında, nüzûl tertibine riayet edilerek yapılacak bir tefsir, daha faydalı olabilir mi düşüncesi gündeme gelmiştir. Böyle bir düşünceye ulaşmak, aslında konunun başlığında vermeye çalıştığımız nüzûl sebebi, mekkî-medenî veya nasih-mensuh konularının aydınlatılması göz önüne alındığında zorunluluk arz etmektedir. Bu durumda mevcut tertibe riayet edilerek de olsa, tefsir geleneği içinde bu konuların işlenmesinde, ister istemez nüzûl sırasını bilmek gerekir. Ancak geleneksel anlayış, mevcut tertibe riayet etmeye kutsiyet atfetmek veya ona hâlel getirmemek düşünceleriyle nüzûl süreci göz önüne alınarak bir tefsir yazmaktan uzak durmuştur.

Tefsir tarihi itibariyle, nüzûl tertibine göre Kur'ân'ı tefsir etme düşüncesi, on dokuzuncu yüz yılın ikinci yarısında bazı müsteşrikler tarafından gündeme getirilmiştir. "Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in zihninin bir ürünü olduğunu kabul eden müsteşrikler, onu kronolojik olarak okuyarak Hz. Muhammed'i ve onun zihin dünyasını anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır."<sup>79</sup> Bu doğrultuda Kur'ân'ın nüzûl süreciyle ilgilenen ilk batılı araştırmacı Sır William Muir (ö. 1905) adlı müsteşriktir. Nüzûl tertibi üzerine "The Coran its Composition and Teachings" adlı bir çalışması olduğu gibi Hz. Peygamber'in hayatını esas aldığı "The Life Mahomet" adlı eseriyle de Kur'ân'ın nüzûl sürecini altı evreye ayırarak beş döneminin Mekke'de, bir döneminin de Medine'de gerçekleştiğine yer vermiştir.<sup>80</sup>

Bu alanda nesilden nesile günümüzde de devam ettiği ifade edilen çalışmalar Alman araştırmacılara aittir. Gustav Weil (ö. 1889) ile başlayan Hz. Peygamber'in hayatının üçünü Mekke ve birini de Medine olarak dörde ayırdığı Kur'ân'ın nüzûl sürecine yönelik çalışmasını Regis Blachere (ö. 1973) "verimli ve yararlı" bir çalışma olduğu şeklinde övmektedir.<sup>81</sup>

Kur'ân'ın nüzûl tertibiyle ilgili çalışmaları ile öne çıkan bir diğer Alman müsteşrik Theodor Nöldeke'dir (ö. 1930). Kendi dönemi ve sonraki dönemlerde Kur'ân tarihi konusunda ana kaynaklardan bir olarak kabul edilen "Geschichte des Qorans" adlı eserinde surelerden 90 sureyi Mekkî, 20 sureyi Medenî olarak kabul etmektedir.<sup>82</sup> Bu alanda çalışmalarıyla öne çıkan bir diğer Alman şarkiyatçı Hubert Grimme (ö. 1942) adlı müsteşriktir.<sup>83</sup>

Kur'ân'ın nüzûl süreci veya surelerin tertibi ya da kronolojik sıralama ile ilgili batılı bütün araştırmacıların eserleri ve görüşleri bizim çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Burada söylemek istediğimiz bu alanda on

<sup>79</sup> W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, Ankara 1998, ss. 196-197; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu, Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Ankara 2009, s. 17.

<sup>80</sup> Watt, *age*, s. 133; Subhî Salih, *age*, s. 176.

<sup>81</sup> Watt, *age*, s. 196; Okumuş, *age*, s. 18.

<sup>82</sup> Nöldeke, *age*, s. XI.

<sup>83</sup> Watt, *age*, s. 133, 136.

dokuzuncu yüz yıl ile yirminci yüzyılda ve halen bu çalışmaların devam ettiğinin bilinmesi gerektirir. Bu alanda isimlerine yer verdiğimiz araştırmacılara ilaveten Hartwig Hirschfeld (ö. 1934), Richard Bell (ö. 1952) ve Regis Blachere adlı müsteşrikleri verebiliriz.<sup>84</sup>

Batıdaki bu çalışmalar ilk meyvelerini İngiliz sömürgesi olan Hindistan'da vermeye başlamıştır. Mirza Ebu'l-Fazl (ö. 1956), Sait Yakup Hasan (ö. 1940), Muhammed Ecmel Han (ö. 1969) ve Haşim Emir Ali (ö. 1987) adlı araştırmacılar Kur'ân'ın nüzûl süreci ile alakalı Urduca ve İngilizce eserler vermişlerdir.<sup>85</sup>

Kur'ân'ın nüzûl tertibi ve bu çerçevede geliştirilen tefsir çalışmalarında geçmişten beri devam eden Mushaf tertibinin veya konuları göz önüne alınarak yapılacak bir çalışmanın ya da nüzûl sürecinin esas alınması konularındaki tartışmaların İslam coğrafyasındaki ikinci durağı Mısır olmuştur. Geçmişten beri devam eden Mushaf tertibine muhalefet ederek yapılacak olan bir tefsirin Kur'ân'ın kutsiyetine halel getireceği dolayısıyla nüzûl süreci esas alınarak yapılacak olan bir çalışmanın belli faydalarının yanında bazı sakıncaları olacağı şeklinde tartışmalar Mısır'da da yaşanmış ve konu çerçevesinde farklı görüşler cereyan etmiştir.

Mısır'da 1950 yıllarında Yusuf Raşid isimli bir müellif, Kur'ân'ı Allah'ın indirdiği üzere tertip edin manasına gelen bir makale kaleme almıştır. Bu makalesinde yazar Müslümanlardan Kur'ân'ın surelerini nüzûl sırasını esas alarak düzenlemeye davet etmiştir. İslam toplumunda yankı uyandıran bu çağrı karşısında Ezher Üniversitesi'nin Rektörü, dönemin meşhur âlimlerinden Muhammed Abdullah Draz'dan (ö. 1958) konu hakkında bir rapor hazırlamasını talep etmiştir. Türkçeye de çevrilen bu makalede M. Abdullah Draz, Yusuf Raşid'in görüşlerini inceleyerek

<sup>84</sup> Watt, *age*, ss. 133-134; Okumuş, *age*, ss. 19-20.

<sup>85</sup> Okumuş, *age*, ss. 20-21.

Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre sıralanması önerisine ciddi eleştiriler getirerek bu talebi reddetmiştir.<sup>86</sup>

Kur'ân'ı Kerîm'in Mushaf tertibine saygı duymakla birlikte farklı bir tefsir yöntemiyle yorumlanması konusundaki değerlendirmeleriyle tanınan bir başka Mısırlı âlim Emin el-Hûlî'dir (ö. 1966). Müellif, mevcut tertibin Müslümanlar nezdinde bazı ilahi hikmet ve gayelerinin bulunduğu ancak Kur'ân'ı bu tertibe riayet ederek tefsir etmenin onun mana ve maksatlarının tam anlaşılması hususunda isabetli olmayacağı kanaatinde. el-Hûlî, bu görüşlerine gerekçe olarak, Mushaf tertibinde konu birliğinin olmaması ve ayetlerin nüzûl tertibine riayet edilmemesine işaret etmektedir. Bunun yanında Kur'ân'ın kendine mahsus özellikleri nedeniyle bir ayette birden fazla konun işlenebildiği, bazı konuların farklı surelerde tekrar edildiği, bu nedenle geleneksel tefsir anlayışında müfessirleri tekrara düşürdüğüne yer vermektedir. Ardından da kendisinin önerdiği tefsir yöntemini izah etmektedir. Ona göre Kur'ân tefsirinde ideal yöntem, onun konularına göre tasnif edilmesi, bir konu ile ilgili bir araya getirilen ayetlerin nüzûl sırasına göre tertip edilmesi ve edebi bir yöntemle açıklanmasıdır.<sup>87</sup>

Kur'ân'ı Kerîm'i tefsir etme usulü olarak baştan itibaren devam eden mevcut tertibe riayet ederek yapılan tefsirlerden farklı yöntemlerle yapılması ile ilgili arayışlar çerçevesinde on dokuzuncu yılda bir kısım müsteşrikin başlattığı nüzûl sırasına göre tefsir etme gayreti Hindistan, Mısır derken Suriye'de karar kılmıştır. Filistin asıllı Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984) "et-Tefsîru'l-hadîs" adlı eseriyle İslam coğrafyasında ilk defa Kur'ân'ı Kerîm'i nüzûl sırasına göre baştan sona tefsir etmiştir. Tefsirinin mukaddimesinde de ifade ettiği üzere Derveze, 1941-1945 yıllarında elli aylık bir süre Türkiye'de geçen sürgün hayatının kendisi için

<sup>86</sup> Muhammed Abdullah Draz, "Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına göre Tertip Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri", *AÜİF Dergisi*, çev.: Ahmet Nedim Serinsu, Ankara 1997, c. XXXVII, ss. 245-263.

<sup>87</sup> Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, İstanbul 1995, ss. 72-76.

büyük bir fırsat olduğunu ve tefsirinin müsveddelerini Türkiye’de yazdığını ifade etmektedir.<sup>88</sup>

Derveze tefsirini kendi ifadeleriyle Hz. Peygamber’in hayatı ile ilgili yazdığı; “Asru’n-Nebî, Sîretü’r-Resûl mine’l-Kur’ân ve ed-Düstûru’l-Kur’ân’i fî Şuûni’l-Hayat” adlı eserlerinden sonra kaleme almıştır. Dolayısıyla Kur’ân ile Hz. Peygamber’in hayatı arasında sıkı bir ilişki olduğunu, Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in hayatında meydana gelen gelişmelerin çeşitli aşamalarını tümüyle yansıttığını ifade eder.<sup>89</sup> Böyle bir tefsir yazmasına gerekçe olarak, gençleri göstermektedir. Kendileriyle dinlerinin kutsal kitabı arasındaki bağın kopmasına yol açan, onları üzüntü ve endişeye sevk eden geleneksel yöntemle başkaldırıp ondan yüz çeviren gençlerimizden birçoğunun hissettiği şiddetli ihtiyaca cevap vermek... tenzîlin hikmetini, genel olarak Kur’ân’ın prensiplerini ve ele aldığı konuları, yeni bir yöntemle geliştireceğimiz kapsamlı bir tefsir yazma düşüncesi bizde hâsıl oldu.<sup>90</sup> Ona göre Kur’ân’ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesi, onu anlamak ve ona hizmet etmek için en uygun yoldur. Bu sayede Kur’ân’ın iniş dönem ve merhaleleri daha açık ve net bir biçimde izlemek mümkün olacak, aynı şekilde nebevî sîrettteki sürecin izlenmesi sağlanmış olacaktır.<sup>91</sup>

Kur’ân’ı nüzûl sırasına göre baştan sona ilk tefsirini yapan Derveze, bu işi yapabilmek için geçmişten gelen mevcut Mushaf’ın kutsallığına zarar geleceği endişesinden dolayı konuyu sorgulamakta, yöneldiği usulün tefsirde en uygun yol olduğuna inanmakla birlikte döneminin âlimlerinden fetva isteme ihtiyacı hissetmektedir. Bu doğrultuda Suriye müftüsü Şeyh Ebu Yusr Abidin ile Halep şehri müftülerinden Şeyh Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1997) bu konuda müellife olumlu fetva verirler.

<sup>88</sup> Derveze, *Tefsir*, c. 1, s. 2.

<sup>89</sup> İsmail K. Poonawala, “Muhammed İzzet Derveze’nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur’an Hermönötiğine Bir Katkı”, çev.: Süleyman Gezer, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2002, c. 1, sayı: 2, s. 339.

<sup>90</sup> Derveze, *Tefsir*, c. 1, s. 1.

<sup>91</sup> *Ae*, c. 1, s. 4.

Özellikle Ebû Gudde'nin değerlendirmelerinin önemli olduğuna inanıyoruz. "Bu uygulama insanların Kur'ân'ı tilavet etmeleri için yapılmış bir iş olduğu takdirde sakınca söz konusu olabilir. Geçmişten günümüze birçok âlim, eserlerinde izlemiş oldukları tarzlarla, bu metodun uygunluğu hususuna yabancı değillerdir. Bu âlimlerin yapmış oldukları çalışmaları reddeden hiçbir kimseye rastlanılmamıştır.<sup>92</sup> Bunlara örnek olarak İbn Kuteybe'nin "Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân" adlı eseriyle Celalüddin el-Mahallî ile Celaleddin es-Süyutî'nin kaleme aldıkları "Tefsîru'l-celâleyn" adıyla bilinen tefsiri örnek vermektedir. Birinci eserde ayetlerin Mushaf tertibine göre verilmediği, ikinci eserin ise Mushaf tertibine göre değil, sondan başlanıp Kehf suresine kadar yapıldığı, sonra diğer müellif tarafından kalman yerden Kur'ân'ın baş tarafına doğru tefsirin tamamlandığını ifade etmektedir. Her ikisi de izlemiş oldukları yöntemle, baştan sona Kur'ân'ın tertibine göre tefsir etmeye riayet etmemişlerdir. Bu konu ile ilgili başka örnekler de veren müellif, eğer tenkit edilecekse bu eserlerin de aynı yönden eleştirilmesi görüşündedir.<sup>93</sup> Bu eserlerin hiç tenkit edilmemiş olması, gelenekte de Mushaf tertibine riayet edilmeden tefsirlerin yazıldığıнын delilidir.

32

OMÜİFD

Nüzûl sırasına göre Kur'ân'ı tefsir etme düşüncesinin etkileri ülkemizde de kendini göstermiş, Prof. Dr. M. Zeki Duman nüzûl sırasını esas alarak "Beyânü'l-Hak" isimli üç ciltlik bir eser kaleme almıştır. Tercih ettiği metodu müellif şu sözleriyle ifade etmektedir. "Biz 114 surenin dizilişinde, şu yaşamakta olduğumuz XXI. asrın başındaki inanan-inanmayan bütün insanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak, sahabenin tebliğın sonunda eriştiği düzeyli hayat tarzını esas alan Kur'ân tanzimini değil; nüzûlde onların başlangıçtaki eğitimsiz, öğretimsiz ve bilgisiz durumlarını göz önünde bulundurarak indirilen kronolojik sıralamayı esas aldık. İstedik ki, henüz Kur'ân'a aşına olmamış her okuyucu, Kur'ân'ın eğitim-öğretim sürecini başından itibaren derece derece özümseyin ve mümin kimlik ve kişiliğini kademe kademe inşa edip hakiki

<sup>92</sup> Ae, c. 1, s. 5.

<sup>93</sup> Ae, c. 1, s. 6.



iman sahibi olsun; İslam'ın hukukî, ahlâkî ve sosyal hükümlerini yadsımadan uygulamaya hazır hale gelsin".<sup>94</sup>

M. Zeki Duman tercih ettiği tefsir usulüyle, Mekkî surelerde Medenî veya Medenî surelerde Mekkî ayetlerin olduğu, nesih ve müteşabih gibi geçmişte kabul edilen bazı konuları reddetmektedir. "Kur'ân'ın tematik paragraflar ve pasaj bütünlüğü yöntemiyle okunması, Mekkî surelerde "Medenî", Medenî surelerde "Mekkî" ayetlerin yer aldığı görüşün isabetli olmadığı; harf ve kıraat farklılıklarının manayı etkilemediği, "Nesh"e delil gösterilen ayetlerdeki *ayet* ve *nesh*, *insa*, *imha*, *tebdil* gibi kavramların Kur'ân'daki ahkâm ayetlerini kapsamadığı, dolayısıyla Kelâmullah'ta metni veya hükmü *mensuh*/kaldırılmış ayetin yer almadığı... bir kısım ayetlerde geçen müteşabihlerin ayette kast edilen manaların anlaşılmasına mani değil, aksine daha açık ve net olarak kavranmalarına sebep olduğu gibi pek çok gerçeğe de ışık tutulmuştur.<sup>95</sup>

Kur'ân'ın nüzûl sürecine göre tefsir edenlerin genel özelliği, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in izini takip ederek yeniden keşfetmek ve geçmişte gerçekleştirilen saadet asrını yeniden yakalamak için model oluşturmaktır. Bu doğrultuda aynı gerekçelerle başka âlimlerin de tefsir yazdığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri de 2010 yılında vefat eden Fas kökenli filozof, Muhammed Abid el-Cabirî'dir. Müellif nüzûl tertibini takip eden diğer müfessirler gibi, "Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm: et-Tefsîru'l-vâdîh hasebe tertîbi'n-nüzûl" adlı eseriyle Hz. Peygamber'i Kur'ân, Kur'ân'ı da Hz. Peygamber yoluyla anlama ve yorumlamayı hedeflemektedir.

Kur'ân'ın nüzûl süreci ile ilgili geçmişten günümüze kısa bir giriş niteliğinde olan bu değerlendirmeye, ilk dönemlerden itibaren İslam coğrafyasında nüzûl sebeplerini ortaya koymak, surelerin Mekkî veya Medenî olduklarını belirlemek ya da nasih-mensuh meseleleri gibi konular çerçevesinde kronolojik bir tertibe ihtiyaç vardır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında batı dünyasında başlayan Hz. Peygamber'in izinde Kur'ân'ı

<sup>94</sup> M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*, Ankara 2006, c. 1, s. 16 (25 nolu dipnot).

<sup>95</sup> *Ae*, c. 1, ss. 18-19.

yeniden okuma ve anlama gayreti ile İslam ve Kur'ân hakkında söz söylemek sadece Müslümanlara mahsus bir durum olmaktan çıkmıştır. Gayri Müslimler de geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu konuda çaba gösterecek ve yeni eserler ortaya koyacaklardır. "Batı dünyası ile sıkı bir irtibat halinde olan Müslüman mütefekkirler ve araştırmacılar da kendi tarihsel mirasları kadar küresel dünyada ortaya konan yeni arayış ve yaklaşımların ortaya konmasında şu ya da bu oranda etkili olmaktadır."<sup>96</sup>

Nüzûl sürecini takip ederek Kur'ân'ı okumaya çalışmak sıralamaya çalıştığımız yönlerden değerlendirileceği gibi özellikle sosyal içerikli meselelerin ortaya konulmasında tercih sebebi olabilir. Bu konunun bir örnek üzerinden açıklanmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

## 6. Nüzûl Sürecinin Bir Örnekle Değerlendirilmesi

Muhteva itibariyle nüzûl sürecine örnek olması bakımından içki yasağıyla ilgili süreci tahlil etmek, konunun daha iyi anlaşılması bakımından isabetli olacaktır. Bazı kaynaklarda sarhoşluk veren şeylerle ilgili ayetler sıralanırken konuya Nisa suresi 43. ayetiyle başlanmaktadır. Ancak Mekte'de, vahyin 7. yılında nazil olan: "*Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümplerinden içki ve güzel rızık elde edersiniz. Şüphesiz bunda aklını kullanan bir toplum için (Allah'ın büyüklüğüne) işaret vardır*"<sup>97</sup> ayetiyle Allah, üzüm ve hurma meyvelerinden güzel bir rızık olarak istifade ettiğiniz gibi sarhoşluk veren içki olarak da faydalanmaktasınız diyerek dikkatleri bu nimetlerin üzerine çekmektedir. Burada sadece bu meyvelerden içki de yapıldığı hususuna yer verilmektedir. İçkinin yasaklığıyla ilgili en ufak bir ibare yoktur.

Hicretin 8. vahyin 20. yılında nazil olan: "*Ey inananlar, sarhoşken namaza yaklaşmayın ki, ne söylediğinizi bilirsiniz*"<sup>98</sup> ayetiyle Cenab-ı Hak, içkiyi yasak etmemesine rağmen sarhoşken namaza yaklaşılmasını söylemekle bir nevi namaz kılan kimselere içkiyi yasaklamaktadır. Çünkü

<sup>96</sup> Okumuş, *age*, s. 31.

<sup>97</sup> Nahl, 16/67.

<sup>98</sup> Nisa, 4/43.

sarhoş olan kimse bir vakitten diğer vakte ne söylediğini bilecek kadar kendine gelip gelemediğini kestiremez. Dolayısıyla kıldığı ibadetin kabul olmasını arzu eden bir Müslüman için sarhoşluk veren şeylerden uzak durması en doğru yoldur.

Hicretin 9. vahyin 21. yılında nazil olan: “*Sana şaraptan ve kumardan soruyorlar: de ki; o ikisinde büyük günah vardır*”<sup>99</sup> ayetiyle içkinin büyük günahlardan biri olduğuna yer verilmektedir. Ancak hala kesin yasaklandığına dair bir ifadeye yer verilmemektedir.

Hicretin 9. vahyin 21. yılında, yani yukarıda Bakara suresindeki ayetle aynı yıl nazil olan: “*Ey iman edenler, şarap, kumar...şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçın ki, kurtuluşa eresiniz. Şeytan, şarap ve kumar ile aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak istiyor. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?*”<sup>100</sup> sözleriyle Allah, içkiyi kesinlikle yasakladığını ifade etmektedir. Ancak buraya gelinceye kadar, üzüm ve hurmadan sarhoşluk veren içki olarak da faydalandığı, namazda ne söylediğini bilmesi için sarhoş olmaması gerektiği ve içkinin büyük günahlardan biri olduğu ifadeleriyle sarhoşluk veren şeyler zaman içinde Müslümanların gönüllerinde zaten yasaklanmıştı. Geriye sadece bunun tasdiki kalmıştı ki, o da Allah'ın, içkiyi şeytanın işi bir pislik olduğu ifadesiyle sona erdirilmektedir. Yukarıda Hz. Aişe validemizden verilen örnekte vurgulandığı gibi Allah, acele davranmamış, içkinin haramlığına giden süreçte vahyin 7. yılında yapmış olduğu işareti, vahyin 20. ve 21. yıllarında tekrarlamış ve nihayet gönüller hazır hale geldiğinde karar kılmıştır. Dolayısıyla içkinin yasaklanma sürecini, vahyin 7. yılından başlatırsak tam 15 yıl sonra haram kılındığı görülecektir. Bu süreç bize, yasaklamalarda acele davranılmaması gerektiğini göstermesinin yanında, insanoğlunun alışkanlıklarını öyle kolay kolay değiştiremeyeceğini göstermesi bakımından da önemli bir ipucu vermektedir. Bu demektir ki, insanın eğitimi ve gelişimi öyle kolay bir hadise değildir. Bunu en iyi bilen Allah, bu hususa riayet ederek hemen yasaklıyorum dememiş, uzun

<sup>99</sup> Bakara, 2/219.

<sup>100</sup> Maide, 5/90–91.

bir alıştırma sürecinin sonunda hazır hale geldiğinde yasaklama yolunu tercih etmiştir. Bu açıklamalardan, Kur'ân'ın nüzûl sürecinin, insanlığın inkişafı ve hatalarından kurtulması için gerekli olduğu sonucunu çıkar-mamız da mümkündür.

## 7- Sonuç

Günümüzde Kur'ân'ın nüzûl süreci ile ilgili gelinen noktaya bakıldığında şunları söyleyebiliriz. Müslümanların ellerindeki mevcut Mushaf'ın tertibi konusunda bütün müminlerin tam bir ittifakı söz konusudur. İslam coğrafyasında mevcut tertibe önemli bir itiraz yoktur. Ancak caiz olup olmaması ile ilgili sorunun tam olmasa da aşıldığı söylenebilir. Artık nüzûl tertibine göre bir tefsir yazmak isteyen kimsenin Derveze'nin yaptığı gibi dönemin âlimlerinden izin alarak bu işe yönelmesi gibi gayretler geride kalmıştır. Dolayısıyla on dokuzuncu yüz yılın ikinci yarısından itibaren başlayan Kur'ân'ın nüzûl sıralamasına göre tefsir etme gayreti, İslam dünyasında da karşılık görmüş ve bu yolda geçen süre içinde epey bir mesafe alınmış ve önemli bir birikim oluşmuştur.

Bu metotla Kur'ân'ın tefsir edilmesinde, bazı konuların hala netlik kazanmadığını söyleyebiliriz. Bunlardan en önemlisi bu yolla tefsir yazacak olanların bütün Müslümanların kabul edeceği sahih ve sağlam bir nüzûl sıralamasının olmayışıdır. Tarihi süreç itibariyle ilk yıllarda Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Abdulah b. Mes'ûd ve Hz. Osman gibi kendilerine Mushaf nüshaları nispet edilen sahabenin yanında on dokuzuncu yüz yılın ikinci yarısından itibaren bu Mushaflar göz önüne alınarak batıda ve İslam coğrafyasında nüzûl süreci göz önüne alınarak belirlenen sure tertiplerinin tamamının, gerekçeleri ne olursa olsun belli oranlarda birbirlerinden farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar bu alanda emek mahsulü bazı çalışmalar yapılmış olsa ve nüzûl tertibi konusunda belli bir başarı sağlansa da, nüzûl sürecini esas alan bir tefsirin yazılması için gerekli olan güvenilir ve herkes tarafından kabul edilebilir bir tertibin yapılması meselesi hala ciddiyetini korumaktadır. Bu sonuç, Kur'ân'ın nüzûl süreci ile ilgili kesin ve net bir tespitin yapılamayacağını ya da yapılacak olan tespitin bütün İslam âlemi ve müfessirler tarafından itti-

fakla kabul görmeyeceğini, bu işle uğraşanların da ifadesiyle bu tespitin zor, girift ve karmaşık bir mesele olduğunu göstermektedir. Bu nedenle nüzûl süreci esas alınarak yapılacak olan bir tefsirin, reddedilmese de, bu gün itibariyle genelin üzerinde ittifak edebileceği bir tefsir olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bu değerlendirmelerle Kur'ân'ın nüzûl süreci ile ilgili bilgiyi tamamıyla ihmal etmek gerektiğini söylenemez. Özellikle sebab-i nüzûl, Mekkî-Medenî, nâsîh-mensuh konularının bilinmesi Kur'ân'ın nüzûl sürecini bilmeyi gerekli kılmaktadır. Bunun yanında içki yasağı örneğinde olduğu gibi bir konunun değişik zamanlarda nâzil olan ayetlerle izah edilmesi göz önüne alındığında yine nüzûl sıralamasının bilinmesi meselelerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Özellikle ahkâm içeren ayetlerin izahında, nüzûl süreci takip edilmeden güvenilir sonuçlara ulaşmak zorlaşacaktır. Bunun yanında konulu çalışmalarda mevcut imkânlar dâhilinde gözetilecek nüzûl süreci çerçevesinde yapılacak çalışmalardan da daha verimli sonuçlar elde edilebilir.

Geçmişten günümüze Kur'ân'a yönelen Müslümanlar onu lügavî, işârî/tasavvufî, fikhî, edebî, ictimâî, mezhebî, ilmî ve benzeri birçok değişik yönlerden tefsir etmişlerdir. Bunların hepsinden maksat, muradı ilâhîyi bir şekilde insanlara ulaştırmak ise bu gayret, eksikleri de olsa takdirle karşılanmıştır. Kur'ân'ın nüzûl süreci ile ilgili yapılacak olan tefsirler de bu yönden değerlendirilmelidir. Bu arada mevcut Mushaf tertibine göre yazılan tefsirlerin de kendine göre bazı eksiklikleri olabilir. Bu husus, yani nüzûl sırasına göre yazılan tefsirlerin, mevcut tertibe göre yapılan tefsirlere göre daha başarılı veya verimli olup olmadıkları meselesi yapılacak olan ayrı ve ciddi bir çalışma ile belirlenebilir.

**Kaynakça**

- Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kahire 1999.
- el-'Ak, Halid Abdurrahman, *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'idüh*, Beyrut 1986.
- Bâzergeran, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, Ankara 1998.
- \_\_\_\_\_, *Adım Adım Vahiy*, Ankara 1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, İstanbul 1973.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988.
- Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah fi'l-lüga ve'l-ulûm*, tasnif: Nedim Meraşlı, Usame Meraşlı, Beyrut 1974.
- Demir, Ekrem, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs, Nüzûl Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, çev.: Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, Beyrut ts.
- Draz, Muhammed Abdullah, "Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına göre Tertip Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri", *AÜF Dergisi*, çev.: Ahmet Nedim Serinsu, Ankara 1997.
- 38 OMÜİFD Duman, M. Zeki, *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*, Ankara 2006.
- Ebu'l-Beka el-Kefevi, *Külliyâtü Ebi'l-Beka*, Bulak 1837.
- Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, İstanbul 1995.
- Ebu Süleyman, Sabır Hasan Muhammed, *Mevridü'z-zam'ân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Bombay 1974.
- Ebu Şehbe, Muhammed Muhammed, *el-Medhal li dirâsâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Riyad 1987.
- Hamdi Yazır, Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, tahk.: Mehdi Mahzumi, İbrahim Semerrai, Beyrut 1988.
- Halil Kattan, Menna', *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1993.
- el-Hamed, Ğânim Kaddûrî, *Muhâdarât fi ulûmi'l-Kur'ân*, Amman 2003.
- Itr, Nureddin, *Ulûmu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dimaşk 1993.
- İbn Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân*, yy., 2006.
- İbn Atıyye, Kâdî Ebu Muhammed Abdülhak b. Galip, *el-Muarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, Beyrut 2001.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, Beyrut 1991.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990.
- İbn Sa'd, *Tabakât*, Beyrut ts.

- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Fünûnü'l-efnân fi uyûni ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Hasan Ziyaüddîn Itr, Beyrut 1987.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1978.
- el-İbrahim, Musa İbrahim, *Buhûsün menheciyyetün fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Aman 1996.
- el-İsfehani, Ragıp, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Halil Aytani, Beyrut 2001.
- Japarakunov, Belek, *Muhammed İzzet Derveze'nin "Asru'n-Nebi ve Siretü'r-Resul" Adlı Eserlerinin Tefsir Yönü*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Keskioglu, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1987.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Târîhü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Medine 1401h.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, tahk.: Ahmed Ferid, Beyrut 2003.
- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorans*, yy. 1961.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu, Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Ankara 2009.
- Poonawala, İsmail K., "Muhammed İzzet Derveze'nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur'an Hermönötiğine Bir Katkı", çev.: Süleyman Gezer, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2002, c. 1, sayı: 2.
- es-Sabbâğ, Muhammed b. Lütfi, *Lemehât fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1990.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1408/1988.
- Safa, Muhammed, *Ullûmu'l-Kur'ân min hilâli mukaddimâti't-tefâsîr*, Beyrut 2004.
- es-Salih, Subhî, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul ts.
- es-Suyûtî, Celaleddin, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Mustafa Dîb el-Buğa, Beyrut 1993.
- Şehâte, Abdullah, *Ullümü't-tefsîr*, Kahire 2001.
- Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, Ankara 1998.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul 1989.
- Zarzûr, Adnan Muhammed, *Ullûmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1981.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Ali eş-Şîrî, Beyrut 1994.
- ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Yusuf Abdurrahman Mer'âşlî, Beyrut 1990.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Manâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.



# KUR'AN'IN SOSYAL YAPTIRIMSALLIĞI

---

OSMAN EYÜPOĞLU\*  
MUSTAFA CORA\*\*  
MURAT YILDIZ\*\*\*

## The Social Normativity of The Qur'an

**Abstract:** In this essay, it is analyzed how was, is and will be the normativity of the Qur'an concerning social relations in the past, present and the future. By doing this, it is seen that the Qur'an seems a holy book which has a psychological normativity in terms of faith and worship dimensions and sociological normativity in terms of ethical and juridical dimensions. In the end of our essay, it seems to us that it is quite possible to argue that the Qur'an besieged the past with its all dimensions, besieges the present with faith, worship and ethical dimensions and will besiege the future (within the context of intercultural relations) with ethical dimension and a sincerely belief phenomenon.

**Key Words:** Sociology of religion, social change, Qur'anic interpretation, the social normativity, the normativity of the Qur'an, ethical and legal dimensions of the Qur'an.

---

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD  
[eyupoglu@omu.edu.tr].

\*\* Dr., Samsun İl Millî Eğitim Müdürü [mcora@meb.gov.tr].

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı ABD  
[mrt.my68@hotmail.com].



**Öz:** Bu çalışmada, Kur'an'ın toplumsal ilişkilerdeki yaptırımsallık biçimlerinin geçmişte, günümüzde nasıl olduğu ve gelecekte nasıl olabileceği irdelenmeye çalışılmıştır. İnanç ve ibadet boyutuyla Kur'an daha çok psikolojik yaptırımsallığa, hukuki ve ahlaki boyutuyla ise daha çok sosyolojik yaptırımsallığa sahip bir kutsal kitap görünümündedir. Kur'an'ın, geçmişi tüm boyutlarıyla, günümüzü inanç, ibadet ve ahlaki boyutuyla, geleceği (kültürler arası diyalog ortamını) ise ahlaki boyutu ve gönülden inanma olgusuyla kuşatan/kuşatacak olan kutsal bir kitap olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, sosyal değişme, Kur'an yorumu, sosyal yaptırımsallık, Kur'an'ın yaptırımsallığı, Kur'an'ın hukuki boyutu, Kur'an'ın ahlaki boyutu.



## 1. Giriş

Bir kutsal kitaba inanmak, şüphesiz bir dizi sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. İnanan kişi bu sorumlulukları korku, ümit veya korku-ümit karışımı bir psikolojiyle yerine getirmeye çalışmaktadır. Şüphe yok ki, ister korku, ister ümit veya bu ikisinin karışımı sonucu olsun, inananın hayata geçirdiği inancı ona büyük haz verecektir. Kısaca, herhangi bir dinin ve bu dine inanacak bir topluluğun daima varolacağı bir vakia olarak görülebilir. Bu durumun tartışılabilir bir yanı gözükmemektedir. Ancak, birbirlerini etkileyen bir değişimler yumağı olan hayatta dinin, **değişime direnen**, **değiştiren** ve **değişimden etkilenen** roller üstlendiği de benzer şekilde bir vakiadır. Çalışmamızın henüz bu aşamasında söz konusu rollerin, dini inancın davranışlara aktarılmasını sağlayan **korku**, **ümit** ve **korku-ümit karışımı** biçimindeki temel psikolojik amillerle yakın görülebilecek bir ilişkisi olduğunu ifade edebiliriz. Bu üç temel psikolojik amilin her birinde, derecelerinin farklı olabileceği ileri sürülse de, belli bir dinsel kaygının taşındığı açıktır. Bu nedenle dinlerin toplumsal hayatta bir şekilde varolabilmeleri, sözü edilen rollerden sadece biriyle açıklanamaz. Başka bir ifadeyle, inananı dinsel davranışa iten temel psikolojik amillerle, dinin toplumsal hayatta üstlendiği roller arasındaki ilişkiyi, neden-sonuç veya önceki-sonraki biçimindeki bir etkileşimle değil de, yan yana veya iç içe bir etkileşimle açıklamak daha anlaşılabilir görünmektedir. Buna göre dinler veya en azından çalışma konumuz açısından

İslam dini, korku, ümit ve bu ikisinin karışımı biçimindeki temel psikolojik amiller üzerine kurulu olan algılanma biçimlerine göre toplumsal hayatta yer alacaktır. Bu yer alış biçiminin, geçmişte, şimdide ve gelecekte farklılık arz etse de, bizzat *yer alış* olarak değişmeyeceği görünmektedir. Söz konusu bu yer alış biçiminin geçmişte ve şimdide nasıl olduğunu biliyoruz, ancak gelecekte nasıl olacağı konusunda ancak kısmi bir tahmin yürütebiliriz.

## 2. Geçmişteki Sosyal Yaptırimsallığı Açısından Kur'an

Hız. Peygamber'in yeri geldikçe bir siyasi lider, bir askeri önder veya hukuki bir amir olduğunu biliyoruz. Bu durum ile Kur'an'daki inanca, ibadete, ahlaka ve muamelata ilişkin ayetler arasında tam bir uyum söz konusudur. Bilen ve bildikçe de doğal-sosyal çevresine daha çok hâkim olan ve hâkim oldukça da daha çok özgürleşen bir insan anlayışı açısından o döneme baktığımızda, genellikle korkuya dayalı bir inancın veya itaat hâkim olduğu bir toplumsal yapı akla gelse de, gerçekte, her toplumsal yapıda az veya çok diğer temel psikolojik amillerin de yer aldığını ifade etmek gerekmektedir.<sup>1</sup> Örneğin, Allah'tan ancak âlimlerin korkacağını ifade eden ayetin bağlamı, bir önceki ayette Allah'ın insanoğluna yaptığı iyilikler[in değerini bilmek] olarak açıklanmaktadır.<sup>2</sup> Ayrıca hadislerde de genellikle korku-ümit arası bir psikolojik tavır alış tavsiye edilmiştir.<sup>3</sup> Bu nedenle önceki kültürleri korku üzerine, sonrakileri de ümit üzerine kurulu kültürler olarak görmek yanıltıcı olabilir. Ancak genel bir vurgu olarak, gelişmiş veya bireysel özgürlük oranını yükseltmiş eski veya yeni kültürlerde ümit amilinin ağır basacağı rahatlıkla söylenebilir.<sup>4</sup> Nitekim

<sup>1</sup> Buna rağmen bu türden ayırmalara gitmeye çalışmamız, irdelenen konunun daha net ortaya konabilmesini sağlamak gibi pratik bir nedenden kaynaklanmaktadır.

<sup>2</sup> *Kur'an, Fatır(35)/27-28*. Bu ayetin bağlamına uygun bir tefsir örneği olarak bak., Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, Cilt: 7, ss.301-302.

<sup>3</sup> Birkaç örnek olarak bak., *Hadis Ansiklopedisi*, (haz., İbrahim Canan), Akçağ Y., İstanbul, tarih yok, Cilt: 5, ss.316-322.

<sup>4</sup> Bir televizyon programında, B. Lewis'nin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'den, Cumhuriyet Türkiye'si üzerine yaptığı başarılı çalışmalar nedeniyle 100 dolayındaki Cumhuriyet altınından oluşan ödülünü alırken, bir vesile ile Doğu İslâm dünyası ile Ba-

meşhur Cibril hadisini (Buhâri, İman, 37; Tirmizi, İman, 4) Hz. Peygamber'in korkuya değil; samimi inanca dayalı bir imanı övdüğü bağlamında anlamak mümkündür. Bu durumda İslam'ın/Kur'an'ın inananlardan itaat ve özdeşleşme düzeyinde değil de; benimseme düzeyinde tutum değişimi talep ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bizden önceki bir kültür olarak Kur'an'ın nazil olduğu dönemin salt itaate dayalı bir sosyal hiyerarşiye sahip olduğu ileri sürülemez.

Buna göre, gerçekte söz konusu korku-ümit amillerinin oranları, hem herhangi bir sosyo-kültürel yapının kendi içinde, hem de sosyo-kültürel yapılar arasında farklılık arz edebilir. Bu durumun tartışılabilir bir yanı bulunmamaktadır. Fakat insanlığı değişime iten *hayatı daha rahat ve güvenilir kılmak*<sup>5</sup> biçimindeki temel değişim güdüsü açısından bakıldığında, daima ve sadece ümit amilinin hâkim olduğu bir toplumsal yapının hararetle arzulanmasını dikkate almak kaçınılmaz olmaktadır. Bu nedenle insanlığın, ümit amilinin daha güçlü olduğu bir toplumsal yapılanmaya doğru eğilim göstereceği hem beklenebilir, hem de buna uygun önlemler alınabilir. Başka bir ifadeyle, korku amilinin daha çok başkalarına bağımlılığı, ümit amilinin ise genellikle başkalarından olabildiğince bağımsızlığı çağrıştırdığı dikkate alınırsa, arzulanan evrensel insani değerlerin hâkim olduğu bir toplumsal yapılanma sürecine tüm sosyal bireylerin teker teker katılımlarını sağlamanın en köklü çözümü, ümit amilini bir şekilde güçlendirmeye mümkün olabilir.

İnsanlığın *hayatı daha kolay ve güvenilir kılmak* adına elde ettiği kazanımların, belli kültürel birikimlere bağlı olduğunu anlamak zor değildir.

tıy şu açıdan karşılaştırması bu bağlamda bir örnek olarak görülebilir: Batıda iyi niyet [veya bir bakıma ümit] hâkim, Doğuda ise temkinli [veya bir bakıma çekingen, korkulu] olmak. İyi niyet atılıma teşvik ederken, temkinli olmak ise yerinde durmayı yeğler. Bu yaklaşım tarzı ile Mardin'in, geri kalmışlığın aydın kesimin görevini yapmamasından kaynaklandığı bağlamında dile getirdiği *daemonik aydın* ifadesi arasında paralellik kurulabilir. Bak., Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. Basım, İstanbul: İletişim Y., 1992, ss.255-264,284-286.

<sup>5</sup> Temel değişim güdüsü konusunda ilgili bir çalışma örneği olarak şuna bakılabilir: Osman Eyüpoğlu, "Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 28, ss.113-129.

Bu durum, her bir yeniliğin önceki gelenekten bir şekilde beslendiği anlamına gelmektedir. Şu halde, daha çok korku amilinin hâkim olduğu önceki bir kültürde de, ümit amiline ilişkin ipuçlarının mutlaka olacağı söylenebilir. İşte bu ipuçları sonraki kültürün hâkim zihniyetinin temeli olabilir. Bunun tersi de söz konusu edilebilir. Yeni ve öncesine göre daha şanslı görebileceğimiz bir sosyo-kültürel yapıda ümit amilinin hâkim olması, korku amilinin bu yapıda tamamen pasifleşmesi anlamına asla gelmemektedir. Hayatı daha kolay ve güvenilir kılmak amacına hizmet etmesi beklenen bilimsel dünyamızdaki tüm şaşırtıcı gelişmelere rağmen, toplumsal dünyamızın birçok kesiminin ilkel çağların olanaksızlıklarını yaşaması bu bağlamda ele alınabilir. Dolayısıyla, insanoglunun itaat açısından dikey hiyerarşik bir yapıdan yatay hiyerarşik bir yapıya (bir şeyi korkusundan dolayı değil de; daha çok doğruluğuna inandığı için yapmaya) doğru eğilimli olduğu; daha doğrusu eğilim göstermesinin arzulandığı söylenebilir. Hem geleneksel toplumdaki modern topluma geçişi hem de geleneksel ve modern toplumun içindeki kimi değişimleri bu bağlamda ele almak mümkün görünmektedir. Bu duruma Kur'an'ın dinsel kaygı içeren en temel iki okunuş biçimi<sup>6</sup> bağlamında bir örnek verebiliriz.

Bilindiği gibi Kur'an'ın en temeldeki okunuş biçimi geleneksel veya literal olarak nitelendirilmektedir. Bu okuma biçimine göre, Kur'an'da, inanca, ibadete, ahlaka, muamelata, doğal ve tarihi olaylara ilişkin olarak

<sup>6</sup> Bu temel iki nitelendirme bağlamında bir-iki örnek olarak H. Karaman, M. Paçacı ve M. S. Aydın'ı verebiliriz. Kendi yaklaşımını gelenekçi olarak niteleyen Karaman, karşısında yer alan yaklaşımı modernist olarak nitelerken, Paçacı ise kendi yaklaşımını tarihselci, karşısında yer alan yaklaşımı ise evrenselci olarak nitelendirmektedir. Aydın ise kendi yaklaşımını tarihselci perspektifi [veya bir bakıma modernist], karşısında yer alan yaklaşımı ise fundamentalist [veya bir bakıma geleneksel] olarak nitelendirmektedir. Sırasıyla bak., Hayrettin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 5, Sayı: 4, 1991, ss.284,288; Mehmet Paçacı, "Kur'an Ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, (haz., Muhammed Abay), Bayrak Y., İstanbul, 2000, ss.28-29[17-29]; Mehmet S. Aydın, "Değişme ve Endişe", *Zaman*, 28 Ocak 2002, s.12; Mehmet S. Aydın, "İslâm'ı Konuşurken", *Zaman*, 14 Ocak 2002, s.12; Mehmet S. Aydın ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", *Din-Devlet ve Toplum*, (haz., yok), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 2000, s.52.

yer alan ayetlerin zahiri anlamlarının inanılabilirlik ve yaşantıya aktarılabilirlik açısından sorunlu bir tarafı yoktur.<sup>7</sup> Bu okuma biçiminin karşısında yer alan kültürel okuma biçimine göre ise, Kur'an bir bilim,<sup>8</sup> bir tarih<sup>9</sup> ve özellikle bir hukuk kitabı<sup>10</sup> değildir. O özellikle bir inanç, ibadet, fonksiyonel akıl<sup>11</sup> ve (en önemlisi) ahlak<sup>12</sup> kitabıdır. Bu iki okuma biçimi ara-

<sup>7</sup> Hukuki ayetler bağlamında bir-iki örnek olarak bak., Lütfullah Cebeci, "Kur'an'ın Ahkamı Kıyamete Kadar Geçerlidir", **1. Kur'an Sempozyumu**, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Y., Ankara, 1994, s.270; Karaman, s.285. Tabiat olgularına ilişkin ayetler bağlamında bir örnek olarak bak., Celal Kırcı, "Kur'an ve Tabii Bilimler", **Kur'an Mesajı**, Yıl: 2, Sayı: 16-18, 1999, (ss.72-94); Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, Cilt: 1, ss.48-49. Kıssalara ilişkin ayetler bağlamında bir örnek olarak bak., İdris Şengül, "Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri", **Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu)**, Fecr Y., Ankara, 1998, (ss.169-184).

<sup>8</sup> Kur'an'ın bir bilim kitabı olarak algılanmaması gerektiği bağlamında bir değerlendirme örneği olarak bak., Ömer Özsoy ve İlhami Güler, **Konularına Göre Kur'an**, 5. Basım, Fecr Y., Ankara, 2001, ss.XIX,XXI. Güler ve Özsoy'a katılmadığını ifade eden Kırcı için bak., Kırcı, s.88.

<sup>9</sup> Kur'an'ın bir tarih kitabı olmadığına ilişkin bir örnek olarak bak., Süleyman Ateş ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", **İslâm ve Laiklik**, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.84-85.

<sup>10</sup> Kur'an'ın bir hukuk kitabı olmadığı, Kur'an'da yer alan hukuki ayetlerin o gününü sosyo-kültürel koşullarının bir yansıması olduğu bağlamında bir-iki örnek olarak bak., Ateş ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", s.86; Aydın Mehmet S. ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", s.54; Yunus Vehbi Yavuz ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", **İslâm ve Laiklik**, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.68-71; Cengiz Çandar, "Değişim Sürecinde İslâm", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: 7, Sayı: 1, 1993-94, s.102. Burada şuna işaret etmekte yarar vardır: Kur'an'ın hukuk kitabı olmamasından kastedilen daha çok onun bizzat bir hukuk metni (kanun, tüzük, yönetmelik... vs.) olmamasıdır. Kur'an bu manada bir hukuk metni değil ama o hukuk metinlerine en azından ahlaki bağlamda sürekli kaynaklık eder.

<sup>11</sup> Fonksiyonel akıl veya akıl-vahiy ilişkisi bağlamında bir örnek olarak bak., bu çalışmanın "Akıl-Kur'an ilişkisi bağlamında Atay'ın..." biçiminde başlayan 29. dipnotu ve **İslâm ve Laiklik**, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.269-270.

<sup>12</sup> Ahlak bağlamında birkaç vurgu için bak., Mehmet S. Aydın, **Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, TDV Y., Ankara, 1991, s.218; Aydın Mehmet S. ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", ss.50-54; Süleyman Ateş ve diğerleri, "Komisyon Raporları Üzerine Konuşmalar", **İslâm ve Laiklik**, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.203-204; Ateş ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", ss.85-86; Hayri Kırbaoğlu ve diğerleri, "Dünyada ve Türkiye'de Laiklik", **İslâm ve Laiklik**, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, s.157; Mehmet S.

sındaki en temel fark hukuki ayetlerin algılanması noktasında oluşmaktadır. Aslında literal okuyucuların da, günümüzde Kur'an'ın hukuki boyutuyla uygulanma pratiğinin pek mümkün olamayacağını kabul ettiği söylenebilir. Bu durumda onların asıl endişeleri, Kur'an'ın daha çok hukuki boyutuna uygulanan okuma biçiminin inanç, ibadet ve ahlak boyutlarına da uygulanmayacağını güvencesi noktasında yoğunlaşmaktadır.<sup>13</sup> Bu duruma kimi kültürel okuyucuların da işaret ettiği söylenebilir.<sup>14</sup>

Sözü edilen iki temel okuma biçimi açısından burada asıl vurgulanması gereken husus, kültürel okumanın öncelikle ve özellikle literal anlamdan hareket etmeye çalışmasıdır. Bu konuda en çok Hz. Ömer'in zahiri anlamı askıya alan kimi uygulamaları örnek hareket noktası olarak verilmeye çalışılır. Literal anlamdan hareketle daha çok hukuki ayetlerin zahiri anlamlarının aşılabileceğini ifade etmeye çalışanlardan Hatiboğlu'yu dikkat çekici bir örnek olarak verebiliriz. Hatiboğlu'nun dikkat çekici bulunmasının nedeni, Garaudy gibi Batı kültürü içinden yetişen düşünürlerin yaklaşım biçimlerinden hareketle değil de, Hz. Ömer, Razi, Muaviye gibi bizzat İslam kültürü içinden yetişmiş ilk neslin önemli isimlerinden hareketle [bir bakıma literal okuma içindeki kimi ipuçlarından

Hatiboğlu ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.75-76,116-117; Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, (çev., Ahmet Zeki Ünal), Fecr Y., Ankara, 1989, s.290; Halis Albayrak, "Kur'an'ı Anlamak-Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", *1. Kur'an Haftası*, (haz., Hüseyin Nazhaydın, Hayrullah Terkan), Fecr Y., Ankara, 1995, s.173.

<sup>13</sup> Bu konuda değerlendirilebilecek birkaç örnek olarak bak., Mehmet S. Aydın ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, s.67; Hayrettin Karaman ve diğerleri, "Maddelerin Müzakere ve Oylanması", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.226-227; Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, Beyan Y., İstanbul, 2001, ss.17,285; Fethi Ahmet Polat, "Modern ve Post-modern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar", *Marife*, Yıl: 1, Sayı: 2, ss.21-22; Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'an*, Ekin Y., İstanbul, 2002, s.68; *İslâm ve Laiklik*, ss.206,226,262,280.

<sup>14</sup> Bak., Cemal Sofuoğlu ve diğerleri, "Din-Devlet, Din-Dünya İlişkileri", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.39-40; Hatiboğlu ve diğerleri, ss.118-119.

hareketle] zahiri anlamların aşılmasının daha benimsenebilir bir yol olduğunu ifade etmeye çalışmasıdır.<sup>15</sup> Hatiboğlu'nun bu bağlamda verdiği örneklere bakıldığında, **Kur'an'ın literal okunuş biçiminin hâkim olduğu ilk dönemlerde de, kültürel okumanın kimi önemli ipuçlarının zaten var olduğu** anlaşılmaktadır. Sonradan yapılan şeyin, söz konusu ipuçlarının daha da ön plana çıkarılarak geliştirilmesi olduğu söylenebilir.

Buraya kadar ifade edilenlerden, literal anlamın potansiyel olarak kültürel anlamı ihtiva ettiği, kültürel okumanın da kendini aslında ilk aşamada literal anlamdan hareket etmek zorunda hissettiği rahatlıkla anlaşılabilir. Bu durum, kültürlerin kronolojik sıralanışlarının iyi-kötü, güzel-çirkin biçiminde bir değerlendirme için kesinlikle yeterli olmayacağı, başka bir ifadeyle, sadece öncedir diye bir kültürün kötülenemeyeceği veya sadece sonrakidir diye de övülemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu durum aynı zamanda, Kur'an'ın özellikle hukuki açıdan indiği dönemin sosyo-kültürel koşullarını dikkate almasının doğallığı<sup>16</sup> anlamına da gelmektedir. Kur'an'ın indiği toplumun dilini kullanma gerekçesini açıklama biçimi<sup>17</sup> bu bağlamda yeterli bir örnek olarak görülebilir. Hz. Peygamber'in neden hem bir siyasi lider hem de bir dini lider olduğu sorusu işte tam bu aşamada en güzel şekilde anlaşılabilir. Yine tam bu aşamada, neden daha sonraki dönemlerde dini liderle siyasi lider ayırımına gidilmek zorunda kalındığı<sup>18</sup> veya diğer bir ifadeyle dinin siyasi-hukuki (kısaca muamelat) boyutunun tamamen sonraki kültürel anlayışla şekillendirildiği sorusu da daha rahat kavranabilir.

48

OMÜİFD

<sup>15</sup> Bak., Mehmet S. Hatiboğlu, "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 1, 1986, ss.24-25; Hatiboğlu ve diğerleri, s.119.

<sup>16</sup> Kur'an'ın sosyo-kültürel koşulları dikkate alışı bağlamında bir örnek olarak şu çalışmaya bakılabilir: Osman Eyüpoğlu ve Mehmet Okuyan, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alış: Ma'rûf Kavramı Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008, Sayı: 26-27, ss.175-213.

<sup>17</sup> "Biz bu Kur'an'ı anlayasınız diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik" (*Kur'an*, Yusuf(12)/2). Bu ayet dil-kültür ilişkisi açısından dikkate alındığında, özellikle hukuki ayetlerin kültürel okunuşu konusunda sergilenen çabalar daha rahat anlaşılabilir.

<sup>18</sup> Bu bağlamda bir çalışma örneği olarak bak., Ünver Günay ve diğerleri, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Y., Ankara, 1997.

Gelinen bu noktada, “dinde zorlama yoktur”<sup>19</sup> ayetinin ve benzer şekilde Hz. Peygamber’in hurmaların aşılması bağlamında dile getirildiği “dünya işlerini siz benden daha iyi bilirsiniz”<sup>20</sup> biçimindeki sözünün veya buna benzer diğer örneklerin laik bir yapılanmanın dinsel meşruiyeti açısından basamak olarak kullanılmaya çalışılması veya kısaca literal anlamın kimi kültürel okumalara imkân tanınması ile “Allah ve Rasûlünün hüküm verdiği bir meselede inanan kadın ve erkeğin [inandık ve tasdik ettik demekten başka] tercih hakkı yoktur”<sup>21</sup> biçimindeki ifadeleri nedeniyle bu imkânı tanımaması arasındaki potansiyel çatışma görünümünü en cazip bir açıklamaya kavuşturmanın yolunun, kültürlerin birbirlerinin tamamlayıcısı ve devamı olduğuna ilişkin kabulden (hatta bir bakıma tespitten) geçtiğini söylemekten kendimizi alamamaktayız.<sup>22</sup> Buna göre, literal anlamın kendi dönemine olan tam hâkimiyetinin gerekliliği ile kültürel okumanın bu hâkimiyetin hukuki-siyasi boyutunu süresiz askıya almasının gerekliliği arasında adeta bir değer farkı bulunmamış olmaktadır. Benzer bir ifadeyle, Kur’an’ın indirdiği toplumu inanç, ibadet,

<sup>19</sup> *Kur’an*, Bakara(2)/256.

<sup>20</sup> Sözü edilen ayet ve hadisin değinilen bağlamda bir irdeleniş örneği olarak bak., Sofuoğlu ve diğerleri, s.39.

<sup>21</sup> *Kur’an*, Ahzab(33)/36). Bu ayetinin söz konusu imkânı tanımayacağı bağlamında dile getirilişine bir örnek olarak bak., İbrahim Canan ve diğerleri, “*Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu*”, *Din-Devlet ve Toplum*, (haz., yok), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 2000, s.37.

<sup>22</sup> Bu bağlamda bir çalışma örneği olarak bak., Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Vadi Y., Ankara, 1993, ss.114,138. Kur’an’ın, kadınlara tanıdığı toplumsal statünün yetersizliğinden yakınıldığı ve çare olarak kültürel okuma biçiminin önerildiği bilinmektedir (bak., Aydın Mehmet S. ve diğerleri, “*Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu*”, ss.23,48-50,54). Ancak öte yandan Kur’an’ın, kadınların mevcut statüsünü temel insan hakları açısından belli bir derecede yükselttiği de bir vakıdır. Bu açıdan Kur’an, kendinden önceki geleceği bir derece ileriye taşımakla, kendinden sonraki geleceğe de bu imkânı sunan bir görünüm arz etmektedir. Kur’an’ın, kölelik kurumunu somut olarak kaldırmamasına rağmen, köle edinmenin şartlarını zorlaştırması veya kölenin özgürleşmesinin (özgürleştirilmesinin) şartlarını kolaylaştırması, sınırsız çok eşliliği ve tamamen erkeğin isteğine bağlı boşama yetkisini sınırlandırması, önceki şeriatların ağır olan bazı hükümlerini hafifletmesi bu bağlamda ele alınabilir. Sözü edilen konulara ilişkin bir değerlendirme örneği olarak sırasıyla bak., Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, Cilt: 8, ss.419-420; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, Cilt: 2, ss.198-202; Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt: 1, ss.291-292.



ahlak ve muamelat (siyaset, toplumbilim, bilimsel paradigma, ekonomi, hukuk ve kültür) açısından, kısaca her açıdan kuşatmışlığının doğallığı ile günümüzde ise sadece inanç, ibadet, ahlak ve fonksiyonel akıl açısından kuşattığının ileri sürülmesinin doğallığı arasında fark olmadığı söylenebilir. Bu noktada Kur'an'ın günümüzdeki sosyal yaptırımsallığı hususuna kısaca değinerek, gelecekteki sosyal yaptırımsallığı konusuna geçebiliriz.

### 3. Günümüzdeki Sosyal Yaptırımsallığı Açısından Kur'an

Yukarıda değinilenlerden de anlaşılabilceği üzere Kur'an şimdimizi veya günümüzü, ihtiva ettiği hukuki, doğal ve tarihsel olaylara ilişkin ayetlerin zahiri anlamlarıyla değil, inanca, ibadete, fonksiyonel akla ve özellikle evrensel nitelikli ahlaki ilkelere ilişkin ayetlerin hem zahiri hem de bâtinî anlamlarıyla kuşatan kutsal bir kitap olmaktadır. Muamelata ilişkin yapılanmalar konusunda her toplumu mevcut kültürel birikimiyle baş başa bırakmaktadır. "İslâm'ın ilk dönemlerinde vahiy-hayat ilişkisi çok daha somut bir biçimde kurulmuş, fonksiyonel akla önem verilmiş, hatta bazı nassların açık ifadelerine rağmen, dinin ana maksatları ve zaruretler dikkate alınarak, hükümlerin farklı yorumları yapılabilmüş ve uygulamalara gidilebilmiştir. Bu çerçevede günümüz Müslümanları da İslâm dünyasının gündelik problemlerini çözüme kavuşturma yetkisine sahiptirler"; "İslâm'ın demokratik hukuk devletinin evrensel ve temel değer ve ilkeleri dışında, siyasi rejimin ayrıntılarının düzenlenmesini topluma bıraktığı görüşündeyiz" biçimindeki iki sonuç bildiri maddesi<sup>23</sup> bu bağlamda güzel bir örnek olarak görülebilir. Bu vurguların bir derece ileri aşamasında, Kur'an'ın, evrensel ahlaki davranışları en cazip bir üslupla tavsiye eden birçok örnek model içinden sadece bir tanesi; Müslü-

<sup>23</sup> *İslâm ve Laiklik*, ss.269-271 (altı çizili vurgu bize aittir). Bu maddelerin özellikle ilki, yenilikçilere göre bir devrim, gelenekçilere göre ise İslâm'ın çağa uydurulmasının bir göstergesi, ilahiyatçı olmayan kimi akademisyenler açısından, ilahiyatçıların aydın niteliğini hak ettiklerinin somut bir örneği, yine ilahiyatçı olmayan kimi akademisyen veya düşünürler açısından ise, ilahiyatçıların din algılamalarını yeniden gözden geçirmeleri gerektiğinin bir kanıtı olmaktadır. Bu tartışmalar ve kimi bireysel değerlendirmeler için bak., *İslâm ve Laiklik*, ss.225-228,234,260,262,275,280-281.

man'ın ise, başka örnek modellerin olmasına rağmen Kur'an'la da yetinilebileceğinin bilincinde olan inançlı bir birey olduğu söylenebilir.<sup>24</sup>

Kur'an'ın günümüzdeki sosyal yaptırimsallığı, onun bir inanç, ibadet,<sup>25</sup> fonksiyonel akıl ve özellikle ahlak kitabı<sup>26</sup> olması bağlamında ele alınmaya çalışılmaktadır denebilir. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan hukuki ayetler, o günün sosyo-kültürel koşullarının doğal bir yansıması olarak görülmeye çalışılmaktadır. Benzer şekilde tabiat olgularına ilişkin ayetler de, o günün sağduyusal bilgilerinin nasihat amaçlı kullanılması

<sup>24</sup> Bu bağlamda Mardin'e göre, Türkiye'de işportada satılan küçük din risalelerinin, fazilet, temizlik ve ilim tahsiline değil de, Hasluck'un işaret ettiği örneğin dört kadınla evlilik gibi primitif zihniyete ağırlık vermeleri ile otokratik devlet geleneğinin birleşmesi sonucu daemona [olabildiğince özgür bir eleştirel düşünceye sahip olma durumuna] açık kapı bulunamayan bir yapı ortaya çıkmaktadır. Mardin, bu primitif zihniyetten kurtarıcı bir yaklaşım olarak daemonek yaklaşımı önerir. Bunun için, bir çocuğa tüm sorunun Müslüman olduğunu anlatan bir din dersi kitabı yazarının otokratikliği ile dinimizi "esasen her din fazileti emreder, fakat İslâm dini insanların bugünkü yaşayışlarına göre en uygun, en sade bir din olduğu için herkes tarafından sevilir" gibi ifadelerle ılımlı ve gerçekçi bir şekilde ortaya koyan bakış açısının kritikliği arasındaki ayırma vurgu yapar. Mardin, ss.245-246,249-250.

<sup>25</sup> Kur'an'ın şifresini çözdüğünü iddia eden Ö. Çelakıl ile S. Ateş'in 04.02.2003 Salı günü saat 01.30 sularında Fatih Altaylı'nın sunduğu "Teke Tek" programına konuk olduğu bir televizyon tartışmasında Ateş, Kur'an'ın matematiksel hesaplara konu olabilecek bir kitap olmadığını, bir bakıma Kur'an'da bilimsel mucize denebilecek ifadelerin olmadığını Kur'an'ın bir ibadet kitabı olduğunu ifade etmeye çalışıyordu. Ateş, şifre çözümü iddiasına sıcak bakılabileceğini savunan Altaylı'ya, "namaz kıyor musun?" biçiminde bir soru yönelmişti. Altaylı "hayır" deyince Ateş, "İşte Kur'an namaz kılmaktır [şifre aramak değil]" şeklinde bir açıklama yapmıştı. Hâlbuki Ateş'in tefsirinde, Kur'an'ın tabiat olgularına ilişkin birtakım ayetlerini bir mucize olarak değerlendirdiğini biliyoruz. Ateş sözü edilen televizyon programında bu tür ayetleri bir tevafuk (uygun düşme) olarak yorumlamıştı. Ateş'in tefsirinde Kur'an mucizesi olarak nitelediği kimi tabiat olgularına ilişkin ayetlerden karşılaştırmalı bir örnek olarak bak., Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, Cilt: 10, s.184; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, Cilt: 6, ss.95-96. Öğrencisi olma şansına da sahip olduğumuz hocamızın bu durumunu, bilimsel kavrayış düzeyini geliştirmesinin bir sonucu olarak değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

<sup>26</sup> Kırbaçoğlu'nun, "dinin bütün taleplerinin toplumsal alanda olduğunu görürsünüz. İbadet, namaz, oruç, o toplumsal alanda dinin ahlaki değerlerini hâkim kılabilmek için birer dinamo görevi görüyor[...] bu toplumun ahlaki hassasiyetini nasıl sağlayacağız? Bugün mutlaka her dindar olan ahlaklıdır diyemeyiz. Ama ahlak en güçlü desteği dinlerde bulur" biçimindeki vurguları bu bağlamda bir örnek olarak değerlendirilebilir. Kırbaçoğlu ve diğerleri, s.157. Benzer vurgular için karşı., Aydın Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s.220.

bağlamında ele alınmaktadır. Burada Ateş örneğinde en dikkat çekici yaklaşım tarzı, Kur'an'daki kıssaların tarihsel gerçeklik taşımak zorunda olmadıklarının, sadece Araplar arasında bilinen ve doğruluğuna inanılan kimi söylentilerin Allah'ın varlığına ve birliğine inanılması bağlamında nasihat amaçlı olarak kullanıldıklarının dile getirilmeye çalışılmasıdır.<sup>27</sup>

Kur'an'ın olabildiğince vicdani bir nesneye indirgenmesini çağırıştıran bu yaklaşımların temelinde, hâkim bilimsel paradigmaya ve yine hâkim siyasi-hukuki-kültürel yapılanmaya bir şekilde uyum arayışının yattığını görmek zor değildir. Ancak benzer şekilde tüm bunlar değişime salt uyum için ortaya atılan düşünceler de değildir. Ciddi bir Kur'an kaygısının gözetilmeye çalışıldığını görmek kolaylıkla mümkündür.<sup>28</sup> Kısaca,

<sup>27</sup> Aydın'ın da, "vahyin geldiği dönemde bazı şeylerin tashihi yapılmadan aynen anlatıldığına dair kanaatler var[...] onu bir bakıma bir merdiven, bir basamak olarak kullanıyorlar[...] bu, kelami bakımdan çok sıkıntılar doğuruyor biliyorum. Ama en azından[...] Ateş'in böyle bir tefsirini, böyle bir cümlesini hatırlıyorum" (Aydın Mehmet S. ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyyet Konusu", s.67) biçiminde işaret ettiği bu yaklaşım konusunda Ateş'ten bir örnek olarak bak., Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt: 1, ss.47-48. Ateş'in yaklaşımı Halefullah'ın benzer yaklaşımı ile karşılaştırılabilir: Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*, (çev., Şaban Karataş), Ankara Okulu Y., Ankara, 2002. Kur'an kıssalarına Tevrat kıssalarına uygulanan yaklaşımın bir eleştirisi için bak., Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu)*, Fecr Y., Ankara, 1998, ss.44-45,54-55. Kur'an kıssalarının otantikliğini savunan bir çalışma için bak., İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Y., İzmir, 1994.

<sup>28</sup> Bu bağlamda Aydın'ın, "Sözgelimi, Fazlur Rahman ile Mevdudi arasındaki farklılıklar, benzerliklerle mukayese edilemeyecek kadar büyük ve önemli. Ben onların bir 'endişede buluştukları'nı anlatmaya, bir 'dertli bilinç'ten söz etmeye çalışıyorum" biçimindeki ifadeleri, literal okuma ile kültürel okumanın taşıdıkları dinsel kaygı ve hedef açısından aynı yolun yolcusu olduklarını gösteren bir yorum olarak değerlendirilebilir. Bak., Mehmet S. Aydın, "Değişme ve Endişe", *Zaman*, 28 Ocak 2002, s.12. Benzer şekilde Aydın'ın, "Beni kimse aforoz etmezse, ben vahyin dışındaki konularda Peygamberimizin de büyük ölçüde, o kültürün şartları içinde ve o günün ihtiyaçları muvacehesinde hareket ettiğini düşünüyorum" biçimindeki yaklaşımına yöneltilen literal eleştiriler sonucu, tutumunun aslında literal anlamdan ödünç alınan bir içtihat olarak görülmesi gerektiğini, "Türkiye'de benim gibi düşünönlere lütfedip müsamahayla bakmak lazım; onlar hata yapıyorlarsa, isterseniz yarım sevap verin" şeklinde ifade etmeye çalışması da bu bağlamda ele alınabilir. Aydın Mehmet S. ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", ss.54,62. Bir diğer örnek, Güler'in sosyolojik-antropolojik okumaların tenzili inkâr etmemeleri nedeniyle insanı dinden çıkarmadığına dair Ebu Hanife'ye atfetmeye çalıştığı

Kur'an günümüzü, hukuki ayetlerden oluşan boyutuyla değil de, inanç veya tevhit, ibadet, fonksiyonel akıl<sup>29</sup> ve özellikle evrensel nitelikli ahlak ilkelerini içeren ayetlerden<sup>30</sup> oluşan boyutuyla kuşatmış olmaktadır. Bu aşamada Kur'an'ın gelecekteki sosyal yaptırimsallığı konusu da kısmen belli olmuş sayılabilir.

#### 4. Gelecekteki Sosyal Yaptırimsallığı Açısından Kur'an

Kur'an'ın, günümüzde bir bakıma sadece hukuki boyutunun kültürel okunmakla adeta süresiz aşılması olgusu ile özellikle hukuki alanda dinin devletle asla mücadele etmemesi gerektiğini, bunun Katoliklik gibi güçlü bir kilisenin merkezi olan Roma'da bile gerçekleştirilemediğini, dolayısıyla Türkiye'de de bu tür bir sevdadan mutlaka vazgeçilmesi gerektiğini ifade eden Başgil'in şu vurgularının karşılaştırılması sonucu, Kur'an'ın geleceği hangi açılardan kuşatabileceği konusunda bir şeyler söylenebilir:

“Binaenaleyh makul olan, dini usul ve hukuku Müslüman ferдин takip ve takdirine bırakmak ve bu usul ve hukukun devlet hukuku ile mü-

bir fetvaya sığınma görünümü verilebilir. Bak., Bak., İlhami Güler, “Cevaplar (Kutsallık ve Dini Metinlerin Doğmalaştırılması)”, 1. Kur'an Sempozyumu, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Y., Ankara, 1994, s.340.

<sup>29</sup> Akıl-Kur'an ilişkisi bağlamında Atay'ın, “İslâm dininin iki temel kaynağı vardır: Akıl ve Kur'an. Kur'an akla ters değildir, çünkü ona dayanmaktadır. [...] Zira, şimdi nasıl yapılması gerekiyorsa öyle yapılmasına Kur'an ve İslâm'ın orijinal kültürü izin değil, özellikle emir vermektedir” biçimindeki vurguları, benzer şekilde Ateş'in, “Vahiy veren de, alan da akıldır[...] Saf akıldan taşan bu [vahye ait] bilgilerin, akla ters olması, akli dışlaması mümkün değildir. Dışlar gibi görünüyorsa, o aslında yorumdan ileri gelir. Tarihi süreç içerisinde onun saptırılmasından kaynaklanmaktadır” şeklindeki ifadeleri yeterince dikkat çekici görülebilir. Sırasıyla bak., Hüseyin Atay, “Soruşturma”, *İslâmiyât*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998, ss.256,260; Ateş ve diğerleri, “İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu”, s.84.

<sup>30</sup> Ateş'in, Kur'an'ın ahlaki boyutunu vurgulama bağlamında, “fakat zaman gelir ki mesela insanlar[...] ‘Ben kız kardeşimle haklarımı eşit olarak paylaşmamak istiyorum’ derse onda da Allah'ın huzurunda günah yoktur. Çünkü bu din değil aslında[...] Ama faraza ‘benim canın el âlemin namusuna hıyanet etmek istiyor’, ‘yalan söylemek istiyor’ derse, hayır bunları değiştiremezsiniz. Bu hükümler her zaman insana lazımdır. Bu dinin, dağın başında da, yatak odasında da, toplumun içinde de, yalnız başına da, her zaman insana lazım olacak bir takım kuralları var, bunlar değişmez” biçiminde dile getirdiği ifadeleri bu konuda dikkat çekici bir örnek olarak görülebilir. Ateş ve diğerleri, “İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hâkimiyet Konusu”, s.86.

cadeleye girmesine meydan vermemektir. Müslümanlık içkiyi, faizi, kumarı ve fuhşu men eder. Müslüman ferdine düşen, dine imtisal ederek, bu gibi menhiyattan kendini çekmektir. Devlet kanunlarının bunlara müsaade etmiş olması buna bir mani teşkil etmez. İş bu kadarla kalmaz da, ilhamını dinden alsın ve menhiyata müsaade etmesin, derse; dini devletle mücadeleye sevk etmiş olur ki, bu mücadelede muhakkak surette din kaybeder. Daha açık olmak için, biz, bugünkü gidişi ve tarihi tekâmülü göz önünde tutarak, diyanetin dindarlar muhitine ve mabed harimine çekilmesine taraftarız. Bizce bugün din için selamet bundadır.”<sup>31</sup>

Bu açıklamalardan anlaşılabilirdiğine göre, Kur’an’ın geleceği kuşatması, tarihi tekâmül ve bugünkü gidişatın yarın nasıl olacağını ne derece doğru tahmin edilebileceğine bağlı olmaktadır. Çalışmanın başında değindiğimiz temel üç psikolojik amilden ümit ile en temel değişim güdüsü olarak nitelediğimiz *hayatı daha rahat ve güvenilir kılmak* amacı arasındaki ilişki sonucu insanlığın, ümit amilinin daha güçlü olduğu bir toplumsal yapılanmaya doğru eğilim göstereceğinin hem beklenebileceğini hem de buna uygun önlemler alınabileceğini ifade etmeye çalışmıştık. Aydınlanmacı veya aydınlanmanın vadettiği dünyayı kuramaması üzerine inşa edilen postmodernist<sup>32</sup> bir zihniyete sahip olmakla bu tür bir tahmin yürütmek arasında en azından doğrudan bir ilişki söz konusu değildir. İnsanlığın *hayatı daha rahat ve güvenilir kılma* konusunda aldığı yolun, alabileceği yola oranla çok az olması biçimindeki ciddi olumsuzluklara rağmen, kısaca her şeye rağmen biz yine de *insanlığın, ümit amilinin daha güçlü olduğu bir toplumsal yapılanmaya doğru eğilim göstereceğini* ifade etmekten kendimizi alamamaktayız. Çünkü böyle bir hedef en azından evrensel bir değer taşımaktadır. Yüce bir amaç taşımamanın da insana yakıştırılmayacağı ortadadır. Buna göre, Kur’an’ın gelecekteki sosyal yaptırımsallığının en temel bağlamını, evrensel ahlak ve insan hakları ilkelerinin belirleyeceğini söyleyebiliriz.

<sup>31</sup> Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1998, ss.157-158. Bu yaklaşımı biraz da 1950-60’ların Türkiye’indeki şartları dikkate alarak okumak gerekmektedir.

<sup>32</sup> Bu bağlamda bir irdeleme örneği olarak bak., Ernest Wolf-Gazo, “Postmodernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi”, (çev., Şefik Deniz), *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 1, ss.6-7[1-16].

Bu temel evrensel ilkeler konusunda insanlığın alacağı olumlu mesafe, Kur'an'ın bir bakıma neredeyse salt ahlaki okunuşunu ön plana çıkaracağı benzetilmektedir. Öyle görünüyor ki, geleceğin dinler-kültürler arası diyalog süreçlerinde, Müslüman katılımcılar Kur'an'ın bir tek Tanrı inancı ve evrensel ahlak ilkelerini içeren kitap oluşunu vurgulamakla yetineceklerdir. İbadetler elbette ki gereksiz görülmeyecek ancak, ön plana çıkarılmalarında da bir zorunluluk hissedilmeyecektir. Kırbaçoğlu'nun, "dinin bütün taleplerinin toplumsal alanda olduğunu görürsünüz. İbadet, namaz, oruç, o toplumsal alanda dinin ahlaki değerlerini hâkim kılabilmek için birer dinamo görevi görüyor[...] bu toplumun ahlaki hassasiyetini nasıl sağlayacağız? Bugün mutlaka her dindar olan ahlaklıdır diyemeyiz. Ama ahlak en güçlü desteği dinlerde bulur" biçimindeki değindiğimiz ifadeleri ve benzer şekilde Aydın'ın din-ahlak ilişkisi bağlamında, "Tek cümle ile ahlak, doğru yolu seçmek için bize yol gösterir; Hak bir din ise bu doğruya bütün kalbimizle sarılabilmemiz için yardımcı olur"<sup>33</sup> şeklindeki yaklaşımı değinmeye çalıştığımız tahminin habercisi görünümündedir.

Dinler arası diyalogun yerini daha üst bir kategori olarak kültürler arası diyaloga bırakması durumunda bu tahminin bir ileri aşamasını da, Kur'an'ın sadece ahlaki boyutunun vurgulanması ile yetinilmesinin oluşturacağı söylenebilir. Çünkü bu durumda, örneğin ateist bir kültür ile diyalog için, evrensel ahlak ilkeleri<sup>34</sup> dışında ortak bir nokta bulunamamış olmaktadır. Ancak burada 1970'lerden itibaren hem Batı hem de İslam dünyasında yükselme eğilimi gösteren Fundamentalizm açısından bakıldığında; buna ayrıca Medeniyetler Çatışması teorisinin geliştirilmiş olması, çoğulcu toplum anlayışının Avrupa'da başarı yakalayamaması ve Milliyetçiliğin yükselişe geçmesi de eklendiğinde, Kur'an'ın çoğul-

<sup>33</sup> Aydın Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s.220.

<sup>34</sup> Hick'in, dinsel bir çoğulculukta temel alınacak ölçüt olarak, birbirimizi etkileyebileceğimiz tek yolun, örnek olacak [ahlaki] davranışları sergilememizden geçeceğini vurgulaması, aslında hem dinler hem de kültürler arası diyalog bağlamında ele alınabilecek derecede olabildiğince salt ahlaki bağlama indirgenmiş bir vurgu olarak görülebilir. Bak., John Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", (çev., Şaban Ali Düzgün), *İslâmiyât*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2000, s.85.

cu/tümel değil; yerel/tikel okunuşunun gittikçe önem kazanacağı; dolayısıyla sosyal yaptırımsallığının evrensel ahlaki bağlamı aşır gündelik hayatı daha doğrudan kuşatacağı da öngörülebilir.

## 5. Değerlendirme ve Sonuç

Sadece teistlerden oluşan bir toplumun varlığını düşünmek, sadece ateistlerden oluşan bir toplumun varlığını düşünmekten daha cazip gelmektedir. Hâlbuki her toplumsal bireyin en azından potansiyel olarak inançla inançsızlık veya bir dini inançla diğer bir dini inanç arasında mekik dokuyabilir bir eğilimde olduğu<sup>35</sup> dikkate alındığında, dinsiz-mabetsiz bir toplumun olamayacağını ifade etmek daha uygun düşmektedir. Ancak şüphe yok ki her toplumun, sahip olduğu dini hayatı, değişimlere bir şekilde uyum sağlama istidadına borçlu olduğunu unutmamak gerekir. Toplumsal hayatın değiştirmesi veya değişime bir şekilde uyum sağlanması sürecinden din de nasibini almaktadır. Çünkü din de, öyle veya böyle sosyo-kültürel hayatla yakından ilişkili bağlara sahiptir. Var mıdır, yok mudur tartışmalarına değinme gereği duymadan, basit bir ifadeyle, nesh kavramını literal okumanın değişime uyum çabası bağlamında da değerlendirmek mümkün gözükmektedir.<sup>36</sup> Bu uyumun biçiminin daha ileri bir aşaması olarak Mecellenin, “Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz” biçimindeki 39. meşhur ilkesi<sup>37</sup> verilebilir.

56

OMÜİFD

<sup>35</sup> Kişinin, sabah evinden mümin çıkıp akşam evine kâfir olarak, sabah evinden kâfir çıkıp akşam evine mümin olarak dönebileceğini ifade eden meşhur hadisi bu bağlamda hatırlayabiliriz.

<sup>36</sup> Kur’an’da neshin var olmadığını savunan Ateş’in yaklaşım biçimini bile, sözünü ettiği-  
miz değişime uyum bağlamında değerlendirmek kolaylıkla mümkündür: “*Nereye dönerseniz Allah’ın vechi (zâtı) oradadır*” [Bakara(2)/115] ayeti, ‘Yüzünü Mescidi Haram tarafına çevir’ [Bakara(2)/144] ayetiyle neshedilmiştir. Fakat birinci ayetin hükmü tamamen ortadan kaldırılmış değil, *tahtikini gerekli kılan şartların doğmasına ertelenmiştir*. Kiblenin bilinmediği şartlar doğunca ‘Nereye dönerseniz Allah’ın vechi oradadır’ ayetinin hükmü uyarınca herhangi bir tarafa dönülüp namaz kılınabilir. Demek ki mensuh (hükmü yürürlükten kaldırılmış) ayetler, bir bakıma münse’ (ertelenmiş)dirler. *Onların hükümleri, gerekli şartlara ertelenmiştir*”. Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt: 1, s.214. Ayetin dışındaki italik vurgular bize aittir.

<sup>37</sup> Mustafa Kemal Atatürk’ün bu maddeye laik bir yapılanmaya geçişte önemli bir köprü işlevi yüklediğini burada hatırlamak anlamlı görünmektedir: “İşte o mecellenin kavaidi külliyesindeki ‘ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz’ [biçimindeki

“Mevridi nasta içtihadada mesağ yoktur” [dinin anlamı açık hükümlerinde yoruma gerek yoktur] biçimindeki 14. ilkesi<sup>38</sup> dikkate alındığında aslında Mecellede literal okumanın hâkim olduğu görülebilir. Böyle de olsa, gerçekte her kültür değişime bir şekilde uyum sağlama istidadına sahiptir. Daima belli bir kültür içinde anlam kazanması dolayısıyla Kur’an, en olumsuz şartlarda bile, en azından ihtiva ettiği evrensel nitelikli ahlak ilkeleri aracılığıyla değişime uyum sağlama potansiyeline kesinlikle sahiptir. Bu uyumun biçimini, literal okuma ile kültürel okuma arasında mekik dokuması belirlemiş olmaktadır. Kültürel okumanın en yoğun olduğu durumlarda bile literal anlama din duygusal bir bağlılığın beslenmesi<sup>39</sup> işaret edilen bu mekik dokuma bağlamında ele alınabilir.

Buna göre kısaca Kur’an bir bakıma, literal anlamı veya okunuşuyla toplumun tüm kurumlarını, kültürel anlamı veya okunuşuyla da daha çok bu kurumlara işlerlik kazandıran bireylerin vicdanlarını kuşatmış olmaktadır. Toplumsal kuralların olabildiğince dini veya olabildiğince beşeri nitelikli olmaları açısından bakıldığında, her iki durumda da Kur’an’ın toplumsal hayatla bağını bir şekilde sürdürmeyi başaracak bir potansiyele sahip olduğu görülmektedir. Az önce de işaret ettiğimiz baş-

39.] kaidei fihhiyesi, siyaseti adliyemizde üssül esasımızdır”. *Atatürk’ün Söylev ve De-meçleri*, 4.b., (haz., Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, Cilt: 1, s.239. Atatürk bu ifadesini 01.03.1922’de dile getirmiştir.

<sup>38</sup> Mecellenin sözü edilen 14 ve 39. maddeleri için bak., Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 2.b., Hikmet Y., İstanbul, 1979, ss.20,22.

<sup>39</sup> Literal anlama beslenen din duygusal bağlılık veya kutsalın asli niteliklerinden olan bambaşkalık konusunda, Karaman’ın, Türkçe ezan-namaz tartışmalarının medyatik bir boyut kazandığı dönemlerden birinde, bir televizyon programında, inananın, Kur’an’ın anlamını dinlemekten daha çok Arapçasını dinlemekten haz aldığını vurgulamasını verebiliriz. Benzer şekilde genel bir örnek olarak da, yabancı bir televizyon dizisinde, Kili-sede İncil’in Almancasını dinleyen bir bayanın, arkadaşına, İncil’i Latincesinden dinle-menin daha haz verici olduğunu, çünkü o zaman anlaşılmadığını söylemesindeki bam-başkalık duygusunu verebiliriz. Karaman’ın işaret edilen yaklaşımı, M. Enes Ergene, *Türkçe İbadet*, Feza Gazetecilik Y., İstanbul, 2001, ss.57-61 ile karşılaştırılabilir. Ateş’in de literal anlamın üslubuna, “Kur’an’ın üslubu, bambaşka bir mucizedir. En soyut olay-ları dahi canlandırarak anlatan Kur’an, insanın bütün duyularına birden hitabeder. An-lattığı şeyler, bütün duyulardan geçerek ruha girer...” biçiminde işaret edişini bu bağ-lamda ele alabiliriz. Bak., Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt: 1, s.49.



ka bir ifadeyle Kur'an, toplumsal hayata ilişkin kuralların salt beşerilikle nitelendirilmeleri durumunda bile, söz konusu hayatta ahlaki ilkeleri ile yer edinmiş olmaktadır.

Ancak aşağıdaki örneklere bağlı irdelemelerden de daha rahat anlaşılacağı üzere, gerçekte dinler gönülden inanma ihtiyacı/olgusu aracılığıyla da evrenselliklerini sağladılar. Yani bir bakıma din/Kur'an ahlaki boyutu sayesinde toplumla bağlantısını sağlarken, kutsalın yukarıda (39. dipnotta ve bu dipnotta ait gövde metinde) değindiğimiz asli niteliği olan "bambaşkalık" nedeniyle literal anlama koşulsuz din duygusal bağlılık veya kısaca gönülden inanma olgusu sayesinde de tüm bireylerle ilişkisini kurmaktadır.

Bu hususu daha anlaşılır kılabilmek için her beşeri olay/olgunun mutlaka dini bir yönü de olduğunu; benzer şekilde her dini olay/olgunun da kesinlikle beşeri bir tarafı bulunduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, toplumsal hayatın düzenlenmesine ilişkin tamamen beşeri her olay bir şekilde dine bağlanabilir. Yani kısaca, iyi niyetle gerçekleştirilecek her beşeri eylemin dinsel bir yönü; salt dini olayların da beşeri bir tarafı mutlaka mevcuttur. Bu durumu görmek için dini algılama biçimimizin yeterince geniş bir ufka (**ıçtimai muhayyile**) sahip olması gerekmektedir. Örneğin, Samsun kent merkezi Türkiye'de kırmızı ışık ihlalinin yaşanmasında birinci il seçilse, kısa zamanda valilikten her birime bir yazı gelir ve halkın trafik kurallarına uymasının sağlanmasında etkinlik yapmaları istenir. İlgili birimlerden müftülükler de vaaz hocalarından trafik kurallarına uymanın dini önemi hakkında bir konu hazırlamalarını ister. Hocalar muhtemelen kürsüden şöyle seslenecektir:

### **Salt Beşeri Hususların Diniliği:**

Muhterem cemaat, Kitab'a uygun davranalım! Çünkü Kitap (Kur'an ve Sünnet) birbirimizin hakkına-hukukuna riayet etmemizi emrediyor. O zaman değerli kardeşim, trafikte bize kırmızı ışık yanarken duralım ve kendisine yeşil ışık yananın hakkına saygı duyalım. Aksi takdirde kul hakkı yemiş oluruz ki bu en büyük günahlardandır. Rabbimiz kul hak-

kıyla bana gelmeyin buyuruyor. Kırmızı ışıktaki geçmek de bir hak ihlali olduğu için, kırmızı ışıktaki durmak en büyük farzlardan olmaktadır. Çünkü bu farz en büyük günahı yani kul hakkı yememizi engellemektedir. Dikkat edin muhterem cemaat! Kırmızı ışık ihlali yapana sadece dünyada para cezası yazılmıyor; bir kul hakkı ihlali olduğu için Ahirette de en büyük günahlardan sayılacaktır. Yani bir bakıma kırmızı ışıktaki geçtin demek, Ahirette kırmızı ateşe girdin demektir!

Yine valilikten Ramazan ayında sosyal dayanışma bilincinin kuvvetlendirilmesi konusunda birimlere etkinlik yapmaları çağrısını içeren bir yazı gelse, müftülükler de vaaz hocalarından buna uygun bir konu işlemlerini talep edecektir ve hocalar da kürsüden muhtemelen şöyle hitap edeceklerdir:

#### **Salt Dini Hususların Beşeriliği:**

Muhterem cemaat, Kitab'a uygun davranalım! Çünkü Kitap (Kur'an ve Sünnet) komşusu açken tok yatan bizden/insan değildir diyor. Ramazan ayında aç duruyoruz, açken açın halinden anlamıyorsak bizdeki insanlık hepten ölmüş demektir. Ramazanda çevremizdeki fakirlerle, hastalarla, borçlularla, kısaca her derdi olanın derdiyle öyle bir ilgilenelim ki, bir dahaki Ramazana kadar çevremizde dertli bir insan kalmamasın. Allah da gelecek Ramazana kadar bize rahmetiyle muamele etsin. Gelecek Ramazanda da aynı ameli salihe devam edelim, sonraki Ramazana kadar kendimizi Allah'ın koruması altında hissedelim ve bu böylece kıyamete kadar devam etsin inşallah. Cennetinizi bugün satın alın ve namazdan sonraki sergiye cömert davranın. Çünkü yapacağınız yardımlar sayesinde Samsun fakiriyle-zenginiyle bir bütün olacak ve Türkiye'ye, hatta inşallah dünyaya örnek olacaktır.

Gündelik hayattan alınan bu somut örnekler bize din-dünya arasında a) çatışmacı; b) bağımsız; c) tamamlamacı şeklinde muhtemel üç ilişki türünden söz edilebileceğini ve bunların realiteye en yakınunun tamamlamacı ilişki olacağını göstermektedir.

Bu açıdan bakıldığında insanlığın menfaatine olan her beşeri hususun aynı zamanda dini bir yöne de sahip olduğu; her dini hususun da

beşeri menfaat ihtiva ettiği görülmektedir. Şu kadar var ki, dini bir emri ihdas eden otorite ile beşeri bir uygulamayı ihdas eden otorite arasındaki farkı dikkatten kaçırmamak gerekir. Örneğin bir meşrubat türü olarak kahvenin icadı belli bir süre sonra kahve fabrikaları, kahve reklamları, kahvehaneler... gibi maddi bir kültür yanında, “bir kahvenin kırk yıl hatırı var” özdeyişinin de işaret ettiği üzere manevi bir kültürün de kaynağı haline geldi. **Kahve sosyolojisi**<sup>40</sup> yaparak ifade edecek olursak, **a)** kahve dün yoktu; **b)** bugün var (biz keşfettik); **c)** yarın yerini başka bir şeye terk edebilir; daha sonra tekrar hayatımıza girebilir. Ancak **oruç sosyolojisi**<sup>41</sup> açısından bakıldığında ise tek bir Müslüman kalıncaya kadar o mevcut biçimini koruyarak hep var olacaktır. Ancak ona bağlılığın dereceleri ise beşeridir. Yani oruç, ona bağlılığın derecesinin değişkenliği ve kültürelliği açısından kahve sosyolojisine benzetilebilir:

“Mübarek Ramazan ayında bir gün teravihten sonra üçü imam 8-10 arkadaş köydeki evimizde sohbet ediyorduk. Sohbet bir ara Oruç ibadetinin önemine (hikmetlerine; bireysel ve toplumsal yararlarına) yoğunlaşmış ve 70 yaşlarındaki annem de bize kulak misafiri olmuştu. O ara annemin kemik erimesi hastalığı aklıma geldi ve “annem bu sohbetten olumlu anlamda etkilenmiştir ve zaten ibadetlerine de hassas; ona, ‘anne sen oruç tutma, ilaç kullanacaksın’ nasıl diyeceğiz” diye düşündüm. Sonra, “anne sen hastasın, ilaçlarını düzenli kullanabilmen için oruç tutmayacaksın, fidye vereceksin” dediğimde, annem bana, “oğlum, sakallı-yaşlı bir hocaya da soralım, öyle karar veririz” dedi. Anlaşılan annem, 1) ya oruç tutmayı bırakmamak için bahane arar gibiydi; 2) ya da ben genç ve sakalsız olduğum için onun gözündeki hoca tipine uymuyordum ve bu nedenle benim fetvama gönüllü yatmamıştı”.

Burada **a)** oruç ibadetinin anlattığım hikmetlerini annem dün belki bilmiyordu; **b)** bugün öğrendi; oruca olan bağlılığı arttı; **c)** bu hikmetler (oruçun bireysel ve toplumsal yararları) yarın artarak devam etse, anne-

<sup>40</sup> Kahve sosyolojisi örneğini Antony Giddens, *Sosyoloji*, (haz., Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ayraç Yay., Ankara, 2000, s.4.

<sup>41</sup> Oruç sosyolojisi tabirini Giddens’tan esinlenerek biz ihdas ettik.

min oruca bağlılığı da artarak devam eder. Ama bu hikmetler azalsa veya ortadan kalksa bile annemin oruca bağlılığı azalıp yok olmaz; bu bağlılık, inancı kuvvetinde daima devam eder. Yani burada oruca bağlılık kahve kültürüne bağlılığa benzememektedir. Kahve beşeri bir ürün olduğu için kolaylıkla terk edilebilir. Din ise ilahi kaynaklı olduğu için sadece ona bağlılığın derecesi değişebilir; inanç ve içten gelen bir sevgi olarak o sürekli vardır. Sadece irtidat (dinden dönme) durumunda tamamen terk edilebilir.

Sosyolojik düşünce (içtimai muhayyile) açısından kahve ve oruç sosyolojisi örneklerinin kuramsal üç sonucunu şu şekilde ifade edebiliriz:

a) *Beşeri dünyamızı biz kuruyoruz; sürekli düzenleme hakkına sahibiz ve buna muhtacız da.*

Zira Allah insanı kendi beşeri dünyasını kurabilecek; kurallar koyup uygulayabilecek kabiliyette yaratmıştır: “Nefse ve onu şekillendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını (isyanını ve itaatini) ilham edene ant olsun ki, (Allah'tan başkasına tapmayarak) nefsini yücelten iflah olmuş, (yaratıklara taparak) onu alçaltan da ziyana uğramıştır”<sup>42</sup> Dolayısıyla bu beşeri dünyada karşılaştığımız sıkıntıların tek müsebbibi de biziz: “İnsanların kendi yapıp-etmeleri sebebiyle karada ve denizde [her yerde] fesat [sosyal ve ekolojik dengesizlikler] ortaya çıkmıştır. Vazgeçsinler diye Allah, yaptıklarının bazı [kötü] neticelerini [dünyada] onlara tattıracaktır”<sup>43</sup>. Kendi beşeri dünyasını kurabileceği noktasında din insanın iyi niyetine güvenmektedir: “Amellerin değerini taşınan niyet belirler”<sup>44</sup>.

b) *Toplumsal hayatta kaydettiğimiz ilerlemelerimiz düz çizgisel değil, döngüsel bir nitelik arz eder.*

Sosyal, ekonomik, teknolojik, politik... vs. her alanda yaptığımız beşeri icatlarımıza/ürünlerimize bugün verdiğimiz değeri yarın değiştirebilir; öbür gün tekrar eski değerimize geri dönebiliriz. Bu durum onlara insani açıdan duyduğumuz ihtiyaca göre sürekli değişebilir. TBMM'nde bizi

<sup>42</sup> *Kur'an, Şems(91)/7-10.*

<sup>43</sup> *Kur'an, Rum(30)/41.*

<sup>44</sup> *Buhâri, Bed'ül-Vahiy, 1.*

temsil eden vekil sayısını 550'den 750'ye çıkarabilir veya 550'den 350'ye indirebiliriz. Çünkü bu hurma dikme işi gibi beşeri bir meseledir; namazın rekât sayıları gibi salt dini bir mesele değildir...

c) *Bir din olayı tüm dünyevi hikmetlerinden bağımsız olarak, öncelikle bir gönül işidir. Yani din olayını biz icat etmedik, o ilk insanla beraber var olmaya başlamıştı. Bu açıdan din tamamen ilahi niteliklidir. Ama onu algılama ve ona bağlılık derecemiz/biçimimiz beşeridir; kültürden kültüre, beşerden beşere değişiklik arz eder.*

Yukarıda anlatılan olayda annem ibadetlerini sırf Allah rızası için yapan (mütedeyyin) bir vatandaşır. Sırf Allah rızası için bir şey yapmak demek din işinin *öncelikle gönül işi* olduğunu göstermektedir. Zira dinde "istefdi kalbeke ve in eftâke'l-müftûn; müftüler sana fetva verse de sen kalbine danış" ilkesi geçerlidir. Bir şey *öncelikle* gönül işi ise ve kişinin kendine veya başkalarına şiddet içermiyorsa ona sadece saygı duyulmalıdır. Ama annemin tutumunda kendi sağlığına zarar verme ihtimali bulunduğundan "kendine şiddet" söz konusu olmaktadır. Burada annemin sağlığını tehlikeye atması şiddetine nasıl engel olmalıyız? Zorla mı? Cevap elbette hayır olacaktır. Önce ona anlatılmalı ki din insan sağlığına önem vermektedir ve kişinin ibadete gücünün yetmediği durumlarda başka kolaylıklar vardır. Örneğin oruç eğer hiç tutulamayacaksa fidye verilir. Bunları ben zaten anlatmıştım ama bunlar annemin sadece aklına yattı; gönlüne yatmamıştı. Bunların annemin gönlüne de yatmasını sağlayacak bir unsur daha vardı; onun gözündeki din adamı tipi/imaı/biçimi... Eğer bunları onun gözündeki din adamı tipi söyleseydi, onlar hem aklına hem de gönlüne yatmış olacaktı. Burada annemin dini veya din adamını *algılama biçimi* onun yetişme tarzına; kültürüne bağlı olmaktadır. Yani sırf dini bir olayın beşeri/kültürel yönü de bulunmaktadır. Ancak dine gönülden bağlılık ise büyük oranda fitridir:

Dinde daima kültürel ortamdan da kısmen etkilenen ve gönül işi dediğimiz bir kısım vardır ki, bu taraf daha çok kişiye özeldir ve oraya asla müdahale edilmez, edilse de işe yaramaz, zorla bastırılmakla sönmez. O tarafı ancak sevdirek (ikna ederek) değiştirebiliriz, ikna edemi-

yorsak saygı duyup sabretmeliyiz, değişse de değişmese de neticeyi kabullenmeliyiz. Çünkü dinin gönül kısmı sırlı, gizemli, hikmetli olduğuna inanılan yönüdür. Onun değiştirilmesi o kadar zordur ki, belki de bu nedenle biz “hidayet [gönülden bir şeye bağlanmak] Allah’tandır” demektediriz. Annemin oruca bağlılığının altında yatan esas sebep bu gönül işi yani Allah’ın rızasını gözetme hassasiyetidir. Burada din olayının bizzat ilahi kaynaklı oluşunu görmekteyiz.

Ama annemin benim fetvamı yeterli görmemesi ise, dini ve din adamı tipini algılama olayının tamamen beşeri bir hadise olduğunu göstermektedir. Zira annemin gözündeki din adamı tipi, sakallı, yaşlı ve cübbeli bir tiptir; namaz kıldıran bir imamın kıyafeti gibi. Nitekim günümüz imamlarının genç de olsa çoğunun hafif sakallı olduğunu görmekteyiz. Burada halkın (annemin) gözündeki din adamı tipi beklentisi imamları etkilemiştir. Ben anneme gözündeki imam tipinin söyleyeceği fetvayı ifade etmiştim. Ama sözde o imama benzemiş olmam yetmiyor. Görünüşte de benzerlik gerekiyor. *Görünüş (kılık kıyafet) benzerliği dini bir gereklilik değildir.* Daha çok sosyal çevrenin anneme öğrettiği din adamı tipidir. Annem benden duyduğu fetvaların onun itibar ettiği hocalar tarafından da birkaç kez (tahminime göre 3-5 kez) teyit edildiğine şahit olsa eğer, o zaman Nasrettin Hoca misali, kerametın sarıkta olmadığını daha rahat anlayacaktır. Burada annemin din adamı tipi algılamasının ilahi kaynaklı değil, daha çok beşeri kaynaklı bir hadise olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buraya kadar söylenenleri Kur’an’ın sosyal yaptırimsallığı meselesiyle irtibatlandırarak olursak, Kur’an’ın veya dinin inananları üzerindeki etkisi geçmiş, hâlihazır ve gelecekte de mutlaka devam edecektir. *Geçmişle gelecek arasındaki köprüyü gönülden inanma olgusunun adeta sorgulanamazlığı hususu ve dinin ahlaki boyutu inşa etmiş olmaktadır.* Laik bir ortamla veya ateist bir kültürle diyaloga girildiğinde dahi bu iki husus (dine gönülden inanma ve dinin ahlaki boyutu) evrenselliğini devam ettirecektir. Bu durumda Kur’an gelecekteki sosyal yaptırimsallığını yukarıda daha çok ahlaki ilkeleri aracılığıyla devam ettireceğini belirtmişsek de, ahlaka bir de ‘dine gönülden inanma’ olgusunu eklememiz gerekmektedir.

*Bu durumda gönülden inanan bir birey için din hayatın her anına her zamanda müdahale eden bir mekanizma olacaktır ve onun hiçbir lâfzî talebi süresiz askıya alınmaz.* Buna göre örneğin el kesme cezası bile İbn Haldun'un toplumsal değişimin döngüseliği ilkesine göre okunur: Bu ceza bugün icra edilmiyorsa bile yarının gerektireceği değişimler onu tekrar güncel kılabilir, hatta gelecekteki sosyal durumlar ondan daha ağır cezayı da zorunlu kılabilir. Burada Batıya özgü düz çizgisel bir değişim anlayışı kullanılmadığı için hiçbir beşer 'ben atalarımın hukukuna asla geri dönmem' diyemez. Diğer bir örnek olarak dinin bir yol inşaatına, kaldırımın ne kadar ende ve yükseklikte olacağına bile müdahale edeceği söylenebilir. Bu husus tam beşeri bir husus olsa da, insanların yoldan en iyi yararlanmaları yani insana hizmet noktasında din bu konuya da karışır: Çünkü din evrensel bir ahlaki ilke olarak "yessirû ve lâ tüassirû; kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız" tavsiyesinin her işte gözetilmesini talep eder.

64

OMÜİFD

Son söz olarak, değişime uyum adına ahlaki boyutunun adeta aşırı vurgulanmasının doğurabileceği kelâmî sıkıntılarının<sup>45</sup> önemi bir yana, Kur'an'ın, toplumsal hayata en doğrudan (geçmişteki) müdahalesini hukuki boyutuyla, en dolaylı (gelecekteki) müdahalesini de ahlaki boyutu ve gönülden inanma olgusuyla yapan/yapacak olan kutsal bir kitap olduğu görülmektedir. Tüm bu anlatılanlar bize, din ile toplumsal hayat arasında gerçekte tamamlamacı bir ilişki olduğunu; başka bir ifadeyle, iyi/ahlaki niyetle kuracağımız her beşeri dünyanın, temelinde taşınan bu iyi/ahlaki niyet nedeniyle Allah tarafından da zaten onaylanmış olacağını göstermektedir. Evrensel ahlaki ilkeler denince bunların ilk akla geleni öncelikle dürüstlüktür ki Kur'an'a göre imanın hemen peşinden zikredilir; "innellezîne kâlû Rabbune'llâhu sümme'stekâmû...: Rabbimiz Allah'tır deyip istikamet/doğruluk üzere hareket edenlere korku ve hüznün yoktur" (Fussilet, 30; Ahkâf, 13). Bu ilkeleri misafirperverlik, cömertlik, anne-babaya saygı, yoldan bir diken kaldırmak, selam vermek... kısaca kendine istediğini başkalarına da istercesine dürüst yaşamaya gayret

<sup>45</sup> Bu konuda ele alınabilecek birkaç örnek olarak bak., bu çalışmanın "Bu konuda değerlendirilebilecek birkaç örnek..." biçiminde başlayan 13. ve "Aydın'ın da, "vahyin geldiği dönemde..." biçiminde başlayan 27. dipnotu.

etmek olarak ifade edebiliriz. Kur'an en olumsuz koşullarda bile bu ahla-ki yönüyle sürekli hayatın içinde yer alacaktır. **Kısaca**, en olumsuz koşul-larda bile Kur'an ahlaki boyutu sayesinde toplumlarla; gönülden inanma olgusu sayesinde de tüm bireylerle ilişkisini sonsuza dek kuracaktır.

### KUR'AN'IN SOSYAL YAPTIRIMSALLIĞI

İLAHİ YÖN: Toplumsal hayatınızı kolaylaştırıcı düzenlemeler yapınız (yessirû) ...	BEŞERİ YÖN: Trafikte kırmızı ışıkta durunuz, yeşilde geçiniz...
---	---

### TOPLUM

#### Kaynakça

- Albayrak, Halis, "Kur'an'ı Anlamak-Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", 1. Kur'an Haftası, (haz., Hüseyin Nazlıyıldın, Hayrullah Terkan), Fecr Y., Ankara, 1995.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 4.b., (haz., Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, Cilt: 1.
- Atay, Hüseyin, "Soruşturma", İslâmîyât, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998.
- Ateş, Süleyman ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", İslâm ve Laiklik, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Ateş, Süleyman ve diğerleri, "Komisyon Raporları Üzerine Konuşmalar", İslâm ve Laiklik, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, Cilt: 1 (1988); Cilt: 2 (1989); Cilt: 6 (1990); Cilt: 7 (1990); Cilt: 8 (1990); Cilt: 10 (1991);.
- Aydın, Mehmet S. ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", Din-Devlet ve Toplum, (haz., yok), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 2000.
- Aydın, Mehmet S. ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", İslâm ve Laiklik, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Aydın, Mehmet S., "Değişme ve Endişe", Zaman, 28 Ocak 2002.
- Aydın, Mehmet S., "İslâm'ı Konuşurken", Zaman, 14 Ocak 2002.
- Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Y., Ankara, 1991.
- Başgöl, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, 2.b., Hikmet Y., İstanbul, 1979.
- Canan, İbrahim ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", Din-Devlet ve Toplum, (haz., yok), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 2000.
- Cebeci, Lütfullah, "Kur'an'ın Ahkâmı Kıyamete Kadar Geçerlidir", 1. Kur'an Sempozyumu, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Y., Ankara, 1994.
- Çandar, Cengiz, "Değişim Sürecinde İslâm", İslâmî Araştırmalar, Cilt: 7, Sayı: 1, 1993-94.
- Ergene, M. Enes, *Türkçe İbadet*, Feza Gazetecilik Y., İstanbul, 2001.
- Eyüpoğlu, Osman ve Okuyan, Mehmet, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2008, Sayı: 26-27.



- Eyüpoğlu, Osman, “Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 28.
- Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, (çev., Ahmet Zeki Ünal), Fecr Y., Ankara, 1989.
- Giddens, Antony, *Sosyoloji*, (haz., Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ayraç Yay., Ankara, 2000.
- Güler, İlhami, “Cevaplar (Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmatlaştırılması)”, *1. Kur’an Sempozyumu*, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Y., Ankara, 1994.
- Günay, Ünver ve diğerleri, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Y., Ankara, 1997.
- Gündüz, Şinasi, “Kur’an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları”, *Kur’an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu)*, Fecr Y., Ankara, 1998.
- Hadis Ansiklopedisi*, (haz., İbrahim Canan), Cilt: 5, Akçağ Y., İstanbul, tarih yok.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Kur’an’da Anlatım Sanatı el-Fennü’l-Kasası*, (çev., Şaban Karataş), Ankara Okulu Y., Ankara, 2002.
- Hatiboğlu, Mehmet S. ve diğerleri, “İslâm’da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Hatiboğlu, Mehmet S., “İslâm’ın Aktüel Değeri Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 1, 1986.
- Hick, John, “Hıristiyanların İsa’yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm’ın Anlayışıyla Karşılaştırılması”, (çev., Şaban Ali Düzgün), *İslâmîyat*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2000.
- İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri, “Maddelerin Müzakere ve Oylanması”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Karaman, Hayrettin, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 5, Sayı: 4, 1991.
- Kırbaçoğlu, Hayri ve diğerleri, “Dünyada ve Türkiye’de Laiklik”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Kırca, Celal, “Kur’an ve Tabii Bilimler”, *Kur’an Mesajı*, Yıl: 2, Sayı: 16-18, 1999.
- Kotan, Şevket, *Kur’an ve Tarihsellik*, Beyan Y., İstanbul, 2001.
- Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Vadi Y., Ankara, 1993.
- Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 2. Basım, İstanbul: İletişim Y., 1992.
- Özsoy, Ömer ve Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur’an*, 5. Basım, Fecr Y., Ankara, 2001.
- Paçacı, Mehmet, “Kur’an Ve Tarihsellik Tartışması”, *Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, (haz., Muhammed Abay), Bayrak Y., İstanbul, 2000.
- Polat, Fethi Ahmet, “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur’an’a Yaklaşımlar”, *Marife*, Yıl: 1, Sayı: 2.
- Sofuoğlu, Cemal ve diğerleri, “Din-Devlet, Din-Dünya İlişkileri”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Şengül, İdris, “Kur’an Kıssalarının Tarihi Değeri”, *Kur’an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu)*, Fecr Y., Ankara, 1998.
- Şengül, İdris, *Kur’an Kıssaları Üzerine*, Işık Y., İzmir, 1994.
- Wolf-Gazo, Ernest, “Postmodernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi”, (çev., Şefik Deniz), *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 1.
- Yavuz, Yunus Vehbi ve diğerleri, “İslâm’da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Zülaloğlu, Fevzi, *Temel Kaynağımız Kur’an*, Ekin Y., İstanbul, 2002.

# HADITH AND ISLAMIC LAW: THE ROLE OF PREUNDERSTANDINGS IN HADITH INTERPRETATION

---

SALIH KESGIN\*

**Abstract:** In this study we are planning to discuss the importance of the pre-understandings on the interpretation process of hadith narrations in Islamic Law. By this perspective firstly, importance of interpretation in law will be discussed and through the notion of `pre-understanding`, the problem of understanding and interpretation in Islamic Law will be focused. Secondly, text-based pre-understanding problem will be argued. Under this title, Hadith narrations will be approached in terms of their styles and the affects of these narration styles on the judgement process will be evaluated. Then, thirdly, pre-understandings of the reader will be taken into consideration and their affects on the judgement process will be assessed. Finally, essay will be concluded by an evaluation on the problem of interpretation and over-interpretation of the text -specifically hadith text- in Islamic Law.

**Key Words:** Hadith, Islamic Law, Interpretation, Over-Interpretation, Pre-Understanding

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD  
[slhkesgin@hotmail.com]

## Hadis ve İslam Hukuku :

### Hadis Metinlerinin Anlaşılmasında “Ön-anlama”nın Etkisi

**Öz:** Bu çalışmada İslam Hukuku'nun en temel iki kaynağından birisi olan Hadis metinlerinin yorumlanmasında kişisel birikimi ifade eden ön-anlamaların etkisini incelemek hedeflenmektedir. Bu bakış açısıyla öncelikle, genel olarak hukuk bilimlerinde özelde ise İslam Hukuku'nda yorumlamanın önemi üzerinde durulacak ve kişinin anlama ve yorumlama kabiliyetinin temel belirleyenlerinden olan ön-anlamaların yorum faaliyetindeki etkisi ortaya konacaktır. Ardından hadis rivayetlerinin aktarım üslubundan kaynaklanan ön-anlama ve anlayan kaynaklı ön-anlama başlıkları altında hadis metinlerinin salt hukuki perspektifle değerlendirilmesai halinde ulaşılabilecek sonuçlar, örnekler üzerinden izah edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İslam Hukuku, Yorum, Aşırı Yorum, Ön-anlama.



## 1. Introduction

We live in the world of the text with the meaning of written text as well as in its metaphorical sense. Owing to our interpretation of the text, we apprehend the world and communicate its meaning to one another. Thus, it is predicable that we live in and feel the world of the text, and consequently the text and the act of interpretation get into our lives before any theoretical definition about them. Especially in law, text and text interpretation occupy a central place, because we can define interpretation in legal arena basically as a rational activity that gives meaning to a legal text.<sup>1</sup> In other words, “interpretation is the process whereby one person gives meaning to the symbols of the expression used by another person.”<sup>2</sup>

As an intellectual activity in interpretation, main question is what meaning to attach to the text because content of the norm confined by the

<sup>1</sup> See: C. Ogden and I. Richards, *The Meaning of Meaning*, (10<sup>th</sup> edition) 1956; Aharon Barak, *Purposive Interpretation In Law*, New Jersey: Princeton University Press, 2005, p.3; Ronald Dworkin, *Law as Interpretation*, *Texas Law Review*, vol.60, (1982), pp.527-550, p.529)

<sup>2</sup> Barak, *Purposive Interpretation In Law*, p.6.

text is shaped by understanding and interpretation of the reader of the text.<sup>3</sup> As a result of this situation, reader can reach different understandings/meanings from just one text. This raises another question in interpretation activity: How can we understand and interpret the text? And what is the affect of reader's own concept and background in interpretation?

### 1.1 `Reader` and the Notion of `Pre-understanding` in Interpretation

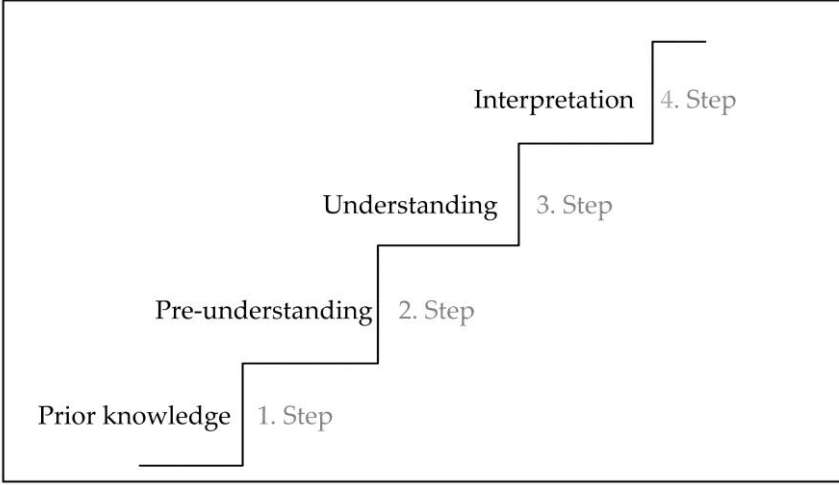
As a prominent philosopher, Martin Heidegger claims that interpretation is grounded in preconception and there could not be any interpretation without pre-understandings of a reader. According to him, there is always the presence of pre-understandings that the interpreter brings with him to the interpretation process. Since, pre-understandings are the basic and preparatory starting point for understanding and interpretation, certain background knowledge and experience are needed to understand a particular text. And depending on diverse backgrounds and experiences of different readers, meaning of a single text may vary from person to person.<sup>4</sup> Gadamer, also in his *Truth and Method*, clarifies that a person who is trying to understand a text is always projecting some initial meanings on the text. This happens because a reader has always some particular expectations regarding a certain meaning.<sup>5</sup> On the nature of interpretation Umberto Eco expresses that during understanding and interpretation process reader enters into the text completely and brings his own encyclopedia rather than just his own interpretations.<sup>6</sup> These ideas show us, understanding and interpretation of a text depends on our prior knowledge and pre-understanding which can be shown by this table:

<sup>3</sup> See: Rudolph Peters, "Divine Law or Man Made Law: Egypt and the Application of the Shari'a", *Arab Law Quarterly*, Vol. 3, No. 3 (Aug., 1988), pp. 231-253.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, New York: Harper & Row, 1962, p.53.

<sup>5</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, London: Sheed and Ward, n.d., p.269.

<sup>6</sup> Umberto Eco, *The Role of the Reader*, London: Hutchinson University Library, 1985, p.21.



**Table 1: The process of understanding and interpretation**

70

OMÜİFD

As shown on the chart, while all the cultural, social and mental backgrounds of a person are constitutes the notion of prior knowledge, which is the starting point of understanding and interpretation process,<sup>7</sup> the concept of pre-understanding is a verifiable and falsifiable horizon of thought which is obtained according to prior knowledge of the individual, depending on the information reached immediately at the beginning of the understanding process, without any research or evaluation of subject or text.<sup>8</sup> And, understanding is an activity which is reached after the process of evaluation -approval or refusal- of pre-understandings. There is a strong connection between understanding and interpretation of a text, so, it can be claimed that to understand, somehow, means to inter-

<sup>7</sup> Henry Sturt, *Principles of Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 1915, p.240.

<sup>8</sup> See: Gadamer H-G., "The Universality of the Hermeneutical Problem (1966)", in: David E. Linge (edt.), *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, CA: University of California Press; 1977. pp. 3-17.; Pre-understanding also can be defined as a body of assumptions and attitudes which a person brings to the perception and interpretation of reality, or any aspect of it. (see: Duncan S. Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction*, Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1986, p.6.)

pret.<sup>9</sup> Whenever we are interpreting a text, we are always projecting our possibilities.<sup>10</sup> And we can not project possibilities unless we have at least enough understanding of the subject matter at hand to project the possibilities we project. So whenever we are interpreting we are to some extent understanding what is to be interpreted.<sup>11</sup>

By the process of understanding and interpretation, "the text" itself becomes a text "for us", even though before the interpretation there was a work, a book, etc. But here the text comes into play, along with pre-understandings of a reader, as part of the main factor of the interpretation. Bernard Lonergan, emphasizes the importance of pre-understanding by stating that we cannot find meaning in the text with an open and empty mind. This is because what we see when we read as a text is merely series of signs. These signs will have meaning when mediated by our experience, intelligence and judgement.<sup>12</sup> Therefore, we understand a text -also legal text- only after it has been interpreted and pre-understandings of a reader are the most effective elements in this process. If pre-understandings of an individual have a determinative role in interpretation process and law is constituted by the interpretations of jurists in general, what is the position of hadith interpretation in Islamic Law? How Islamic Law is performed by the scholars and the qadis? Is pre-understandings of scholars and qadis affected the final judgements of them? And did jurists make over-interpretations based on their pre-understandings? We will seek the answers of these questions by discussing the role of interpretation in Islamic Law.

<sup>9</sup> See: Barak, *Purposive Interpretation in Law*, p.38.

<sup>10</sup> Gadamer expresses this situation by this statement: "...try to escape from one's own concepts in interpretation is not only impossible but manifestly absurd." (Gadamer, *Truth and Method*, p.397)

<sup>11</sup> Heidegger, *Being and Time*, p.194.

<sup>12</sup> Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology*, London: Darton, Longman and Todd, 1972, p.157.

## 1.2. Interpretation in Islamic Law

Islamic law is one of the most important and effective law systems in the world, both in history and also today. Therefore, especially from the 18<sup>th</sup> century, it has been an object of debates over its nature and scope. One of the major misunderstandings about Islamic Law is the argument that it is fully divine in character; therefore it is stable and inflexible.<sup>13</sup> Contrary to this statement, it is a fundamental acknowledgement of Muslim juristic idea that law in Islam is something that human jurists must work out based upon textual sources and it has not been given to mankind as a finished product.<sup>14</sup> Because of this, interpretation is the most important feature of Islamic Law.

As can be seen through the concept of “fiqh”, which is the foremost notion of Islamic Law, literally means “understanding”, the effort of pious men to understand and formulate the divine will, Islamic law is developed on exegesis, interpretations and analogies.<sup>15</sup> As a result of this text oriented process, we can say that Islamic law as a topically-organized finished product consisting of precisely-worded rules is not inflexible and unchangeable rather it is the result of juristic interpretation. It stands at the end, not at the beginning of the interpretation process. This can be also understood through the nature of another notion, “ijtihâd”. Linguistically in Arabic, the word “ijtihâd” emanates from the root word “al-juhd”, meaning “exertion, effort, trouble or pain.”<sup>16</sup> “Al-juhd” connotes exercising one’s capacity, ability, power, or strength in a correct and

<sup>13</sup> For detailed analysis see: Mashood A. Baderin, “Historical and Evolutional Perceptions of Islamic Law in a Continually Changing World”, *The Middle East in London*, July-August 2009, p.7, <http://www.the-platform.org.uk/2010/02/10/islamic-law-on-trial/> (last addressed: 27/07/2012) also see: Mashood A. Baderin, *International Human Rights Law and Islamic Law*, Oxford, 2009, p.32.

<sup>14</sup> Bernard Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, Athens: The University of Georgia Press, p.22.

<sup>15</sup> Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World*, Tauris, 2003, p.11.

<sup>16</sup> Ragib al-Isfehâni, “j-h-d,” *Mufradâtü Alfâz al-Qur’ân*, Dimashk: Daru’l-Kalem, Beirut: al-Dâru al-Shâmiyya, 1992, p.208; Ibn Manzûr, Muhammed b. Mukrim, “J-h-d,” *Lisânu’l-Arab*, Beirut: al-Dâru al-Sâdir, n.d., v.III, pp.133-134; Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza, *al-Fusûlu’l-Badâiyi’*, Istanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaasi, 1289, (vols:I-II), v.II, p.415.

righteous manner.<sup>17</sup> In the jurisprudential sense, it refers to the endeavor of a jurist to formulate a rule of law on the basis of an evidence (*dalil*) found in the textual sources which is the Qur'an and Hadiths.<sup>18</sup> Besides, it has also been depicted as a "reconsidering"<sup>19</sup> or, most commonly, as "independent reasoning".<sup>20</sup> The process of deriving rules by independent reasoning from these sources is thus a process of interpreting texts; interpretation in Islamic law is exclusively text-oriented.<sup>21</sup> Weiss states that "the theory of *ijtihâd* presupposes that the process of producing rules is a process of elucidating that which is present but yet is not self-evident. In principle a Muslim jurist never invents rules, he formulates ... rules which God has already decreed and which are concealed in the sources."<sup>22</sup> Strictly speaking, it is not the law as such which is interpreted but rather the sources of law which are mainly the Qur'an and Hadith. Interpretation does not carry out with respect to matters that have already been addressed clearly in the Qur'an and Hadiths. However, sometimes, there occur situations which have been left undetermined by the first two sources, when jurists are called upon to make (interpretation)/use of *Ijtihad*<sup>23</sup> and determine laws applicable to them or formulate new ones if necessary, in the light of the fundamental principles of Islamic jurisprudence and legislation.<sup>24</sup> However, to practice *ijtihâd*, scholar (*Mujtahid*) has to be equipped with certain qualifications. The question of who could or could not practice *ijtihâd* came under discussion, before the final formation of the positive law of the

<sup>17</sup> Al-Zabidi, Muhammed Murtada el-Huseynî, *Tâcu'l-Ârus min Cevâhiri'l-Qamus*, I-X, Egypt: al-Hayriyye, 1307, vol.II, p.329.

<sup>18</sup> Rudolph Peters, "Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam", *Die Welt des Islams*, XX, 3-4, p.135.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, "Post-Formative Developments in Islam", *Islamic Studies*, Karachi, 1, 4 (1962) p.12.

<sup>20</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p.69.

<sup>21</sup> Bernard Weiss, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihâd*", *American Journal of Comparative Law*, 1978, vol.26, no.2, pp.199-212, p.201.

<sup>22</sup> Weiss, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihâd*", p.200.

<sup>23</sup> *Ijtihad* as a term is not technically the same with the notion of interpretation but there is a definite correspondence between the two. See: Weiss, "Interpretation in Islamic Law": p.200.

<sup>24</sup> Abd ar-Rahman I. Doi, *Shari'ah: The Islamic Law*, London: 2008, p.78.



Sunni law schools.<sup>25</sup> Abu'l-Husayn al-Basri (d.467/1083) in his "*al Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*"<sup>26</sup> was set out the qualifications for a *mujtahid* which can be summarized as (i) to be cognizant of the purpose of the *sharia* and (ii) its sources and methodology of inference.<sup>27</sup>

The problem is even if the scholar (*mujtahid*) has all of the qualifications which are necessary (for *ijtihâd*) in interpretation process, as a result of human nature he could reach a decision according to his pre-understandings. Therefore, *mujtahids* reach different solutions despite the texts, which they extract rules, are the same.<sup>28</sup> The statement which is quoted from Abu Hanifah can be presented as a proof of this claim: "I believe that my opinions are correct but I am cognizant of the fact that my opinion may be wrong. Also I believe that opinions of my opponents are wrong but I am cognizant of the fact that they may be correct."<sup>29</sup>

Throughout the Islamic history, Quran and Hadith texts have never lost their power before the "reader"/"interpreter" as a main source of Islamic Law. However, sometimes their position has changed from "subject" to "object". By this sentence, we intend to mean that Quran and Hadith texts are the main "subject" of the Muslim understanding, they always shape the Muslim mind and attitudes, nevertheless, in the course of interpretation process these sacred texts can be an object of the "reader's mind. Ali ibn Abu Talib's answer, on the occasion of *Tahkim* (arbitration), to ibn al- Kawwa, the leader of the Kharijites, indicates that reader's preunderstandings can be more influential than thought:

<sup>25</sup> Wael B. Hallaq, "Was the Gate of *Ijtihâd* Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, (1984) xvi, 1, pp.3-41, p.30.

<sup>26</sup> See: Muhammad b. Ali al-Basri, *al-Mu'tamad fi Usl a-Fiqh*, ed. M. Hamidullah, vol.2, pp.85-86.

<sup>27</sup> See: Sayf al-Din al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, (I-III), Cairo: Muhammad Ali, Suwayh, 1968, p.204-205)

<sup>28</sup> Ibn Taymiyyah, Taqî al-Din, *Raf'ul-Melâm an Eimmeti'l-A'lam*, thk: Abû Mus'ab Muhammad Sa'id al-Bedri, Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnâni, 1991, p.44; Muhammed Avvame, *Eser al-Hadis al-Sharif fi Ihtilafi Eimmeti al-Fukaha*, Kahire: Daru's-Selâm, 1987, p.35.

<sup>29</sup> See: Ahmed Zeki Hammad, *Islamic Law: Understanding Juristic Differences*, Indianapolis: American Trust Publications, 1992, p.44.

Qur'an is a book which is written on pages and does not speak itself; contrarily, people communicate with Quran and they make it to talk for them, also they derive rules from it.<sup>30</sup>

This statement of Ali ibn Abu Talib shows that the relationship between the text and the reader is not unidimensional on the contrary, it is mutual and also the text can be an object before "the reader". Because of this, the problem of interpretation and understanding is directly related to "reader's position against "text". The question is whether the text speaks and reader remains silent or reader speaks and the text keeps silent. Whatever the answer is there is always a fact that reader does not remain silent completely in interpretation process.<sup>31</sup>

For example; in the early days, disagreement over the meaning of the Quranic verse - "...if the deceased has left no children but has parents who are still alive, the mother takes one third..."<sup>32</sup> - was provoked by the particular problem of the relative rights of the father and mother when the only other surviving heir is the spouse relict.<sup>33</sup>

Ibn Abbas maintained that in this case the mother was entitled to a Quranic portion of one-third of the estate, since the Quran clearly stated that the mother's share was to be one-third in the absence of any lineal descendant or collaterals. According to him, therefore, in competition with a husband, who takes a portion of one-half, the mother takes one-third and the father as residuary, one sixth; while in competition with a wife, who takes one-quarter, the mother takes one-third and the father five twelfths as residuary.

<sup>30</sup> Abu'l-Hasan Izzaddin Ali b. Muhammed b. Abdulkarim Ibnu'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, (I-IX), Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2002, v.3, p.328.

<sup>31</sup> See: Khaled, Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001, pp.98-132.

<sup>32</sup> Qur'an: 4/11.

<sup>33</sup> See: N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p.45-46.

This view was distinctly refused by Sunni jurisprudence as a whole because Sunni scholars prefer to interpret the Quranic text in the light of the customary criterion of the priority of male agnates in succession. According to Sunni scholars, the mother in these circumstances does not take a Quranic portion but shares in the residue with the father, taking half as much as he does, after the deduction of the spouse relict's portion. Thus, in competition with the husband, the mother takes one-sixth and the father one-third of the estate; and in competition with the wife, the mother takes one-quarter and the father one-half of the inheritance.<sup>34</sup>

Formally, these cases are made compatible with the Quran by scholars, by interpreting the verse, to mean either "where the parents are the only legal heirs", or "the mother takes one-third of the residue." However, neither of these interpretations is virtually as sound as the obvious interpretation adopted by Ibn Abbas. And, one of the prominent scholars of Islamic Law, Ibn Qudama, admits "the argument of Ibn Abbas would prevail were it not for the consensus of the Prophet's companions to the contrary".<sup>35</sup> The main reason behind the forced interpretations of the Quran was simply the refusal to accept the possibility of the mother of the deceased taking a greater share in the inheritance than the father. As the Maliki authority al-Adawi, states:

The majority felt to give the mother one-third in these two cases would lead to a contradiction of basic principles. For if, competition with the husband, she takes one-third of the whole estate, she takes twice the share of the father; and there is no parallel case of female, in competition with a male of the same class and degree of relationship, taking double the share of the male.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Coulson, *Succession in the Muslim Family*, p.45.

<sup>35</sup> Abdullah b. Ahmad Ibn Qudama al-Maqdisi, *al-Mughni*, (vol.I-IX), Beirut : Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1972, v.VI, p.180.

<sup>36</sup> Ali b. Ahmed b. Mukerremillah al-Saidi al-Adawi, *al-Hâshiyetu al-Adevi ala Kifayeti't-Talibi al-Rabbani*, (I-II), Beirut: Dâru'l-Fikr, n.d., v.II, p.346.

On the other hand, Shii jurisprudence regards this as a wholly unwarranted process of forcing the text of the Quran to conform to preconceived notions of succession, whether such notions were embodied in a decision of Omar ibn al-Khattab or any other authority. They insisted that the words of the Quran should be taken at their face value and that the mother should here take one-third of the whole estate as her Quranic portion, even if this meant that the father's residual share in the presence of a surviving husband was restricted to one-sixth of the inheritance.<sup>37</sup>

In this example we are witnessing different readings and interpretations of Quranic verse. Main determinants of both of these interpretations and decisions are the pre-understandings of scholars. While one group of scholars prefers to interpret the text according to literal approach, the other one is using logical approach towards "the text" under the effect of agnatic system. Although, the text is the same, interpretations and also conclusions are assorted.

The problem of interpretation and the affect of pre-understanding of the reader are not only can be seen in the interpretation of Quranic verses. It can also be experienced during the understanding and interpretation process of the hadith texts. Much greater part of the Islamic law would be anchored in hadith than in the Qur'an. The vast and comprehensive body of Islamic law (*fiqh*) critically rests on the hadith literature. Once exegesis—the extraction of law from texts—had thanks to be increased, dependence on hadith narrations became central to Islamic jurisprudence.<sup>38</sup> Accordingly, one of the main factors of judicial controversies in Islamic Law is the understanding and interpretation problem of the hadith texts. Hence, as we have discussed above, we will question the affect of the pre-understandings of a reader during the process of interpretation/ijtihad, by focusing on hadith texts. The question will be approached under two paradigms. Firstly, text based pre-understanding problem and its affect

<sup>37</sup> See: Coulson, *Ibid*, pp.44-45.

<sup>38</sup> Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, p.15.

on the judgement will be questioned, secondly reader based pre-understanding problem will be discussed.

## 2- Text Based Interpretation Problem of Hadith Narrations and Its Affects on the Judgement

It is a well known fact that narrating an event or an expression to another person, in principle, has two distinct ways which are oral or written transmission. When we make a comparison on both of the narration methods, it can be claimed that the meaning which can be reached on the basis of oral transmission could be different than the meaning of written transmission. Because, in written transmission contrary to the oral transmission, there are grammar rules which regulate the sentences and fixed the meaning.<sup>39</sup> Accordingly, meaning in written transmission is mostly related to the language structure of the written statement while in oral transmission it is connected with the context of event or expression.<sup>40</sup>

Considering the difference between oral and written transmission it can be claimed that the textualisation of the oral expression is associated with the risk of removal of its meaning from its context.

We have preferred to start this chapter by pointing the difference between oral and written transmission of an event or an expression, because Hadiths, as a source of Islamic Law, are the texts which are narrated orally first.<sup>41</sup> As a result of this situation the problem of understanding has occurred depending on the difference between oral and written narration. We can clarify this claim by stating two different narrations on the same topic. For example, in a hadith, it is stated that "*Prophet Muhammad (pbuh) has forbade leasing of a land*"<sup>42</sup>. But in another hadith which is narrated by Ahmed ibn Hanbal from Urwa b. Zubayr the aim of the Prophet Muhammed is reported in detail: "*Zayd b. Sabit said: Two people who fight with*

<sup>39</sup> Edibe Sözen, *Söylem*, Istanbul: Paradigma, 1999, p.36.

<sup>40</sup> Paul Ricour, *From Text to Action*, translated by: Kathleen Blamey and John B. Thompson, London: Northwestern University Press, 1991, pp.106-110.

<sup>41</sup> M. M. Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, American Trust Publications, 2001, p.18.

<sup>42</sup> Muslim, *Kitab al-Buyû*, 4/49.

each other came to Prophet Muhammed. When he saw their situation He said: "If your situation is such, do not lease your land".<sup>43</sup> As can be seen in these narrations if the oral expression is removed from its context, like the method of copy and paste, the problem of understanding occurs on how to understand the expression of Prophet Muhammad. As his expressions are the source of Islamic Law depending on the scholars mind and approach toward narrations, the decision/verdict on the topic can be change.<sup>44</sup>

Oral or written transmission of an expression or event is an indication of giving a value to that statement or event; on the other hand it brings the risk of changing the meaning of the original statement in the hands of the narrator.<sup>45</sup> It means that even if the report has conveyed through the most reliable people, the transmission style of the text by the narrator would determine the possible meanings of the text.<sup>46</sup> In this case, the meaning of the narration is closely related to the preferred narration style of the information/statement.

Transfer of a thought or an expression takes place in different structures. Especially in written language, the absence of the structures that facilitate to narrate an expression as in colloquial language has provided the formation of variety of narration styles.<sup>47</sup> Accordingly, in written language, knowledge is narrated by two different methods which are expressed as direct narration and indirect narration styles.

In direct narration, the narrator tries to maintain the syntax and the original word structure of the speaking person and he aims to narrate the

<sup>43</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, v.1, p.178.

<sup>44</sup> To examine different verdicts depending on these narrations compare: Ibn Hāzım al-Andalusı, Alı ibn Aḥmad, *al-Muhalla bi al-Asar*, (I-XII), Beirut: 1408, v.VII, p.55; al-Shaybānı, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *Kitabu'l-Hujja ala Ahl al-Madina*, (I-IV), Beirut: 1403; *al-Jami al-Saghir*, Beirut: 1406, p.469; Sarakhsı, Muḥammad ibn Aḥmad, *Kitab al-Mabsut*, (I-XXX), Egypt: 1324, v.XXIII, p.17.

<sup>45</sup> See: Wael b. Hallaq, *Sharia: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp.87-97.

<sup>46</sup> Yavuz Ünal, *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci*, Samsun: Etüt Yayınları, 2008, p.174.

<sup>47</sup> Bkz: Munteha Gül, "Söz ve Düşünce Aktarımı", *Turkish Studies/Turkoloji Araştırmaları*, v.2, y.2007/ Spring, pp.239-256.

event or an expression without any changes.<sup>48</sup> On the other hand in indirect narration statements and events are narrated alongside the interpretations and opinions of the narrator, he expressed the event or statement by his own words, sometimes by summarizing or by extracting rules etc.<sup>49</sup> The difference between both styles in terms of the affect of transmitter on text signifies that the meaning in the written statement is determined by the interaction between *the source of word – comprehension level of the narrator – the preferred narration style*.

Transmission style of the narration, as in all written texts, shows its affect on the extraction of rules from hadith narrations and also on their interpretation. It can be expressed that in direct narration, narrator tries to transfer all he heard and saw by expressing all the details without interfering its origin, like taking a photo of a moment. On the contrary, in indirect narration, the meaning which is understood on the basis of the statement or conduct is conveyed by transformation of the narration into the needed form. In other words, in indirect narration conveyed message is not the original statement or deed; it is the narrators understanding of the expression. Most of the time, in hadith narrations indirect narration style appears as a form of rule because narrator wants to convey the law not all of the details. Firstly we'll discuss these styles by giving examples and then examine their affect on the preunderstandings of reader in the process of extracting rules from these texts.

## 2.1. Direct Narrations in Hadith Texts

Direct narratives, refers to the transfer of statement, event or action with its historical context with the intention of narrating all of the information about it. That is to say, purpose of the narrator would determine the style, so it would shape the narration. Examples of direct narrations in hadiths can be classified under three different fields as direct narratives in practi-

<sup>48</sup> Geoffrey N. Leech, - Michael H. Short, *Style In Fiction*, Newyork: Longman, 1981, p.321.

<sup>49</sup> See: Leech- Short, *Ibid*, p.318.

cal religious knowledge, direct narratives in socio-cultural knowledge, and direct narratives in historical knowledge.

*Example 1: Direct narrations in practical religious knowledge transfer:*

One of the most intense usages of direct narration is observed within the hadiths which contains practical religious knowledge. It can be claimed that the reason for using direct narratives is related to the aim of not to miss even the smallest detail of information and transfer it to the other Muslims. Narrations can be examined according to Marston Speight's structural approach towards hadith texts. In his study, he classified the narrations as two-part narrative, three-part narrative, four part narrative and story typed narratives/(qissa).<sup>50</sup> According to him the simplest narrative form consists of two parts which are *a*) action and *b*) reaction. Three-part narrative forms are composed with *a*) statement *b*) question *c*) answer and four-part narrative forms are shaped by *a*) an initial action or statement- *b*) an action or statement eliciting *c*) a reaction *d*) a response to the reaction. Also he expresses that "qisas" are formed with all of these types together. We would examine a direct narrative according to this structural approach regarding how Prophet Muhammed performed an ablution:

Urwa bin Al-Mughira narrated from his father: I was one night with the Messenger of Allah (may peace be upon him) on a journey. He asked me: Have you any water with you? I said: Yes. He (the Holy Prophet) came down from his ride and went on till he disappeared in the darkness of night. He then came back and I poured water for him from the jar. He washed his face, He had a woollen gown on him and he could not bring out his forearms from it (i.e. from its sleeves) and consequently he brought them out from under his gown. He washed his forearms, wiped over his head. I then, bent down to take off his socks. But he said: Leave

<sup>50</sup> Marston Speight, "Narrative Structures in the Hadith", *Journal of Near Eastern Studies*, v.59/4 y.2000, pp.265-271.



them, for my feet were clean when I put them in, and he only wiped over them.<sup>51</sup>

Having examined the narration in terms of its structure we have observed that it is narrated with four part narrative form. *a) an initial action or statement:* I was one night with the Apostle of Allah (may peace be upon him) on a journey. He asked me: Have you any water with you? *b) an action or statement eliciting:* I said: Yes. *c) a reaction:* He (the Holy Prophet) came down from his ride and went on till he disappeared in the darkness of night. He then came back and I poured water for him from the jar. He washed his face, He had a woollen gown on him and he could not bring out his forearms from it (i.e. from its sleeves) and consequently he brought them out from under his gown. He washed his forearms, wiped over his head. I then bent down to take off his socks. *d) a response to the reaction:* But he said: Leave them, for my feet were clean when I put them in, and he only wiped over them.

82

OMÜİFD

In this narration, narrator (*rawi*) transmits all of the information he had with direct narration style. By doing this, he pays attention to the order of Prophet Muhammed's ablution and also emphasizes the wiping over of feet with narrating in detail. Rather than transmitting with direct narration he could have used indirect narration style by stating that "*while Prophet Muhammed taking an ablution he has wiped over his soled boot if he put on them with clean feet*". However, it could not be as clear as and also as effective as the direct narrative. In this narration we have experienced that the direct narrative style has been used to transmit information effectively about the ablution of Prophet Muhammed.

*Example 2: Direct narrations in socio-cultural knowledge transfer:*

It has been noted that one of the other main using area of direct narrative style is transferring socio-cultural knowledge. We can put forward a narration on Prophet Muhammed's response for lizard eating as an example of narration on socio-cultural knowledge transfer:

<sup>51</sup> Muslim, *Kitab al-Tahâre*, 23.

Abdullah b. 'Abbas reported that Khalid b. Walid who is called the Sword of Allah had informed him that he visited Maimuna, the wife of Allah's Apostle (may peace be upon him), in the company of Allah's Messenger (may peace be upon him), and she was the sister of his mother (that of Khalid) and that of 'Ibn Abbas, and he found with her a roasted lizard which her sister Hufaida the daughter of al-Harith had brought from Najd, and she presented that lizard to Allah's Messenger (may peace be upon him). It was rare that some food was presented to the Holy Prophet (may peace be upon him) and it was not mentioned or named. While Allah's Messenger (may peace be upon him) was about to stretch forth his hand towards the lizard, a woman from amongst the women present there informed the Messenger of Allah (may peace be upon him) what they had presented to him. They said: Messenger of Allah, it is a lizard. Allah's Messenger (may peace be upon him) withdrew his hand, whereupon Khalid b. Walid said: Messenger of Allah, is a lizard forbidden? There upon he said: No, but it is not found in the land of my people, and I feel that I have no liking for it. Khalid said: I then chewed and ate it, and Allah's Messenger (may peace be upon him) was looking at me and he did not forbid (me to eat it).<sup>52</sup>

When we examine the exemplary narration structurally we would understand that it has narrated with four part narrative form: *a) an initial action or statement*: Khalid b. Walid and Prophet Muhammed visited the house of Maimuna and she presented them roasted lizard and women have informed the Prophet by stating that it is a lizard. *b) an action or statement eliciting*: Allah's Messenger (may peace be upon him) withdrew his hand, *c) a reaction*: Khalid b. Walid said: Messenger of Allah, is a lizard forbidden? *d) a response to the reaction*: There upon he said: No, but it is not found in the land of my people, and I feel that I have no liking for it. Khalid said: I then chewed and ate it, and Allah's Messenger (may peace be upon him) was looking at me and he did not forbid (me to eat it).

<sup>52</sup> Muslim, *Kitab al-Sayd ve al-Zebâih*, 7.

In this hadith which shows us the food culture in the region and also the reaction of Prophet Muhammed against that culture is narrated with the form of direct narrative style. Instead of using that style narrator could prefer indirect narration style by summarizing all the information inside the narration, also he could narrate it as an object of law or as a rule by stating that “*eating lizard is not forbidden in Islam*”. However he did not prefer to narrate it as a rule contrary Abdullah b. Abbas has gave us all of the details even the reaction of Prophet Muhammed to Khaled b. Waled, when he was eating lizard, has narrated in detail. This shows us the affect of narrator on the information which is transmitted from one person to another and also indicates that it is not possible to understand a narration without considering the position of narrator.

*Example 3: Direct narrations in historical knowledge transfer:*

84

OMÜİFD

Narrators have also transmitted historical knowledge by using direct narrative style with the aim of transferring every detail of the historical events. We will examine a narration about Battle of Ditch in respect of its narrative structure:

It was narrated that Abdullah bin Mas’ud said: We were with the messenger of Allah and we were prevented from praying Zuhr Asr, Maghrib and Isha, during the Battle of Ditch. I felt upset about that and I said to myself: We are with the Messenger of Allah and fighting for the sake of Allah. Then the Messenger of Allah commanded Bilal to say, the Iqamah and he led us in praying Asr. Then he said the Iqamah and he led us in praying Maghrib. Then he said the Iqamah and he led us in praying Isha. Then he went around among us and told us: “There is no group on earth who is remembering Allah, the Mighty and Sublime, except you.”<sup>53</sup>

Instead of using indirect narration style, by saying “*during the difficult moments of the battle of trench we could not pray on time and we prayed all*

<sup>53</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nasâî, *as-Sunan*, Beirut: Dâru’l-Marife, 2007, Mevâkıt, 55, (h.no:621, p.144).

of them in the evening”, narrator preferred to transmit information with all the details of the event by direct narrative style.

Having examined the sample narration in terms of its structure we have seen that it has transmitted with two part narrative form: *a) action:* We were with the messenger of Allah and we were prevented from praying Zuhr, Asr, Maghrib and Isha, during the Battle of Ditch. I felt upset about that and I said to myself: We are with the Messenger of Allah and fighting for the sake of Allah. *b) reaction:* Then the Messenger of Allah commanded Bilal to say, the Iqamah and he led us in praying Asr. Then he said the Iqamah and he led us in praying Maghrib. Then he said the Iqamah and he led us in praying Isha. Then he went around among us and told us: “There is no group on earth who is remembering Allah, the Mighty and Sublime, except you.

The preference of direct narrative style to transmit information in the text which includes religious knowledge as well as historical knowledge, as a result of the nature of hadith text, gives the opportunity to understand the affair with all the details. Especially, the last statement of the Prophet Muhammed concerning the participants of battle makes the preference of direct narrative style meaningful in the narration.

## 2.2. Indirect Narrations in Hadith Texts

In indirect narrative style; narrator, instead of narrating word for word, integrates his expressions to the original statement by acting as he is an interpreter of the words of the speaker.<sup>54</sup> Considering this situation in terms of its affects to the hadith texts, we can say that hadith text which is narrated indirectly can cause the problem of not to understand Prophet Muhammed’s original intend. Especially in Islamic law, scholars aim to reach all of the variants of one narration to deal with this understanding problem. By doing so, they target to understand the real message of the

<sup>54</sup> Leech-Short, *a.g.e.*, p.320.

Prophet Muhammed.<sup>55</sup> As an example for the difference between direct and indirect narrative style, we can compare two hadith texts which are transmitted related to the same event:

Indirect Narrative:

Abdullah ibn Umar -narrated- : *The deceased person suffers because of people's wailing over him.*<sup>56</sup>

Direct Narrative:

Aisha (the wife of the Prophet Muhammed) said: The funeral of a Jewish lady passed by Rasulullah and he saw her people crying and said: *They are crying over her and she is being punished in her grave.*<sup>57</sup>

Having examined these two narratives, which transmit the same event, carefully; despite their shared topic we have noted different meanings as a result of their narrators approach. The narrative which is transmitted indirectly expresses the summary of what transmitter understood from the act and saying of Prophet Muhammed, on the other hand direct narrative transmits the incidence like taking photo of that event and narrates the statement compatible with its context. As a result of this situation, in indirect narration style, it is possible to understand that the dead person is suffering in consequence of the crying of his/her relatives, contrary to that ruling in direct narrative, it is understood that the dead person does not suffer because of his/her relatives crying, instead in consequence of his/her belief he suffers.

Also another example which is narrated from Aisha shows us the importance of direct narration to understand the hadith text. In an indirect narrative Urwa b. al-Zubayr narrated from Aisha from Prophet Muhammed: *"Whoever is tried by having daughters and preserves them, they will*

<sup>55</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld, 2008, pp.102-107

<sup>56</sup> Nasâî, *Kitab-al Janâiz* 15; Muslim, *Kitab al-Janâiz*, 9.

<sup>57</sup> Nasâî, *Kitab-al Janâiz*, 15.

veil him from the Hellfire (on the day of Judgement)."<sup>58</sup> Based on this narration it is possible to reach a negative impression about having daughters. On the other hand direct narration of the same event illustrates us the real meaning: *Aisha recounts that "A woman entered asking me (for food) and had two daughters with her. But all I had with me was a date, so I gave it to her, and she split it between her two daughters without eating any herself. When the Prophet came I told him of this, and he said "Whoever is tried by these daughters, they will be a veil from Hellfire (on the day of judgement)"*<sup>59</sup>

These examples can be perceived as a sign of importance of narrative style while extracting rules from narratives and also indicates that narrative style should not be ignored. In the light of these findings, we will discuss the importance of narration style as a determinant of pre-understandings of a reader/judge in legal area.

### 2.3. From Hadith Narrations to Legal Decision

The meaning of a text is determined by every parts of the sentence, which are verb, object, subject etc. On the other hand, if this sentence is the statement or deed of another person, another determinant of meaning appears: The narration style of the transmitter.

As we have discussed before, narration styles have an impact on reader's mind while interpreting the text to reach a verdict. Because in indirect narration, transmitter conveys what he extracts from the sentences of a speaker, while in direct narration it is not the case, transmitter narrates the sentence or event with extra care for the aim of protecting the whole structure.

For example; depending on the text of the hadith which is narrated indirectly by the words: "*Drink from containers and do not get drunk*"<sup>60</sup> (*eşri-bu fi'd-durufi vela tuskiru*) can be reached that the Prophet Muhammed has allowed drinking alcohol with the condition of not getting drunk; the

<sup>58</sup> Tirmidhi, *Kitab al-Birr va's-Sıla*, 13.

<sup>59</sup> Tirmidhi, *Kitab al-Birr va's-Sıla*, 13.

<sup>60</sup> Nasâî, *Kitab al-Janaiz*, 100.

other version of the narration which is narrated directly shows the context of that narration and demonstrates us the real meaning:

Ibn Burayda narrated from Prophet Muhammed: "I had banned you to visit graves, but now you can visit them. I have prevented you to keep meats of sacrificial animals more than three days, However, you can store them. *I had prohibited you to drink nabidh (a kind of beverage) from containers other than leather, now you can drink it from all the cupp. Nevertheless, do not drink which intoxicatep.* (Wala tuskiru muskiran).<sup>61</sup>

Having compared these two different narratives we can easily understand the difference and reach separate conclusions. Second narrative is transmitted with its context while the first one is the summary of what narrator understands from the statements of Prophet Muhammed. On the basis of these two divergent approaches, judgement can be change according to the approach of the jurist. In this example it is really hard to find a jurist who applied the direct narrative in his verdict because the rule is against the common knowledge of scholars of Islamic law. However, on the other hand, it is not the case every time. For instance, the debates around the maintainance and lodging rights of divorced women is directly related to the narration style of the text:

- It was narrated form Fatima bnt. Qais that the Prophet said: *The thrice divorced woman is not entitled to provision and shelter.*<sup>62</sup>

- Fatima bint Qais (Allah be pleased with her) reported from Allah's Messenger (may peace be upon him) that *there is no lodging and maintenance allowance for a woman who has been given irrevocable divorce.*<sup>63</sup>

According to these narrations which are transmitted indirectly, it is possible to reach the conclusion that there is no right of maintainence and lodging for every irrevocable divorced women. And also, some scholars of Islamic law reached that conclusion on the basis of this, Fatima bint

<sup>61</sup> Nasâî, *Kitab al-Ashriba*, 40.

<sup>62</sup> Muslim, *Kitab al-Birr*, 47.

<sup>63</sup> Muslim, *Kitabu't-Talak*, 9.

Qais's, indirectly narrated report.<sup>64</sup> On the other hand, other versions of these narrations show us that the Prophet Muhammed declared his decision considering the personal circumstances of Fatima bnt. Qais and this verdict is not covering all of the cases. Also, in another indirect narration, transmitter stresses that the verdict is "for her": *My husband has divorced me irrevocably and Allah's Messenger did not determine housing and maintenance for me*"<sup>65</sup>. Considering this, having examined the other narrations which transmit the information directly it is possible to understand and reach a result differently. The direct report of Aisha makes clear the meaning of these narrations:

Narrated Qasim: Ursa said to Aisha, "Do you know so-and-so, the daughter of Al-Hakam? Her husband divorced her irrevocably and she left (her husband's house)." 'Aisha said, "What a bad thing she has done!" 'Ursa said (to 'Aisha), "Haven't you heard the statement of Fatima?" 'Aisha replied, "It is not in her favor to mention." 'Ursa added, 'Aisha reproached (Fatima) severely and said, "*Fatima was in a lonely place, and she was prone to danger, so the Prophet allowed her (to go out of her husband's house).*"<sup>66</sup>

89  
OMÜİFD

On the basis of this directly transmitted narration it is understood that Prophet Muhammed has declared his decision specifically by considering the respective conditions of Fatima bnt. Qais. He has declared that there is no maintenance and lodging for her because she has gone to her father's house after the divorce. And it is not possible to reach a verdict for every situation from above mentioned indirectly transmitted narrations. Even Omar b. Khattab has challenged the narration of Fatima bnt. Qais by stating that "*We cannot abandon the Qur'an and the sunnah of the Prophet just considering the statement of a woman which we cannot know exact-*

<sup>64</sup> See: Ibn Hazm, 'Ali ibn Ahmad, *al-Muhalla bi'l Asar*, (I-XII), Beirut: 1408, v.IX, p.459.

<sup>65</sup> Muslim, *Kitab al-Rada*, 109,111, 114, 117, Ebu Davud, *Kitab al-Talak*, 39; Tirmidhi, *Kitab al-Nikah*, 38, *Talak*, 5; Nasâî, *Kitab al-Nikâh*, 21, *Talâk*, 7.

<sup>66</sup> Al-Bukhari, *Kitab al-Talaq*, 63



ly whether she has memorised the hadith exactly or not.”<sup>67</sup> Depending on this directly transmitted version of these narrations, contrary to the scholars like Ibn Hazm who does not accept lodging and maintenance right of irrevocably divorced women, Hanafi scholars accept that the husband has the obligation of lodging and maintenance.<sup>68</sup> This shows that the narration style of an event or statement has also an impact on judgement process. Just as, reaching a decision parallel to the understanding and interpretation process we can claim that pre-understandings of the reader based on transmission style of a narration would affect the final decision of a jurist.

### 3. Reader Based Interpretation Problem of Hadith Texts and Its Affects on the Judgement

After the Qur’anic verses, hadith narrations are the most important sources of Islamic Law. The expression of al-Shafii which “if the hadith is authentic, that is my opinion” (in *sahha’l-hadis, fe haza mezhebî*)<sup>69</sup> is important in terms of its indicative position on significance of hadith texts. Also his usage of nearly four thousand three hundred narrations in his “Kitab al-Umm” to support every details of Islamic Law<sup>70</sup> demonstrates the value of hadith texts in Islamic law.

On the other hand, employing the narrations with the aim of supporting judicial ideas, sometimes leads the problem of reaching a conclusion with over-interpreting the text, which is formed by the scholars juristic mind. This problem is the result of atomic approach towards the nar-

<sup>67</sup> Tirmidhi, *Kitab al-Talak*, 5. al-Bayhaki, *as-Sunan al-Kubra*, ed. Muhammed Abdulkadir Ata, Beirut: Dâru’l-Kutubu’l-Ilmiyyah, 2003, v.7, p.781; Ali b. Ömer ed-Darakutnî, *Sunan*, Beirut: 1966, v.4, p.26; Abû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *al-Musannef fi’l-Ahâdis ve’l-Asâr*, Beirut: 1409, v.4, p.136.

<sup>68</sup> See: al-Marwadhî, Abu Abdullah Muhammed b. Nasr, *al-Ikhtilaf al-Ulama*, Beirut: 1406, p.148; al-Sarakhsi, Abu Bakr Muhammed b. Ahmed, *al-Usul al-Sarakhsi*, Istanbul, 1984, v.I, p.343-344,365.

<sup>69</sup> Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebû Hâtim al-Bustî, *Sahihu Ibn Hibbân*, ed. Şuayb Arnavut ve Huseyin Esad, Beirut: Muessesetu’r-Risale, 1983, v.5, p.498.

<sup>70</sup> Jonathan Brown, *Hadith - Muhammed’s Legacy in the Medieval and Modern World-*, Oxford: Oneworld Publications, 2009, p.158.

rations, in other words instead of using the own context of the text, differentiation of the meaning of a narration by adopting reader's pre-understandings into the text.<sup>71</sup> The statement of al-Karhi (d.340/952), Hanafi scholar, "Every text which does not comply with the opinion of our schools are either "abrogated" or should be interpreted with the opinion of our school."<sup>72</sup> can be accepted as an example of binding the text by pre-understandings of a reader. This means that rather than allowing a text to speak itself to the reader, sometimes, reader determines the meaning of a text according to his approach. We will discuss it on the bases of two exemplary decision.

### 3.1. Punishment of the Person who Abandones Daily Prayer

Approaching hadith narratives as a judicial information source, sometimes may cause a trouble of evaluation of a hadith text according to the meaning which is reached with the legal viewpoint rather than with the own horizon of the meaning of a text. We can exemplify this by stating the usage of a narration, which aims to discourage from leaving regular daily prayer (*salat*), as an example of evaluating the text with judicial pre-understandings, even as a main determinant of a source of the rule "killing someone who abandons the prayer intentionally":

Abdullah b. Burayda narrated from his father: I heard from Prophet Muhammed: "The difference between us and them is prayer (*salat*). Who abandons prayer, becomes infidel."<sup>73</sup>

This narration is referred as a source of the rule, which is killing a man who abandons the prayer, by Hanbali scholars, because it was evaluated with the narration of "anyone who converts kill him"<sup>74</sup>. According to

<sup>71</sup> Umberto Eco, *Interpretation and Over-Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.45-89.

<sup>72</sup> Muhammed b. Afifi al-Bacuri al-Hudarî, *al-Târih al-Teşrîi al-Islâmî*, Beirut: 1960, p.323. (*kullu ayetin tuhalifu ma aleyhi ashabuna fe hiye muevoeletum ev mensuhetum*)

<sup>73</sup> San'ani, Abd al-Razzaq ibn Hammam, *al-Muşannaʿ*, Beirut: al-Majlis al-Ilmi, 1970, v.3, p.124; Muslim, *Kitab al-İman*, 35; Ebû Dâvud, *Kitab al-Sunnah*, 14.

<sup>74</sup> (Men baddala dinehu faktuluhu) Bukhari, *Kitab-al-Jihad*, 149; *Kitab al-Istitabetu'l-Murteddîn*, 2; Abû Dâvud, *Kitab al-Hudûd*, 1; Nasâî, *Kitab al-Tahrîmu'd-Dem*, 14.

complementary situation of one narration to another, Hanbali scholars understand these narrations together and accept that who abandons prayer is like who converts his religion and who converts should be killed based on the second narration above.<sup>75</sup>

Source and proof of this judgement is not, only the narration which is mentioned secondly. For example; Shafi and Maliki scholars supporting their decision to kill who abandones daily prayers, in comparison with Abu Bakir's (the first khalif of Islam) fighting with apostates and who rejects to give their alms (zakat), because the man who left one order of the religion can be accepted as an apostate.<sup>76</sup> However, in this research it is not our aim to discuss the nature of the verdict of a scholar on certain topic, it can be supported with different proofs or not, but we are aiming to examine the juristic approach towards narrations and question the affect of this stance on judicial opinion. Indeed, other variant of the narration which is mentioned above is transmitted in following way:

92

OMÜİFD

Ummu Aiman narrated that Prophet Muhammed (pbuh) said: *Do not abandon prayer intentionally. Allah's and His Messenger's protection removed from the one who abandons the prayer intentionally.*<sup>77</sup>

That variant shows us; it is hard to build a judicial provision by considering just one narration, because in this variant, instead of becoming infidel, one who abandones the prayer, is deprived of Allah and His Prophet's protection. Having considered the opinions of some other scholars from Hanafi school we would see the punishment of "ta'zir" instead of killing that person as a result of abandoning the daily prayer.<sup>78</sup> This presents us the hardness of reaching a decision from one narration and also indicates that approaching narrations with juristic pre-

<sup>75</sup> Abû İbrahim İsmail b. Yahya al-Muzenî, *Mukhtasar al-Muzenî*, Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyyah, 1993, v.9, p.40; Shafi, *Kitab al-Umm*, v.2, p.563.

<sup>76</sup> Shafi, *al-Umm*, v.2, p.563.

<sup>77</sup> Ibn Hanbel, *al-Musned*, v.6, p.469.

<sup>78</sup> Ebû Suleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Hattabi, *Mealimu al-Sunan*, (I-II), İstanbul: 1992, v.1, p.58; Badruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa al-Hanefi al-Aynî, *Umdet al-Kâri*, (I-XX), Kahire: 1972, v.19, p.366.

understandings can cause problems on understanding the message of hadith.

Although daily prayer (salat) is a sign of becoming Muslim, having an opinion of killing who abandones the prayer<sup>79</sup> by considering the narrations, which take part in the classical books with the aim of discouraging the behaviour of neglecting the prayer,<sup>80</sup> is directly related to the perspective of juristic approach against hadith narratives.

### 3.2. Punishment of the Person Who Watches Someone's House Without Permission

We can focus on another example, to see interpretation problem of hadith texts by considering every narration as a source of judicial verdict, which is about looking inside someone's house without the permission of residents.

As a religion which addresses every aspect of life, Islam has rules which must be obeyed in every area of social life. For example; asking permission of the residents while entering into the house is one of these rules emphasized in the Qur'an.<sup>81</sup> This provision, expressed through revelation, has found place also in hadith texts and Muslims keep away from entering and looking someone else's house without permission. However, narrations which aim to protect private life, through banning to look inside of a house, are interpreted as an evidence of criminal law by some scholars of Islamic law, as a result of their juristic approach towards narrations. By focusing on these narrations we will compare the difference between the context of narration itself and interpretation of it with judicial perspective.

Ubaydullah ibn Abi Bakr ibn Anas related from Anas that: A man

<sup>79</sup> See: Ibn Qudâme, *Muğnî*, v.2, p.156-159; Nawawî, *al-Majmû*, ed. Mahmud Matarâcî, (I-X), Beirut: Dâru'l Fikr, 1996, v.3, p.14-15.

<sup>80</sup> Al-Mundhirî, Abd al-Azîm ibn Abd al-Qawî, *al-Tarhib wat-Tarhib min al-Hadîth al-Sharîf*, (ed. Ibrahim Shamsuddin), (I-IV), Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-Ilmiyya, 1417.

<sup>81</sup> Qur'an: 24/27.

looked into one of the rooms of the Prophet, may Allah bless him and grant him peace, and he went for him for a sharp arrow, or stick and made to seathily poke him with it.<sup>82</sup>

Based on this narration, some scholars has ruled that “*if a host of the house throws something to peeker and he losts his eyesight, there is no responsibility for the host. Even if he losts his life there is no need for atonement and it is not a sin.*”<sup>83</sup> Also Nawawi states that “*there is no necessity for warning before to throw something to the peeker*”.<sup>84</sup>

As seen above statements, evaluating the narrations with reductionist approach which aims to reach judicial results may cause to make an interpretation which accepts the killing of a person, who watches a house without permission, as a right of householder. In social life, it is a very serious offence to watch someone’s house by interrupting his private life. On the other hand, punishment of this offence by removing the eye of the watcher or even by killing him is not a behaviour which complies with the principle of justice and balance on penalty in Islamic Law.<sup>85</sup>

To reach a judicial decision from the narration (text), which aims to discourage people from negative behaviour in social life, is directly related to the perspective and understanding of a reader. Even, hadith narrations which contain advice rather than provision can be understood as a certain law text, according to the juristic approach based pre-understandings of the reader against hadith texts.

#### 4- Conclusion

“The Shariah is God’s justice among His servants and His mercy among His creatures. It is God’s shadow on His earth. It is His wisdom which leads to Him in the most exact way and the

<sup>82</sup> Bukhari, *Kitab al-Diyât*, 23.

<sup>83</sup> See: Shafii, *al-Umm*, v.7, p.81.

<sup>84</sup> Nawawi, Yahya ibn Sharaf, *Sahihu Muslim bi Sharh an-Nawawî*, (I-XVIII), Cairo: Matbaatu’l-Misriyye bi’l- Ezher, 1929, v.14, p.138.

<sup>85</sup> See: Ali Bardakoğlu, “*ceza/punishment*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, v.7, p.475.

most exact affirmation of the truthfulness of His Prophet. It is His light which enlightens the seekers and His guidance for the rightly guided".<sup>86</sup>

There is no authority rather than God and the Prophet in Islamic Jurisprudence, but God and the Prophet are represented by texts which are Qur'an and Hadiths. This means that in Islamic Law "the text" has the main authority in terms of its affect on Muslim life. However, although there is one text on certain topic, jurists reach different verdicts. The question is clear: What determines the meaning of the text? And what kind of relation does the text and reader has? Who has the power to speak: text or reader?

This methodological research has attempted to combine the debates on interpretation of the text -specifically hadith texts- in Islamic Law, based on above mentioned questions. By considering the fundamental position of "text" in every area of law, we have tried to discuss the effectiveness of hadith texts- and its reader on interpretation process. By doing so, we aim to focus on the nature of Islamic Law considering the affect of the interpretation of hadith narrations. The main conclusions of this study can be summarized as follows:

1-The most important difficulty over the text is the interpretation problem which is shaped by reader's mind. As a result of human's activity of understanding and interpretation there is always an open door for divergent meanings over the same text. One of the main determinants of this understanding problem is "the text" itself, while the other one is "the reader".

2-Text and its interpreter constitute the law together. They interact with each other during the interpretation process. While the text shapes the understanding of reader, reader also forms the meaning of the text. The notion behind this interaction is the preunderstandings of reader.

<sup>86</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqin an Rabbe'l-Alemin*, Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, n.d., v.3, p.5-6.

3-Depending on text based pre-understandings, reader's mind has being shaped by the structure of the text. As a special focusing point of our research, we understand that narration style of the hadith texts has also an impact on interpretation and judgement process of reader. It can lead disagreements over the same issue.

4-Also, keeping juristic approach towards every kind of hadith text without distinguishing obligational hadith text from recommandational hadith text, as a result of reader based pre-understandings, has caused interpretation problem in Islamic Law.

5-As a subsidiary conclusion we may note that Islamic law is constituted by the interpretations of scholars and there is no possibility to see one type of interpretation in every time and everywhere. Although Islamic Law is generally named as a Law of God as can be seen in the above quoted remarks of Ibn Qayyim, it is not possible to claim the result of every juristic interpretation as Islamic Law itself. Based on this, while judging some regulations of Muslim communities around the world one should keep in mind that implementation of the rules of Islam is the result of the pre-understandings, which is constituted by tradition, education and culture, of that community.

### Bibliography

- Al-Adawi, Ali b. Ahmed b. Mükerreremillah al-Saidi, *Hâşiyetü'l-Adevi ala Kifayeti't-Talibi'r-Rabbani*, (I-II), Beirut: Dârü'l-Fikr, n.d.
- Al-Amidi, Sayf al-Din, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, (I-III), Cairo: Muhammad Ali, Subayh, 1968.
- Abu Davud al-Sijistani, *Sunan Abu Dawud*, Riyadh: al-Maktabatu al-Rushd, 2003. (cited by chapter, subchapter system.)
- Abu al-Husayn al-Basri, *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, eds.: M. Hamidullah, M. Nekir, H. Hanafi, Damascus: 1964.
- Abou El-Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.
- Al-Aynî, Badruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b.Musa al-Hanefi *Umdetu'l-Kâri*, (I-XX), Kahire: 1972.

- Awwame, Muhammed, *Eseru'l-Hadis al-Sharif fi Ihtilafi Aimmeti'l-Fukaha*, Kahire: Daru's-Selâm, 1987.
- Azami, M. M., *Studies in Early Hadith Literature*, American Trust Publications, 2001.
- Baderin, Mashood, *International Human Rights Law and Islamic Law*, Oxford, 2009.
- \_\_\_\_\_, "Historical and Evolutional Perceptions of Islamic Law in a Continually Changing World" *The Middle East in London*, July-August 2009.
- Barak, Aharon, *Purposive Interpretation In Law*, New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Bardakoğlu, Ali "ceza"/"punishment", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Al-Bukhari, Muhammed b. Idris, *Sahih al-Bukhari*, cited by chapter, subchapter system.
- Bayhâqî, Abu Bakr Ahmad ibn al-Husayn, *al-Sunan al-Kubra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-Ilmiyya, 2003.
- Brown, Jonathan, *Hadith - Muhammed's Legacy in the Medieval and Modern World-*, Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- Coulson, N. J., *Succession in the Muslim Family*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Al-Darimi, Abdullah b. Abd-al-Rahman, *al-Sunan*, cited by chapter, subchapter system.
- Al-Dâraqutnî, Ali b. Ömer, *al-Sunan*, Beirut: 1966.
- Doi, Abd ar-Rahman I., *Shari'ah: The Islamic Law*, London, 2008.
- Dworkin, Ronald, *Law as Interpretation*, Texas Law Review, vol.60, (1982), pp.527-550.
- Eco, Umberto, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*, London; Hutchinson University Library, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Interpretation and Over Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Faruki, Kemal A., *Ijma and the Gate of Ijtihad*, Karachi, Gateway Publications, 1373/1954.
- Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, Newyork: 1984.
- Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, London : Sheed and Ward, n.d.
- \_\_\_\_\_, *The Universality of the Hermeneutical Problem (1966)*, in: David E. Linge (edt.), *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, CA: University of California Press; 1977.
- Glanville, Williams, *Language and The Law*, Law Quarterly Review, v.61, y.1945/October.
- Gül, Müntehta, "Söz ve Düşünce Aktarımı", *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları*, c.2, sy.2, y.2007/ Spring, pp.239-256.



- Hallaq, Wael B., *Sharia: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp.87-97.
- \_\_\_\_\_, "Was the Gate of Ijtihâd Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, (1984) xvi, 1, pp.3-41.
- Hammad, Ahmed Zeki, *Islamic Law: Understanding Juristic Differences*, Indianapolis: American Trust Publications, 1992.
- Hattabi, Abû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim, *Mealimu's-Sunan*, (I-II), Istanbul: 1992.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, New York: Harper & Row, 1962.
- Al-Hudari, Muhammed b. Afifi al-Bacuri, *Târihu't-Teşrii'l-İslâmî*, Beirût: 1960.
- Ferguson, Duncan S., *Biblical Hermeneutics: An Introduction*, Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1986.
- Al-Ghazzali, Abu Hamid, *al-Mustasfa min-Ilmi'l-Usul*, al-Qâhira: Sharikat al-Tjibâ'ah al-Fanniyah al-Muttahidah, 1970.
- Al-Nasâi, Ahmed b. Şuayb *as-Sunan*, Beyrût: Dâru'l-Marife, 2007. (Cited according to the chapter subchapter system)
- Leech, Geoffrey N. - Short, Michael H., *Style In Fiction*, Newyork: Longman, 1981.
- Ibn Ebi Şeybe, Abu Bakir Abdullah b. Muhammed, *el-Musanef fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr*, Beirut: 1409
- OMÜİFD Ibn Esir, Abu'l-Hasan Izzaddin Ali b. Muhammed b. Abdulkarim, *el-Kamil fi't-Tarih*, (I-IX), Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.
- Ibn Hanbel, Ahmed, *al-Musnad*, Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1993.
- Ibn Hâzım, al -Andalusi Alî ibn Aḥmad, *al-Muhalla bi'l Asar*, (I-XII), Beirut: 1408.
- Ibn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebû Hâtım el-Bustî, *Sahih İbn Hibbân*, edt. Shuayb Arnavut and Huseyin Esad, Beirût: Muessesetu al-Risale, 1983.
- Ibn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, "j-h-d," *Lisânu'l-Arab*, Beirut: al-Dâru al-Sâdir, n.d.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqin an Rabbe'l Alemin*, Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, n.d.
- Ibn Qudama, Abdullah b. Ahmad Ibn Qudama al-Maqdisi, *al-Mughni*, (vol:I-IX), Beirut : Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1972.
- Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din, *Raf'ul-Melâm an Eimmeti'l-A'lam*, thk: Ebû Mus'ab Muhammad Sa'id al-Bedri, Beirut: Dâru'l-Kitabü'l-Lübnâni, 1991.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Shariah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld, 2008.
- Lonergan, Bernard J. F., *Method in Theology*, London: Darton, Longman and Todd, 1972.
- Al-Marwazi, Abu Abdullah Muhammed b. Nasr, *al-Ikhtilaf al-Ulama*, Beirut: 1406.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza, *al-Fusûlu'l-Badâyi'*, (I-II), Istanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaasi, 1289.

- Al-Mundhiri, Abd al-Azim ibn Abd al-Qawi, *al-Tarhib wat-Tarhib min al-Hadith al-Sharif*, (edt. Ibrahim Shamsuddin), (I-IV), Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-Ilmiyya, 1417.
- Al-Mudhenî Abû İbrahim İsmail b. Yahya, *Muhtasaru'l-Mudhenî*, Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Muslim b. al-Hajjaj, *Sahih al-Muslim*, (cited according to chapter subchapter system)
- Nawawi, Yahya ibn Sharaf, *Kitab al-Majmû*, edt. Mahmud Matarâcî, (I-IX), Beirut: Dâru'l Fikr, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Sahihu Muslim bi Sharh al-Nawawî*, (I-XVIII), Kahire: Matbaatu'l-Misriyye bi al- Azhar, 1929.
- Oharon, Barak, *Purposive Interpretation in Law*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Ogden, C. and Richards, I., *The Meaning of Meaning*, (10<sup>th</sup> edition) 1956.
- Peters, Rudolph, "Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam", *Die Welt des Islams*, XX, 3-4
- \_\_\_\_\_, "Divine Law or Man Made Law: Egypt and the Application of the Shari'a", *Arab Law Quarterly*, Vol. 3, No. 3 (Aug., 1988), pp. 231-253.
- Ragib al-Isfehânî, "j-h-d," *Mufradâtu Alfâz al-Qur'ân*, Dimashk: Daru'l-Kalem, Beirut: al-Dâru al-Shâmiyya, 1992/1412.
- Rahman, Fazlur, "Post-Formative Developments in Islam", *Islamic Studies*, Karachi, 1, 4 (1962).
- Ricour, Paul, *From Text to Action*, translated by: Kathleen Blamey and John B. Thompson, London: Northwestern University Press, 1991.
- San'ani, 'Abd al-Razzaq ibn Hammam, *al-Musannaf*, Beirut: al-Majlis al-Ilmi, 1970.
- Sarakhsi, Abu Bakr Muhammed b. Ahmed, *Usûl al-Sarakhsi*, İstanbul, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Kitbal-Mabsut*, (I-XXX), Egypt: 1324.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Al-Shafii, Muhammad b. Idris, *al-Kitab al-Umm*, Kahire: Dârü'ş-Şaab, 1968.
- Sözen, Edibe, *Söylem*, İstanbul: Paradigma, 1999.
- Al-Shaybani, Muhammad ibn al-Hasan, *Kitabu'l-Hujja ala Ahli'l-Madina*, (I-IV), Beirut: 1403.
- Speight, Marston, "Narrative Structures in the Hadith", *Journal of Near Eastern Studies*, v.59/4 y.2000, pp.265-271.
- Sturt, Henry, *Principles of Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 1915.
- Unal, Yavuz, *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci*, Samsun: Etüt Yayınları, 2008.
- Weiss, Bernard, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihâd", *American Journal of Comparative Law*, 1978, vol.26, no.2, pp.199-212.
- Weiss, Bernard, *The Spirit of Islamic Law*, Athens: The University of Georgia Press, 1998.

Weiss, Bernard, *“Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence”*, içinde: Heer, Nicholas, *Islamic Law and Jurisprudence*, London: University of Washington Press, 1990, pp.53-71.

Woodward, Mark R., *“Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Text”*, *The Journal of Asian Studies*, c.52, s.3, y.1993/August, ss.565-583

Al-Zabidi, Muhammed Murtada el-Huseynî, *Tâcu'l-Ârus min Cevâhiri'l-Qamus*, (I-X), Egypt: al-Hayriyye, 1307.

Zubaida, Sami, *Law and Power in the Islamic World*, Tauris, 2003.



# HADİSE YÖNELİK RASYONALİST YAKLAŞIMLAR: EHL-İ KUR'AN ÖRNEĞİ\*

MUHİTTİN DÜZENLİ\*

Rationalist Approaches to the Hadith:  
The Case of *Ehl-i Kur'an* (People of the Quran)

**Abstract:** This study deals with the group of people called *ehl-i Kur'an* (people of the Qur'an) who accept only the Quran as a basic Islamic source and examines their rising, their basic thoughts concerning hadith and their arguments on their views. While some of the representatives of this group who came out from sub-Indian Continent in the nineteenth century reject totally hadith and sunnah, the others who called *Muslim Modernists* accept only sound hadiths

\* Yüksek Lisans döneminde seminer düzeyinde telif edilmiş olan bu makaleyi 1999 yılında kaleme almamızdan bu yana Ehl-i Kur'an akımı ve görüşlerine yönelik birçok eser kaleme alınmıştır. Söz konusu ekolün hem tefsir hem de hadis alanına yönelik düşüncelerini tetkik eden kitap ve makale düzeyindeki bu çalışmaların varlığı her ne kadar bu çalışmamızın alana katkısını mahdût bir seviyeye çekse de özellikle adı geçen ekolün sünnet ve hadise yönelik temel düşüncelerini özet bir şekilde sunmanın faydalı olacağını düşünerek makalenin yayımına karar verilmiştir.

\* Yrd. Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD  
[muhittin90@hotmail.com].

(mutavâtir hadith) that their numbers may reach at only ten. Although this article does not examine their views in detail, it tries to evaluate their basic thoughts concerning hadith that are basically negative.



**Öz:** Bu çalışma İslâm'ı yalnızca Kur'an metnine indirgeyen bir anlayışın müesses formu olan *Ehl-i Kur'ân ekolünün ortaya çıkışını, sünnete yönelik düşüncelerini ve geliştirdikleri argümantasyonu* ele almaktadır. 19. yüzyılda Hind alt kıtasında ortaya çıkan bu ekolün temsilcilerinin bir kısmı hadisi/sünneti tamamıyla reddederken bir kısmı da sayıları ona vordırmadıkları ve mütevatir olarak kabul ettikleri hadislerle yetinme yolunu seçmişler ortaya koydukları temel fikirleri nedeniyle de "İslam modernistleri" sıfatıyla anılmışlardır. Tüm ayrıntısına değinme imkanı olmasa da adı geçen ekolü, sünneti dini kaynaklar arasından çıkarmaya daha doğrusu tümüyle inkar edilmesi gereken bir rivayetler yığını olarak görmeye sevk eden hususlarda makalenin ele aldığı temel konular arasında sayılabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Ehl-i Kur'an, Hind Alt Kıtası



## Giriş

Tarihsel açıdan yaklaşık olarak hicrî birinci asrın sonlarında veya ikinci asrın ilk yıllarında başlayan Hadis merkezli tartışmalar, tarihimizin hiçbir döneminde gündemdeki yerini kaybetmemiş, dahası, İslâm toplumunun belli dönemlerde yaşadığı siyasal ve sosyal gerginliklere paralel olarak daha da güçlenmiştir.<sup>1</sup> İlk dönem Müslümanları arasında tartışma konusu olan Sünnet eksenli temel problemler<sup>2</sup>, 19. yüzyıldan itibaren İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerindeki Müslüman ilim ve fikir adamlarının

<sup>1</sup> Mehmet Emin Özafşar, "Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik", *İslamiyat*, 2000, c. III, sayı: 1, 2000, s. 33-53.

<sup>2</sup> Bu tür problemlerin ve tartışmaların var olduğunu İmam Şafii *el-Ümm* adlı kitabının Cimau'l-İlm kısmında belirtmekte ve sünneti tümünden reddeden ilim adamlarından biri ile girmiş olduğu diyalogu ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Bk. Mustafa Sibâî, *İslam Hukukunda Sünnet*, çev.: Kamil Tunç, Şura Yayınları, İstanbul, 1996, s. 130; Mehmet Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslamiyat*, 1998, c. 1, sayı: 3, ss.21-22.

zihinlerini yeniden meşgul etmeye başlamıştır. Anılan yüzyılda Sünnet etrafındaki problemlere yönelik tartışma platformu oluşturmak suretiyle meseleyi yeniden güncelleştiren şahsiyetler ise, özellikle Hind Alt kıtasında yaşayan Müslüman düşünürler olmuştur. İslâmî geleneğe genel kabul gören Sünnet telakkisine tümden karşı çıkan bir hareketin öncüleri olarak temayüz eden bu şahsiyetler, daha ziyade *hadislerin güvenilirliği, nebevî örnekliğin otoritesi* ve *Hz. Peygamber'e itaatın anlamı* gibi konular üzerinde yoğunlaşmışlardır. Daha sonra bu hareket Türkiye özelinde mealciler şeklinde adlandırılan bir grup<sup>3</sup>, Mısır'da da Muhammed Tefvik Sıdkî (ö.1920) ve Ahmed Subhi Mensûr (ö.1949) gibi kişiler tarafından *İslam sadece Kur'an'dan ibarettir* söylemi çerçevesinde temsil edilmiştir. İslâm ümmetinin Batı karşısındaki mağlubiyet ve mahkumiyetinin yegane sorumlusunun sünnet ve Müslümanların sünnet telakkisi olduğunu ileri süren bu şahsiyetler, İslâm'ı yalnızca Kur'an metnine indirgeyen bir anlayışın müesses formu olan "*Ehl-i Kur'ân ekolü*" olarak tarihe geçmiş ve o günden bu yana "*İslâm modernistleri*" sıfatıyla sevenleri tarafından teb-cil, karşıtları tarafından da tenkit edilmişlerdir. Sünnet konusunda başlat-tıkları tartışmalara bağlı olarak geliştirdikleri görüşler, gerek red gerek kabul tarzında İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde de tartışılmaya başlanmıştır. 19. yüzyılda özellikle Mısır ve Hindistan'da Hadis konu-sunda kaleme alınan yazıların büyük ekseriyeti, bu anlayışa polemikçi bir üslupla cevap verme amacına matuf olarak kaleme alınmıştır.<sup>4</sup> Sünnet'i entelektüel anlamda İslâm dünyasının birinci problemi haline getiren bu ekolün, konuyla ilgili temel düşüncelerini ve geliştirdikleri argümantas-yonu incelemeyen önce, bu düşüncenin ortaya çıkmasında önemli rol oynadığını düşündüğümüz Hind alt kıtasındaki siyasal<sup>5</sup> ve sosyal duru-

<sup>3</sup> Bk. Mustafa Öztürk, "Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konu-sundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, İsam Yay., İstanbul, 2010, ss.16-17.

<sup>4</sup> Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition: Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakis-tan*, (Doktora Tezi), Chicago, 1993, s. 46. (Bu tez daha sonra *Rethinking Tradition in Mo-dern Islamic Thought* adıyla Cambridge University Yayınları arasından çıkmış ve *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek* adıyla da Türkçe'ye çevrilmiştir.)

<sup>5</sup> Hindistandaki siyasal ortamın reform hareketlerine olan etkisi su götürmez bir gerçektir. Hindistandaki siyaset reform ilişkisi için bk. Riaz Hassan, "İslamization: An Analy-

mun o dönemdeki panoramasını ana hatlarıyla da olsa tahlil etmemiz gerekmektedir. Buna ilaveten makale düzeyinde ayrıntılara inmeden yapacak olduğumuz bu çalışmamızda Ehl-i Kur'ân hareketinin ortaya çıkışını, sünnet ve hadis usûlüne ilişkin temel düşüncelerini ve onları böyle düşünmeye sevk eden saikler üzerinde durmaya ve bunları değerlendirmeye çalışacağız.

Bilindiği gibi Hindistan, insanlık tarihinin en eski ve en zengin birkaç uygarlığından biri olarak bilinmektedir. Hindistan, sahip olduğu zenginlikler nedeniyle tarihin her döneminde önemini korumuş ve uluslararası ticaret ve siyasetin önemli ilgi odaklarından biri olmuştur. Nitekim dünya siyasi tarihinin yakın dönemine bir göz atıldığında, pek çok askeri ve siyasi hareketin Hindistan'ın zengin kaynaklarını sömürmeye yönelik olduğu görülecektir. İslâm'ın Hindistan coğrafyasındaki serüveni, her biri birer tarihsel kırılma noktasını temsil eden Moğollardan önceki dönem, ikiyüz yıllık Moğol idaresi, parçalanma dönemi, İngiliz idaresi dönemi ve Pakistan'ın ortaya çıkışı olmak üzere dört evrede incelenmektedir.<sup>6</sup> Bu dört dönem içerisinde "parçalanma dönemi" olarak belirtilen üçüncü dönem, İslâm düşüncesinin modernliğe geçiş sürecinde başrol oynayan Şah Veliyyullah Dihlevî (1703-1766) gibi Hindistan'daki hadis tartışmalarını büyük ölçüde şekillendiren önemli bir şahsiyeti ortaya çıkarmıştır. Delhi'de doğan Şah Veliyyullah'ın düşüncesini şekillendiren temel etkiyi, Medine'de Hadis ilmi tahsil ettiği Şeyh Ebû Tâhir Muhammed İbn İbrahim el-Kürdî ve kendisine Malikî fikhını öğreten Süleyman Mağribî'yle birlikte Şeyh es-Senevî ve Tâceddin el-Hanefî gibi Arap alimleri yapmıştır.<sup>7</sup> İslam ümmetinin dejenerasyonunun farkında olan Dihlevî sünnî İslam inancına yeniden hayat vermek amacıyla *Hüccetullâhi'l-*

sis of Religious Political and Social Change In Pakistan", *Middle Eastern Studies*, 1985, vol.: 21, Number: 3, ss. 263-284.

<sup>6</sup> Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 9.

<sup>7</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 51; Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, çev.: Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 281-282.

*Bâliğa*<sup>8</sup> adlı eserini yazmış, Veliyyullah'tan sonra oğlu Abdüzaziz ve torunu İsmail onun görüşlerini pratize etmeye çalışmışlardır. Bu ortam içerisinde Şah Veliyyullah'ın hareket ve fikirlerinden etkilenen ve selefi salihinin sünnet ve akidesini yeniden canlandırmak ve ortaya koymak amacıyla Farâidî, Tarikat-ı Muhammediyye, Selefiyye, Ehl-i Hadis, Tayyûniyye gibi hareketler ortaya çıkmıştır.<sup>9</sup>

Bu hareketlerin en önemlilerinden biri Seyyid Ahmed Borelvi tarafından başlatılan ve Borelvi'nin 1831'de hilafet ilan etmesiyle sona eren Mücahidin hareketidir.<sup>10</sup> Hindistan tarihinde dönüm noktası olarak nitelendirilebileceğimiz 1857 Sipahi ayaklanmasının siyasi nüvelerini içinde barındırdığı için bu hareket büyük öneme sahiptir. Fakat ilk dönemlerde Batı aleyhtarı bir hareket olmasına rağmen daha sonraki yıllarda Batı taraftarı dini reformları benimseyen bir hal almıştır. Bu ekol İngilizler tarafından ortadan kaldırıldıktan sonra geride kalanlar birçok siyasi ve dini lider çıkaran Deoband ekolünü oluşturmuşlardır.<sup>11</sup>

Yukarıda değindiğimiz ve Hindistan tarihinde fikrî oluşumları önemli ölçüde etkileyen 1857'deki Sipahi ayaklanması, Hind halkına zarar veren karşı idari ve hukuki düzenlemeler, halkın iktisadi çıkmazı ve bazı devlet görevlilerinin görevlerini ifa edebilecek fiili egemenliklerinin

<sup>8</sup> Düzgün, *a.g.e.*, s. 20. Veliyyullah'ın yazdığı *Hüccetullahi'l-Bâliğa* adlı eserinden de anlaşıldığı üzere Şah Veliyyullah'ın düşüncesine göre aklî ilimlerin özeti ve din ilimlerinin esası ancak hadis ilminden meydana gelmektedir. Belki de Şah Veliyyullah'a göre din ilmi sadece hadistir. Nitekim oğlunun şu sözleri de bunu doğrulamaktadır: "*Babam hadis ilmini Medine-i Münevvere'den getirdi. Medine'den ayrılırken hocasına dedi ki; " ben aldıklarımın hepsini bıraktım. Sadece bir ilmi aldım o da hadis ilmidir."* Bk. Zaferullah Dâûdî, *Şah Veliyyullah'tan Günümüze Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları İstanbul, 1995, s. 117. Yine Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-Bâliğa* kitabında hadislerde geçen *fırka-i nâciyenin* itikad ve amelde sünnetin zahiri hükümleriyle amel edenler olduğunu belirtmesi de, hadise ne derece önem atfettiğini göstermesi açısından zikre değerdir. Bk. Şah Veliyyullah Dihlevi, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, thk.: Muhammed Şerif Sukker, Beyrut, 1413/1992, c.1, s.486.

<sup>9</sup> Düzgün, *a.g.e.*, 22-23; Bu Hareketler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. John L. Esposito, *Islam The Straight Path*, Oxford University Press, Oxford, 1991, ss. 114-134.

<sup>10</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>11</sup> Düzgün, *a.g.e.*, s. 24.



bulunmayışı gibi sebepler sonucunda ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup> Ancak tarihi kaynakların verdiği bilgilere göre *Doğu Hindistan Şirketi*, 1857 ayaklanmasının en başta gelen nedeni olarak kabul edilmektedir. Hindistan'ın kaderi Şirket'in yöneticileriyle İngiliz parlamentosu ve seçilmişlerin eline geçmişti. Bu zamana kadar Hindistan bu Şirket tarafından yönetiliyordu. Bu isyanın akabinde Hindistan'ın yeni yönetimi 1858 yılında bu şirketten alınıp İngiliz Hükümetine teslim edilmiştir.<sup>13</sup> İngilizler, yönetimi ellerine almalarından sonra, Müslümanları buldukları idari görevlerden uzaklaştırmışlar ve topraklarını da ellerinden almışlardır. Aynı zamanda İngiliz Hukuku da devreye sokulmuş ve bu da Müslüman hakimlerin işlerini kaybetmeleri sonucunu doğurmuştur.<sup>14</sup>

İşte bu noktada yabancı egemenliğine yenilmiş bir topluluğun lideri olarak kendisini bulan Seyyid Ahmed Han'a (ö.1315/1898) göre tekrar ayağa kalkmak için tek yol politik bir loyallizm (Batıcılık) ve kurumlarda modernizasyona gitmek olarak görülmüş bu amaçla Seyyid Ahmed Han bütün mesaisini Aligarh'ta inşa ettiği eğitim kurumlarına ayırmak üzere

<sup>12</sup> Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev.: Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990, s. 37.

<sup>13</sup> Düzgün, *a.g.e.*, 27.

<sup>14</sup> Düzgün, *a.g.e.*, s. 27. Oryantalistler Batı için hayati önem taşıyan bir bölge olan Hindistan hakkında pek çok araştırma ve inceleme yapmışlardır. Protestan misyonerlerinin şüphesi kesinlikle Müslümanların kendi şüphelerini ortaya koyma noktasındaki çabalarını etkilemiştir. Nitekim 19. yüzyıl özellikle Hindistan'da Hıristiyan misyoner hareketlerinin yoğunlaştığı ve dinler arası çatışmaların ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Hıristiyan misyonerlerinin itirazlarına ilave olarak 19. yy sonları Müslümanların henüz hadisin otantikliğine eleştirel bir tavır takınan Müslüman oryantalist bilginler tarafından gittikçe artan bir itirazla karşı karşıya kalmışlardır. Örneğin İngiliz düşünürlerden olan William S. Muir ve Alois Sprenger, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin gerçekten bir yansıması niteliğinde olan Hadis literatürünü, güvenilirliğini ve sahih hadisi zayıfından ayırmaya çalışan klasik metotları sorgulayan ilk Batılı araştırmacılar olarak bilinmektedir. Bk. Brown, *a.g.e.*, s. 47.

Bu bağlamda *The Times*'in ayaklanma sırasındaki muhabiri P. Hozleust'un sözlerini de zikretmek istiyoruz: "Bizim Müslümanlara olan düşmanlığımız kendi aramızdakilerden ve Şiva ile Vişnu'ya ibadet edenlere olanlardan daha fazladır. Bir yolunu bulup Muhammedî geleneği ortadan kaldırırsak ve mabetlerini yıkarsak bu hem Hristiyanlık hem de İngiliz idaresi için çok iyi olacaktır." Bk. Düzgün, *a.g.e.*, s. 27.

1876'da emekliye ayrılmıştır.<sup>15</sup> O'nun loyalizminin ikinci dönemi 1870'den 1884'e kadar uzanır. Bu dönemde Hindistan'ın loyalist statükosunun öncülüğünü yapma ve İngilizlerin Hindistan'daki egemenliğini dünyanın daha önce görmediği, müthiş bir olay<sup>16</sup> olarak tanımlama noktasına gelmiş iddiasını da loyalizmin yabancı bir efendiye kölece bir itaatten değil, iyi bir idarenin hayırla algılanmasından kaynaklandığı şeklindeki söylemiyle makul bir zemine oturtmaya çalışmıştır.<sup>17</sup>

Sözünü ettiğimiz 1957 yılında meydana gelen sipahi ayaklanmasının akabinde hem Müslümanlar hem de Hindular kendi, sistemlerini kurmaya çalışmışlar ve ilk olarak birbirlerinden aldıkları gelenekleri terk etmeye başlamışlardır. Bu hareketlerin başında Encümen-i Himayet-i İslam ve daha sonra da rijit düşüncelerle ortaya çıkan Kadıyânî hareketi gelmektedir. Seyyid Ahmed Han'ın hareketi ise İngilizlerle işbirliğini, savunan bir hareket olarak müşahade edilmektedir. İşte sünnete yönelik bu tartışmaların ekseriyeti doğrudan Hindistan ve Pakistan bölgesinde ortaya çıkan çeşitli ekoller içinde nüveleşmiştir. Bu ekoller özellikle sünnete yönelik fikirlerin ve itirazların ortaya çıkmasında aktif rol oynamışlardır. Hanefî ekolü<sup>18</sup>, Ehl-i Hadîs Ekolü<sup>19</sup>, Cemaât-i İslâmî<sup>20</sup>, Kadıyânîlik<sup>21</sup> ve Ehl-i Kur'an ekolünü bunlar arasında sayabiliriz.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 37; Seyyid Ahmed Han'ın Aligarh Koleji ile ilgili düşünceleri için Bk. Sharif al-Mujahid, "Sir Syed Ahmed Khan and Muslim Nationalism in India", *Islamic Studies*, 1419/1999, vol.: 38, Number: 1, s. 97.

<sup>16</sup> Brown, *a.g.e.*, s.79; Nitekim bir konuşmasında Seyyid Ahmed Han, "Bizler İngiliz Hükümetinin sadık tabiriyiz. Sultan II. Abdülhamid'in değil. Onun halife olarak üzerimizde hiçbir manevi hakimiyeti yoktur ve olamaz da. O'nun halife unvanı sadece kendi ülkesinde ve idaresi altındaki müslümanlar için geçerlidir" demesi onun loyalizminin derecesini göstermesi açısından zikre değerlidir. Bk. Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, s. 93.

<sup>17</sup> Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*. s. 44.

<sup>18</sup> Hint yarım adasının eski grupları arasında yer alan Hanefiler aralarındaki ihtilaflardan dolayı iki kısma ayrılmışlardır. Bu iki grup Diyobendî ve Birelvî ismiyle tanınmaktadır. Diyobendî ekolü itikaden Eş'ari ve Mâturidî, mezheben Hanefî ve meşreben süfi olarak bilinmektedir. Bu ekol Hindistan'daki eski Hanefî grubu olarak tavsif edilmektedir. Bunlar İmam Ebû Hanife'yi taklid etmeyi sadece gerekli görmeye kalmazlar aynı zamanda vacip olarak telakki ederler. (Daûdî, *a.g.e.*, s. 233-234) Hind yarımadasındaki ünlü Osmânî, Tânevî, 'Azâmî gibi şahsiyetler ve Hindistan'daki Meşhur Tebliğ Cemaati bu gruba bağlıdır. Bu cemaat Hanefî ekolünün ikinci grubunu oluşturur. Mevlana b. Muhammed İlyas b. Muhammed İsmail Kandehevî (1885/1944) tarafından kurulmuştur.

İslam dünyasında sünneti devre dışı bırakıp sadece Kur'ân'a dayanma hareketi olarak da nitelendirebileceğimiz Ehl-i Kur'ân ekolü de 19. asrın sonlarından itibaren Hint alt kıtasında ortaya çıkan ve oldukça

Kendi temel prensiplerine göre sadece ferdin ıslahı için çalışmaktadırlar. Fertlerin tek tek ıslahıyla bütün toplumun düzeleceğini iddia etmişlerdir. (Daûdî, *a.g.e.*, s. 237).

- <sup>19</sup> Hanefi ekolü bölgedeki hadis merkezli tartışmalarda çok fazla etkili olmamasının yanında Ehl-i Hadis ekolü özellikle Ehl-i Kur'ân ile olan mücadelesinde hadis merkezli tartışmalarda tarafların bir ucunu temsil etmesi sebebiyle aktif bir rol oynamıştır. Hind yarımadasındaki bu ekole, imamları taklit etmeme ve amelde hadise ittibâ etme hususundaki ısrarları sebebiyle Ehl-i Hadis denmektedir (Brown, *a.g.e.*, s. 57). Bu ekolün Hind yarımadasında 4. yy da mevcut olduğu bilinmektedir. idi. Ancak bu grubun ikinci dirilişi Şah Veliyyullah'ın hadisle amel etme fikriyle nazari olarak başlamış, ondan sonra torunu Şah Muhammed İsmail Kandehevî (1246/1831) bu fikrin temsilcisi olarak temayüz etmiştir. (Daûdî, *a.g.e.*, s. 251).
- <sup>20</sup> Ebû'l-Ala Mevdûdî (ö.1903) tarafından kurulmuştur. Nisan 1941'de kendi aylık dergisi "*Tercüman-ı Kur'ân*" da "*Sağlam bir cemaate ihtiyaç*" başlığıyla bir makale yayınlamış, bunun neticesinde 25 Ağustos 1945'de 75 kişi toplanarak *Cemaat-ı İslâmî*'yi kurmuşlardır. Mevdûdî Kur'ân ve Sünnete dönüşmesi ve İslamın modern hayata uygulanabilmesi için dini konularda içtihad yapılması taraftarı olarak bilinmektedir. (İra M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: Sefa Üstün, İstanbul, 1996, s. 223). Cemaatin yasasına göre İngiliz hükümetine memur olmayan ve bunlar tarafından verilen herhangi bir ödülü kabul etmeyen kişiler bu cemaate üye olabilirdi. Cemaatin bu prensibi ile daha kuruluş aşamasında bir İngiliz taraftarlığı hüviyetinde olan Ehl-i Kur'ân'a karşı tepkisel bir hareket olduğunu göstermektedir. Hayatın bütün alanlarında Kur'ân ve Sünneti temel kaynak olarak kabul etmişlerdir. Dâûdî, *a.g.e.*, s. 258.
- <sup>21</sup> Bu grubun kurucusu Mirza Gulam Ahmed Kadıyânî'dir (1839/1908). Buna nispetle bu gruba Kadıyânî denmektedir. Kadıyânîlerin sapık inançları nedeniyle (Örneğin; Mirza Gulam Ahmed Hz. Peygamber'den sonra başka bir Peygamberin gelmeyeceği inancına rağmen o kendisinin, Allah'ın gönderdiği resûl olduğunu söyler ve şöyle der: "*Allah kendi peygamberini yani beni hidayet ve hak din ile gönderdi.*" Mirza Gulam, Ehl-i Kur'an'ın loyallizm prensibini daha da ileri götürerek İngilizlere karşı vefâlı olmayı kendi cemaatine girmede bey'at şartı arasına koymuştur. Dâûdî, *a.g.e.*, s. 258) Pakistan büyük meclisi 1974 yılında, anayasasında bunların kafir olduğunu ilan ederek onları azınlık grubuna dahil etmiştir. Pakistan'da onlara karşı gayr-i müslimlere davranıldığı gibi davranılmaktadır. Daûdî, *a.g.e.*, s. 269.
- <sup>22</sup> Bu ekoller hakkında geniş bilgi için Bk. İra M. Lapidus. *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 718-749; Murray T. Titus, *The Religious Quest of India Indian Islam (a Religious History of Islam in India)*, Oriental Books Reprint Corporation, ty., s. 179-193; John L. Esposito, *Islam The Straight Path*, s. 115-154; Samuel Graham Wilson, *Modern Movements Among Muslims*, Fleming h. Rewell Company, Chicago, 1976, s. 163-193; Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, New Jersey, s. 206-309; Riaz Hasan, "Islamization an Analysis of Religious Political and Social Change in Pakistan", *Middle Eastern Studies*, 1985, vol.: 21, Number: 3, ss. 263-284.

önemli tartışmalara vesile olan bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ekol şer'î bilgi kaynağı olarak sayıları ona varmayan lafzî mütevatir hadisleri ve sübutuna kesinkes inandıkları Kur'ân-ı Kerim'i kabul ettikleri için bütün bilgilerini Kur'ân'a dayalı olarak üretmişler ve bu sebeple daha çok Kur'ân üzerinde çalışmışlardır.<sup>23</sup> Kur'ân'a dönüş tezi ile ortaya çıkan Ehl-i Kur'ân ekolü söyleminde *dini, mümkün olan minimum inanç ve kaidelere indirgemek* ve imanın basitleştirilmesi amacını taşımaktadır.<sup>24</sup> İşte bu eğilimin rasyonalize edilmiş İslam inançlarıyla bütünleştirilmesi ve böylece oryantalistlerin de itiraz edemeyecekleri *rasyonel bir din* ortaya koymak Ehl-i Kur'ân'ın temel amaçlarından birisi olmuştur.

### I. Ehl-i Kur'ân Ekolünün Oluşumu

Ehl-i Kur'ân ekolünün oluşumunu ve bu oluşuma paralel olarak meydana gelen tartışmaların tarihsel arka planını ve tartışmaya katılan tarafların yaklaşımlarını bilmeden onu tam olarak tahlil etmek zor olacağı için ekolün fikri tekâmülünü ve bu tekâmülü etkileyen faktörleri genel bir çerçevede içerisinde değerlendirmekte fayda görüyoruz. Özetle ve altını çizerek söylememiz gerekirse Hem Mısır hem de Hind Alt kıtasında hadise yönelik itirazlar ve sünnetin otoritesine yönelik şüpheler özellikle selefi halka içerisinde ortaya çıkmıştır.<sup>25</sup> Nitekim üzerinde durduğumuz Hind alt kıtasında da benzer fikirler Ehl-i Hadis dairesinde ortaya çıkmış, sünnetin ihya edilmesi amacına matuf bu reform hareketleri yön değiştirerek sünnete yönelik radikal değişiklikler için ortam hazırlamıştır.<sup>26</sup> Sünnete yönelik bu reform hareketlerinin tebarüz etmesinde ve sünneti/hadisi anlama ve yorumlama sürecinde, anılan bu reform hareketlerinin ortaya çıkmasında Batı'nın etkisi de son derece önemli bir unsur olarak karşımı-

<sup>23</sup> Birışık, *a.g.e.*, s. 296. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", ÇÜİFD, Adana, 2003, c. III, sayı: 3, ss.167-200; Öztürk, "Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları, ss.13-67.

<sup>24</sup> Mazharuddîn Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev.: Murat Fırat, Göksel Korkmaz, Dergah Yayınları, İstanbul, t.y. s. 57.

<sup>25</sup> Özellikle Ehl-i Kur'ân ekolünü oluşturan kişilerin Ehl-i Hadis içinde yetişmesi ve sonradan Ehl-i Kur'ân düşüncesine katılıp farklı iki karakter çizmelerine ileride değineceğiz.

<sup>26</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 48.

za çıkmaktadır.<sup>27</sup> Nitekim 1857 sonrasında tamamıyla İngiliz hakimiyetine geçen Hindistan'a görevli olarak gelen İngilizler bir yandan Hıristiyanlık propagandası yaparken diğer yandan da İslam hakkında ve aleyhinde kitaplar neşretmeye başlamışlardı. Bunların temel düşüncesi Kur'ân Hadis, İslam Tarihi gibi hususlarda ihtilafli konuları bulup bunları tartışmaya açarak hem tepkileri öğrenmek hem de Müslümanlar arasındaki fikrî birliği bozabilecek ortamı hazırlamaktı. Müslüman alimler tarafından bunlara verilen cevaplar ise onların kapasite ve düşünce yapısına göre hep farklı olmuştur.<sup>28</sup> İşte bu farklı fikir telakkilerinin ortaya çıkışı zaman zaman müslümanların birbirlerini kafirlikle suçlayacak kadar tartışmaların ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir.

Bağımsızlık savaşına mukaddem yıllarda İslami konularda daha fazla radikal bir çizgi takip eden Seyyid Ahmed Han (ö.1315/1898) İngilizlerin Hindistan'ı ele geçirmelerinden sonra İngilizlere karşı ılımlı bir yol takip etmiş ve söylemlerini gün geçtikçe modernist bir zemine oturtmuştur. O, hayatın gerçeklerini algılamada ve problemleri yönlerini çözüme kavuşturmada naslardan yardım alacağına; değişen toplumun şartlarını kendisine ilke edinerek nasları yorumlamaya ve bu ilkelerine uymayan nasları da bir yolunu bulup tevil etmeye ya da tamamen reddetmeye çaba göstermiştir. Bunları yaparken İngiliz müsteşriklerin ortaya attığı metin okuma ve değerlendirme usullerini kullanarak ya da klasik usuller üzerinde bazı rötuşlarla onların beklediği sonuçlara ulaşmayı hedeflemiştir. Mesela Sir William Muir'in<sup>29</sup> Hz. Peygamber'in sîreti ve hadisleri husu-

<sup>27</sup> Oryantalistler içinde bilimsel anlamda hadisi ilk olarak ele alan Alman asıllı İngiliz vatandaşı Alois Sprenger olmuştur. İngiliz doğu Hindistan Şirketi adına Hindistan'da çalışmalarını sürdüren Sprenger Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili çalışmalar bağlamında hadisin tarihi güvenilirliği ile ilgilenmiştir. Sprenger hicri beşinci Yüzyıldan itibaren sadece hadis kaynaklarına değil müelliflerin tenkidinden geçmeden istinsah ettikleri için yazılan hiçbir esere güvenilemeyeceğini iddia etmiştir. Bk. Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Amiller, *İslamiyat*, Ankara, 2000, c. 3, sayı: 1, s. 19.

<sup>28</sup> Abdülhamid Birışık, *Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü (Doktora Tezi)*, İstanbul, 1996, s. 289.

<sup>29</sup> Kaynakların belirttiğine göre Seyyid Ahmed Han'ın bizzat kendisi Agra'da bazı misyonerlerle –özellikle de- Milliam S. Muir ile tanışmış aynı zamanda islam karşıtı misyoner polemiklerle yüzyüze gelmiş ve zamanda batılı bilim adamlarının metodunu benimse-

sundaki görüşlerini tenkit ederken bu defa kendisi İslam Tarihine bakış usulü açısından onların oyununa gelmiş ve gelenekçi ulema tarafından tenkide maruz kalmıştır.<sup>30</sup>

İşte bu fikri mücadeleler içinde kendilerini bulan müslüman düşüncüler ahlâki ve sosyal bozulmanın en büyük sebebinin, bozulmuş ve bidatlerle zehirlenmiş sünnet ve klasik islam hukuk geleneğinin müslümanlar tarafından körü körüne taklit ameliyesi olduğu kanısına varmışlardır.<sup>31</sup> Bu noktada Seyyid Ahmed ve ekibi kendi toplumlarını içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmak için büyük bir mücadele vermişler ve bu mücadele esnasında tıkanmış veya tıkanırız diye düşündükleri yerlerde İslam'ın öz kaynaklarından büyük tavizler vermişlerdir. Onların bu tavizkar tavrı takınmasında bizim hadis, fıkıh, tefsir ve tarih kaynaklarımızdaki bazı polemik türü rivâyetlerin rol oynadığı inkar edilemez. Ancak onlar bu yanlışlıkları ıslah etme yerine bütünüyle reddetme yoluna gitmişlerdir.<sup>32</sup> Bu dönemde Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarının karşısına klasik nassın (özellikle de hadislerin) zahirine son derece tavizsiz bir şekilde sarılan Ehl-i Hadis gibi bir akımın çıkması onlara daha fazla hız vermiş ve böylece kendilerini haklı göstermek ve hariçten destek bulmak için pek zorlanmamışlardır. Ehl-i Hadis'in aklı en zayıf bir hadise bile feda etmesi, hadisin metninde problemler olmasına rağmen isnaddaki zahiri sağlamlığı öne çıkarması Ahmed Han ve arkadaşlarının işini kolaylaştırmıştır.<sup>33</sup>

İşte bu düşünce ortamında Seyyid Ahmed Han,<sup>34</sup> Çırak Ali<sup>35</sup>, Muhsi-

miştir. Troll'un da işaret ettiği gibi, Batı tarihçilerinin metodu ile bağlantı kurmak özellikle de Delhi Kolejini prensiplerini oluşturan Alois Sprenger, onun hem tarihi yazılara yaklaşımı ve hem de onun İslam'a karşı olan genel tutumu Seyyid Ahmed Han'ı büyük ölçüde etkilemiştir. Bk. Brown, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>30</sup> Birşık, *a.g.e.*, s. 289.

<sup>31</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 48 Nitekim Seyyid Ahmed Han İslam toplumunun Kurtuluşunun taklidin reddinde olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir. Bk. John L. Esposito, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>32</sup> Birşık, *a.g.e.*, s. 290.

<sup>33</sup> Birşık, *a.g.e.*, s. 290.

<sup>34</sup> 1232/1817 yılında Delhi de dünyaya geldi. Birçok hocalardan ders aldı. Bunun yanında matematik ve astronomi de okudu. 1869 yılında İngiltere'ye gitmesi onun hayatında dönüm noktası olmuştur. İngiltere'de geçirdiği 17 ay onun hayatında köklü izler bırakmıştır. Bu durum onun İngiltere'ye gitmeden önceki kitapları ile gitmesinden sonra ka-

nu'l-Mülk, Seyyid Emir Ali'nin temsil ettiği düşünce, bidayette Ehl-i Hadis mensubu iken sonradan koyu bir hadis düşmanı kesilen Abdullah Çekrâlevî<sup>36</sup> tarafından biraz daha sistemleştirilerek 1902 yılında "*Ehlu'z-Zikr ve'l-Kur'ân*" adıyla kurumlaştırılmıştır. Yeni oluşuma merkez olarak Lahor'u seçen Çakrâlevî (ö.1914) burada kendi düşüncesi etrafında konuşmalar yapıp kitaplar telif etmiş ve muhaliflerinin eleştirilerine cevap vermek için de "*İşa'atu'l-Kur'ân*" adıyla bir de dergi yayınlamıştır.<sup>37</sup>

Ehl-i Kur'ân hareketi özellikle Ehl-i Hadisin merkezleştiği, Batı Penjab, Lahor ve Amritsar gibi iki noktada yoğunlaşmıştır. Lahor'daki hareket sıradan dini bir görevli olan Abdullah Çakrâlevî tarafından başlatılmıştır. Amritsar grubu ise Hoca Ahmed Din Amritsârî<sup>38</sup> (ö.1936) tarafın-

leme alığı kitapları incelendiğinde kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Seyyid Ahmed Han'ın gençlik yıllarında yazdığı kitaplar o devirdeki ulemaların çoğunluğunun görüşleriyle paralellik göstermekteydi. Hatta Ehl-i Hadis ekolü düşüncesini kabul ederek mezhepleri taklit fikrine de karşı çıkmıştır. Bu dönem 1857'e kadar az bir değişimle devam etmiştir. Bk. Birişik, *a.g.e.*, s. 301.

<sup>35</sup> Çırac Ali Seyyid Ahmed Han'ın himayesi altında yetişmiştir. İncil ve Kur'an'ı karşılaştırmalı olarak incelemiş ve daha da önemlisi İslam hukukunun kaynaklarını eleştirel bir incelemeye tabi tutmuştur. Bunların sonucunda ise İslamın herhangi bir toplumsal düzene bağlı olmadığı kanısına varmıştır. Bk. John Esposito, John Donohue, *Değişim Sürecinde İslam*, çev.: Ali Yaşar Aydoğan, Aydın Ünlü, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 48.

<sup>36</sup> 1899 yılında Pencap'ta doğdu. İlk eğitimini aile çevresinden ve mahalli medreselerden alarak yetişti. Sonra da Delhi'ye giderek Ehl-i Hadis ekolünün kurucusu olan Nazır Hüseyin Dihlevî'den okudu. Buradaki eğitimden sonra Ehl-i Hadis ekolüne uygun olarak tedris ve telif hayatını sürdürdü. Ehl-i Hadis ekolü gereği fıkıh mezheplerine karşı olan Çakrâlevî amcasının oğlu ile yaptığı bir münazaradan sonra Kur'an dışında hiçbir vahiy bulunmadığı ve şeriatle hadislerin onun yerine konulamayaacağı sonucuna vardı. Bu tarihten sonra hadislerle amelî bir tarafa bıraktığı gibi hadislerin İslam'ın kaynağı olma bakımından itimada şayan olmadığı propagandasına başladı. Daha sonra kendisine merkez olarak Lahor'u seçen Çakrâlevî burada 1902 yılında *Ehlu'z-Zikr ve'l-Kur'an* adını verdiği cemaati kurmuştur. Bk. Hadim Hüseyin İlahi Bahş, *el-Kurâniyyûn ve Şubehatum Havle's-Sünne*, Mektebetu's-Siddîk, Taif, 1409/1989, s. 25. Cakrâlevî görüşleri sebebiyle çok tenkit almış ve Ehl-i Hadis mensuplarının başını çektiği bir grup alim onun küfrüne fetva vermişlerdir. Bk. İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>37</sup> Birişik, *a.g.e.*, s. 291.

<sup>38</sup> Ehl-i Kur'ân ekolünün ilmi yönden verimli ve önde gelen şahsiyetlerinden birisidir. 1861 yılında Amritsar şehrinde dünyaya geldi Kur'an öğreniminden sonra misyoner okuluna gitti. Kitab-ı mukaddes ve devrinin modern ilimlerini okudu. Babasının dostu olan müfessir Gulam Ahmed Kusûrî'nin Ahmeduddin'in yetişmesinde büyük rolü olduğu ifade edilmektedir. Gençliğinin ilk yıllarında hadisle amel etmenin gerekliliğine

dan tesis edilmiştir.<sup>39</sup> Lahor'da şekillenen hareket başka bölgelerde de temsil edilmiştir. Muhibbu'l-Hakk Azîmâbâdî (ö.1953) bu hareketin Bihâr bölgesindeki kurucusu ve temsilcisi olarak gösterilmektedir.<sup>40</sup> Bir grup ve cemaat olarak 1902 yılında Abdullah Çakrâlevî (ö.1914) tarafından bazı prensipler dairesinde oluşturulmasına rağmen üzerine oturduğu temel görüşler itibariyle daha çok Seyyid Ahmed Han'dan gücünü alan bu hareket Hind alt kıtasında en fazla tepki alıp ses getiren oluşumlardan olmuştur. Bu ekol daha çok batı tarzı eğitim almış ve modern hayat formlarına meyyal bir kesimi etkileyen bir düşünce olarak ve sayıları onu geçmeyen temsilcilerine göre küçük değişiklikler yaşayarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.<sup>41</sup> Hareketin fiili değilse de fikrî temsilciliğini Cakrâlevî'nin ölümünden sonra sırasıyla Hoca Ahmed Din Amritsârî (ö.1936) Hafız Muhammed Eslem Çerapçûrî<sup>42</sup> (ö.1955) ve Gulam Ahmed Perviz<sup>43</sup> (ö.1985) üstlenmiştir.

Başlangıçta bu grubun merkezi Seyyid Ahmed Han'dan dolayı Ali-garh sayılırdı. Sonraları ise özellikle Gulam Ahmed Perviz'in (ö.1985) Lahor'da çok aktif olması sebebiyle merkez burası kabul edilmiştir.<sup>44</sup> Am-

inanam Amritsârî, Kusûrî'nin de etkisiyle bu düşüncelerinden tamamen uzaklaşmıştır. İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 33-39.

<sup>39</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>40</sup> İlahîbahş, *a.g.e.*, s.30.

<sup>41</sup> Birışık, *a.g.e.*, s. 288.

<sup>42</sup> Çerapçûrî'nin babası Selametullah Çerapçûrî de Azamgarh'ta Ehl-i Hadisin ileri gelen üyelerinden birisi idi ve Nazır Hüseyin'in gözetimi altında hadis dersleri almıştı. Çerapçûrî, hadisin otoritesini genç yaşta iken kendisini şok eden hadisleri gördükten sonra sorgulamaya başladığını belirtir. 1904 yılında Çakrâlevî'yle görüşmek amacıyla Lahor'a gitmiş fakat şüpheleri giderilmeden geri dönmüştür. Ahmed Din'in *Mucizatu'l-Kur'an* adlı eserini *el-Virahât fi'l-İslam* adıyla Arapça'ya tercüme etti ve bundan sonra sıkça *el-Belağa* adlı dergide katkıda bulunmaya başladı. Oysa Çerapçûrî ve son hadisi inkar eden grup Ehl-i Hadisin özel bir ilgi alanından uzaklaşmış olmasına rağmen şu açık bir şekilde ortaya çıkmıştır ki Ehl-i Kur'ân fikirlerinin gelişmesinde itici olan güç Ehl-i Hadis hareketinin *anti taklit* doktrininden kaynaklanmaktadır. Bk. Brown, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>43</sup> Ehl-i Kur'ân ekolünün Seyyid Ahmed Han'dan sonra en velûd şahsiyeti olan Gulam Ahmed Perviz 1903 yılında Pencap'ta dünyaya gelmiştir. İlk Kur'an ve dini eğitimini kendisini süffi olarak yetiştirmek isteyen dedesinden almıştır. Lahor'da kaldığı süre içerisinde İkballe olan görüşmelerinden çokça etkilenmiştir Bk. Brown, *a.g.e.*, s. İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 47-55; Birışık, *a.g.e.*, s. 291.

<sup>44</sup> Dâûdî, *a.g.e.*, 275.



ritsar grubunun daha etkili ve etkisi daha uzun bir grup olduğu gözük-  
mektedir. Amritsârî ilk defa 1917 yılında **Mucizâtü'l-Kur'an** adlı eserinde  
Kur'an adına hadise güvenilmesine karşı çıkmış ve mirasa dayalı fikhî  
hükümleri yalnızca Kur'an prensipleri üzerine yeniden yorumlamaya  
çalışmıştır.<sup>45</sup> Bugün Ehl-i Kur'ân'ın geleneğini temsil eden idareler içinde  
Lahor'daki "*İdare-i Tulu'-i İslam*" ve "*Dâru'l-Kur'ân-u Encümen-i Ümmet-i  
Müslime*" başta gelmektedir.<sup>46</sup> Pakistan devleti tarafından da desteklenen  
ve bir ölçüde modernist düşüncüyü temsil eden idare-i sekafet-i islamiyye  
(Institute of Islamic Culture) adlı kuruluş yayınladığı çok sayıda kitap ve  
ilmi dergisiyle hadis inkarcılığını ve Ehl-i Kuran ekolünü desteklemekle  
suçlanmaktadır. Mensupları Münkirîn-i Hadis, Kur'ânî, Çekraleví, Per-  
vizî adlarıyla da anılan bu hareketin yazılı literatürü çoğu kere basıldığı  
ilk şekliyle kalmış ve piyasada bulunmayan nadir kitaplar sınıfına girmiş-  
tir.<sup>47</sup>

## 114 II. Ehl-İ Hadis Ehl-İ Kur'ân Mücadelesi

OMÜİFD

Hindistan'da taklidi reddetme<sup>48</sup> ve hadisle içtihat fikri tek bir reformist  
mezhepte (Ehl-i Hadis) odaklandı ki onlar doğrudan Şah Veliyyullah ve  
Şevkanî'nin geleneğine bağlıydılar. Hemen hemen bu ilk dönemde ortaya

<sup>45</sup> Ahmed Din Ehl-i Hadisin klasik bir tipini sürdürerek o günün birçok müslüman reformistlerinin yerine kendi düşüncelerini bizzat kendisinin oluşturduğunu iddia etmiştir. Aynı rivayet hemen hemen Ehl-i Kur'ân otobiyografilerinin hepsinde bulunabilir. Hadisin ateşli bir öğrencisi iken kendi ahlaki duyarlılığını yok eden geleneğe karşı gelir. Böylece geleneklerin varlığını ortaya koymaya çalışırken tam tersi bir şekilde hiçbir hadise güvenilemeyeceği sonucuna varmıştır. Brown, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>46</sup> İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 57-64; Brown, *a.g.e.*, s. 82; Birşık, *a.g.e.*, s. 292.

<sup>47</sup> Birşık *a.g.e.*, s. 292.

<sup>48</sup> Ehl-i hadisin göze çarpan en önemli söylemleri taklidin reddi ve içtihadın yeniden canlandırılmasıydı. Şah Veliyyullah bu nedenle klasik hukuk ekollerinin kurallarını düşüncesizce körü körüne taklide karşı çıkmıştır. Onun ısrarla üzerinde durduğu 4 mezhebin hukuki doktrinlerinin sünnetten daha az önemli olması gerektiğiydi. Böylece o kısaca yönteminde sünnete öncelikli bir er vermek ve içtihadı desteklemek suretiyle körü körüne hukuki doktrinleri taklide karşı çıkmıştır. Bk. Brown, *a.g.e.*, s. 52. Hind alt kıtasındaki ictihad ve taklide yönelik yaklaşımlar için bk. Özgür Kavak, "Tecdîd mi Yeniden inşâ mı? Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hind Alt Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, Sayı: 17, ss.193-206.

çıkan grupların hepsi Şah Veliyyullah çizgisi ve Hindistan Mücahidin hareketi ile doğrudan veya dolaylı olarak alakalıydılar.<sup>49</sup>

Ehl-i Kur'an akımının ortaya çıkışı ve gelişimi dikkatle incelendiğinde hareketin çıkış noktasının ehl-i hadise tepkisel bir hareket olduğu görülebilir. Bu nedenle Ehl-i Kur'ân düşüncesinin oluşumu Ehl-i Hadisin etkisinde aranmalıdır. Ehl-i Kur'ân hareketinin, önceleri Ehl-i Hadis taraftarları içinde yer almasına rağmen bir grup mensuplarının batının da tesiriyle hadise karşı eleştirel bir tutma kaymış olarak bir değişim süreci geçirmiş olduklarını görüyoruz. Seyyid Ahmed Han'ın kariyerinin başlangıcında sünnete yönelik olarak ortaya koyduğu fikirler Ehl-i Hadisin ortaya koyduğu fikirlerle neredeyse tamamen örtüşüyordu. Fakat Seyyid Ahmed Han kariyerinin sonuna doğru hemen hemen hadislerin tamamını güvenilemez olarak reddetmiş ve hadise yönelik olarak klasik metotları şiddetle eleştirmiş, böylece hadis ilminin bu zamana kadar ortaya koyduğu sonuçlardan endişe duyduğunu belirtmiştir. Seyyid Ahmed Han'ın son çalışmalarında bu noktalarda ortaya koyduğu hadise yönelik eleştireci tavrı özellikle kendisinin içinde yetişmiş olduğu sufi geleneğinin taklit karakteristiğine karşı kesin bir tavır takınması ve yine ilk yazılarında ortaya koyduğu sünnete yönelik sadakatıyla açık bir çelişki arz etmektedir.<sup>50</sup> Nitekim Ehl-i Kur'ân mensupları daha sonra eski arkadaşlarını Kur'ân-ı ihmal etmek ve hadisi vahiy statüsüne çıkarmak suretiyle tıpkı Ehl-i Hadisin taklidi islamdaki yozlaşmanın kaynağı olarak görmesi gibi ikili bir vahiy düalizmi oluşturmakla suçlamışlardır.<sup>51</sup>

Ehl-i Hadis güvenilir nebevî mirasın yeniden elde edilmesinin ancak hadise yönelmekle mümkün olabileceğini savunurken, Ehl-i Kur'ân da saf ve katıksız İslamın sadece Kur'an'da olabileceğini savunmuş ve Kur'an'ın tek başına dini inanç ve ibadetler için gerekli güvenilir temelleri karşılayabilecek yapıda olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>52</sup> Ehl-i Hadise karşı

<sup>49</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>50</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 68-70.

<sup>51</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>52</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 80.

girişilen esas polemik kendilerini Ehl-i Kur'ân diye isimlendiren fundamentalist bir grup tarafından harekete geçirilmiştir. Bu bağlamda Ehl-i Kur'ân hareketinin lideri Abdullah Çakrâlevî (ö.1914) Kur'an'ın İslam geleneğinin en gerçek ve kusursuz kaynağı olduğunu ve diğer kaynakları dışarıda bırakacak biçimde izlenebileceğini savunmuş ve sünneti de tümüyle inkar etmiştir. Ehl-i Kur'an mensuplarının ortaya attığı bu fikirler Ehl-i Hadis ile tartışmaların da fitilini ateşlemiş bu noktada Ehl-i Hadis ekolünün temsilcilerinden Muhammet Hüseyin Batlavî tarafından girişilen polemikler ve Çakrâlevî'yle arasındaki çatışma öylesine bir noktaya gelmişti ki Hindistan Hükümet Çakrâlevî'nin hayatını korumak için mücadele etmek zorunda kalmıştır.<sup>53</sup>

Her ne kadar bu çatışma o an için bir uzlaşma ile sonuçlandı gibi gözüke de, sonraki yıllarda ortaya çıkan fikrî düşünceler ve farklı ekoller arasındaki ardı arkası kesilmeyen ihtilaf ve çatışmalarda sünnet malzemesi sürekli istismar konusu yapılmıştır. Hz. Peygamber'e itaatın anlamı, sünnetin bağlayıcılığı ve rivayetlerin güvenilirliği gibi dini içerikli tartışmalardan neşet eden bu hareketin daha sonra ortaya koyduğu görüşler, tarihsel süreç içerisinde, gelişen siyasi olaylara paralel olarak belirginleşen dînî-itikâdî nitelikli problemlere de sirayet etmiştir. Bu süreçte, tartışma konusu olan problemlere yaklaşımı açısından Ehl-i Kur'an hareketi kendi görüşlerini te'yid ve tashih ettirmek amacıyla öncelikle Kur'an'ın tartışılmaz otoritesine başvurma ihtiyacı hissetmiş ve görüşlerini muhtelif ayetlere dayandırmak suretiyle temellendirmeye çalışmışlardır. Fakat Ehl-i Kur'an'ın ayetlere, özellikle de sünnete ittiba ile ilgili ayetlere getirmiş olduğu yorumlar incelendiğinde bunlardan bir kısmında kelimenin anlam alanını olabildiğince genişlettiği bazılarında ise daralttığı ve ayetleri kendi görüşleri doğrultusunda batınîleri aratmayacak ölçüde tevîl ettikleri görülmektedir.

### III. Temel Fikirleri

Ehl-i Kur'an ekolünün sadece hadise ilişkin temel düşünceleri üzerinde duracağımızı daha önce ifade etmiştik. Bu ekolün mensuplarının hadis ve

<sup>53</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 147.

sünnet görüşlerini incelediğimizde görüşlerinin iki noktada yoğunlaşmış olduğunu ve hadise yönelik diğer düşüncelerinin arka planında da sürekli olarak bunları kullandıklarını görmekteyiz. Bunlar; Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin/hadislerin bize güvenilir bir şekilde ulaşmadığı ve Kur'an'ın tek başına her ihtiyaca cevap verebileceği, onun dışında başka bir kaynağa ihtiyaç olmadığı şeklinde formüle edilebilir.<sup>54</sup> Tarihsel kökenleri İslâm'ın ilk dönemlerine kadar uzanan bu iddia<sup>55</sup> çerçevesinde Kur'an, dinî ve dünyevî alanlarla ilgili her şeyin bilgisini ihtiva eden bir ansiklopedi gibi telakki edilmiş ve pratik hayatın tüm alanlarını düzenleme ve her dönemde insanların bütün ihtiyaç ve taleplerini karşılama kabiliyetine sahip son derece esnek bir metin olarak algılanmıştır. Ekolün temsilcileri, Kur'an'ın her yönüyle yetkin ve yeterli bir kitap olduğu hususunda hemfikir ol-

<sup>54</sup> Nitekim bu ekol mensuplarına göre birkaç sahih hadis müslümanlara kılavuzluk için yeterlidir. Modern Müslüman en az kendisi kadar yanılabilir olan ortaçağ ilahiyatçı, yorumcu ve hukukçularından rehberlik istemek yerine Kur'an'ın ışığı altında kendi bağımsız yargısını icra etmelidir. Sıddıkî, *a.g.e.*, s. 60 vd.

<sup>55</sup> Bu bağlamda, Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis tartışmanın oldukça erken dönemlere kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Ebû Dâvud (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 297/909), İbn Mâce'nin (ö. 275/808) naklettikleri ve "erike" hadisi olarak bilinen bu rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bilin ki bana Kur'an ile beraber onun bir benzeri de verilmiştir. Karnı tok bir vaziyette koltuğuna kurulmuş olan bazı kişilerin "Sadece bu Kur'an'a sarılın ve yine sadece onun helal dediğini helal, haram dediğini haram kabul edin" diyeceği zamanlar yakındır. Bilin ki Allah'ın resulünün haram kıldıkları da Allah'ın haram kıldıkları gibidir." Bk. Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Sünne, 6; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, İlim, 10; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Mukad-dime, 2.

Sahâbî İmran b. Husayn'dan nakledilen ve (muhtemelen sadece Kur'an'la yetinmek isteyen) birine "Sen ahmak adamın birisin. Kur'an'da öğle namazının dört rekat olduğunu ve kıraatin alçak sesle yapılacağını bulabilir misin? Bulamazsın; çünkü Allah'ın kitabı (bu konularda) mücmeldir; bunların ayrıntısını ise Sünnet vermiştir" demesi (bk. Bk. Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muwâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Dâru ibn Affân, Beyrut, 1997, IV, 344; Abdullah b. Mubârek, *Müsned*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1407, I, 143.) sadece Kur'anla yetinme eğiliminin köklerinin İslâm'ın ilk yüzyıllarına kadar uzandığını göstermektedir. Söz konusu düşünce tarihsel köklerine ve anılan rivayetlere ilişkin değerlendirmeler için ayrıca bk. Kırbaçoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1996, s. 161 vd.; Öztürk, "Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları, ss.16-27; Mehmet Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyat*, 1998, c. 1, sayı: 3, ss.20-33

makla birlikte, bunun pratikte nasıl gerçekleşeceğini ya da Kur'an'ın insanların tüm ihtiyaçlarını karşılama potansiyelinin reel plandaki tatbiki-nin nasıllığını tayin konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu noktada, Çekrâlevî, halefi Haşmet Ali ve Belâğu'l-Kur'an çevresi, Kur'an'ın hem genel ilkeler hem de tek tek konular açısından muhataplarının her türlü ihtiyacını karşılayacak nitelikte olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>56</sup> Çekrâlevî bu anlayışı şöyle dile getirmiştir:

Biz, Kur'an'ın her bakımdan eksiksiz olduğu inancını taşıyoruz. Zira bu kitapta İslâmî konulara ilişkin gerek farz, gerekse nafîle ve ibâha türünden olan her mesele zikredilmiştir."<sup>57</sup>

Kur'an'ın her ihtiyaca cevap verebileceği düşüncesi ve bu bağlamda dile getirilen deliller ayrı bir makale konusu olmakla birlikte Ehl-i Kur'an ekolünün temel düşüncelerini hadis rivâyetlerinin güvenilirliği ve Hz. Peygamber'in otoritesi veya sünnetin bağlayıcılığı konusuna dayandırdıkları şüphesizdir. Bu konulardaki temel fikirlerine geçmeden evvel şunu da özellikle belirtmeliyiz ki Ehl-i Kur'an hadis/sünnet konusundaki düşüncelerini daha çok dağınık bir şekilde, bazı kitaplar içinde ele almalarına karşın özel olarak hadis konusundaki düşüncelerini belirtmek amacıyla da bazı eserler kaleme almışlardır. Bunlar içersinde Perviz ile hocası Eslem Çerapçuri'nin yazılarını ihtiva eden Makâm-ı Hadis'i özellikle anmak gerekir. Makâm-ı Hadiste bu iki Ehl-i Kur'an mensubu alim hadisle ilgili görüşlerini ortaya koymuşlardır. Kitapta bulunan "*Kur'ab Tefsir ehâdis ki rû se / hadislere göre Kur'an'ın tefsiri*" ve "*Kur'an'ı Kerim rivâyet key aliney me / rivayetlerin ışığında Kur'an-ı Kerim*" bölümleri onların Kur'an'ın hadislerle tefsir edilemeyeceği iddialarını içermesi bakımından önemlidir. Kitabın Ebû Hanîfe'nin hadisleri çok sert bir şekilde tenkit ettiğinden bahseden "*İmam Ebû Hanîfe aor Hadis*" adlı bölümü de zikredilmeye değerdir.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Öztürk, "Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları, s.35.

<sup>57</sup> İlâhîbahş, a.g.e., s. 265.

<sup>58</sup> Birışık, a.g.e., s. 354.

### A) Hadislerin/Rivayetlerin Güvenirliği

Ehl-i Kur'ân düşüncesine göre onları hadis inkarcılığına veya hadislere şüpheli olarak bakmaya iten en önemli etken rivayetlerin güvenilirliği meselesidir. Özellikle Hadislerin yazılması, toplanması ve değerlendirilmesi dönemlerinde onların iddialarına göre *metodoloji* ve *rivayet tekniği* açılarından birçok problemler bulunmakta ve bunlar da hadislere kuşku ile bakılmasına neden olmaktadır. Bu noktada Ehl-i Kur'an mensuplarının hadislerin yazılması meselesini gündeme getirdiklerini görmekteyiz. Böylece onlar "*hadislerin dinde delil olamayacağı*" şeklinde formüle edebileceğimiz temel iddialarını izah etmeye ve delillendirmeye çalışırken kullandıkları en önemli argüman "*hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılmadığı*" meselesi olmuştur.

#### 1) Hadislerin Yazılması ve Tedvini

Hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılıp yazılmadığı konusu Ehl-i Kur'ân mensuplarının en çok üzerinde durduğu ve hadis/sünnet konusunda görüşlerini temellendirdiği bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Ehl-i Kur'ân ekolünün Mısır'daki temsilcilerinden sayılan Muhammed Tefvik Sıdkî'ye (ö.1920) göre hadislerin/sünnetin İslam'da delil olamayacağı görüşünün dayanaklarından biri de "*Zikri biz indirdik onu koruyacak olan da biziz*"<sup>59</sup> ayetidir. İşte bu görüş sahipleri "*Allah bu ayette Sünneti değil Kur'an'ı koruyacağını garanti etmiştir. Şayet sünnet de, Kur'an gibi delil olsaydı, Allah onu da korurdu*"<sup>60</sup> şeklinde bir mantık yürütmektedirler. Ancak ayetin siyak sibakı ve içinde yer aldığı ayetler grubu incelendiğinde burada söz konusu olan Sünnetin statüsü veya korunup korunmadığı meselesi değildir. Bilakis ayet, Kur'an'ın indiriliş gerçeği tartışmasıyla ilgilidir. Öte yandan ayette "*Biz sadece Kur'an'ı koruyacağız*" denmediğinden buradan "*Kur'an dışındakiler; yani sünnet korunmamıştır*" sonucu çıkarılamaz. Tam tersi sünnetin Kur'an'ı açıklama fonksiyonu<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Hicr, 15/9.

<sup>60</sup> Muhammed Tefvik Sıdkî, "el-İslamu Huve'l-Kur'ânu Vahdehu", *Mecelletu'l-Menâr*, 1324/1906, c. IX, Kahire, s. 515; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut Yayınlar, 19. Baskı, İstanbul, 1997, s. 216.

<sup>61</sup> Nahl, 14, 64.

göz önüne alındığında, ayetin sünnetin de koruma'ya dahil olacağına delil olduğunu söylemek garipsenecek bir görüş değildir.

Sünnetin korunup korunmadığı meselesine dayandırılan bir önemli konu da hadislerin yazılması meselesidir. Perviz'e göre eğer hadis de dinin bir parçası olsaydı Resulullah Kur'ân gibi onun da yazılmasını emreder, korunup korunmadığını takibe alırdı. Böyle bir şey olmadığı gibi onun tarafından hadislerin yazılması da yasaklanmış ve yazılanların imhası istenmiştir.<sup>62</sup> Perviz'in kanaatine göre Hz. Peygamber hadislerin yazılması hususunda bazı kimselere ruhsat verdiği doğru olsa bile bu bir emir değildir ve hadislerin Kur'ân ciddiyetinde kaydedilip muhafaza edildiği anlamını taşımaz. Allah Kur'ân'ı koruyacağını vadedmiş iken hadisler için böyle bir taahhütte bulunmamıştır. Bu sebeple Allah'a ve Hz. Peygamber'e itaat edilmesi istenirken Allah'a ayrı Resulullah'a ayrı bir itaat kastedilmemiştir. Perviz'e göre bu hususta Ashabın önde gelenlerinin hadise karşı bakışı da önemli bir konudur. Bunlar eğer hadisi dinin bir parçası olarak görseydiler Resulullah'ın vefatından sonra Kur'ân'ı toplayıp bir usule göre yazıya geçirdikleri gibi hadisleri de yazarak muhafaza ederlerdi. Hadisleri yazdıkları söylenen sahabelerden bir kısmı ellerindeki metinleri kendiliklerinden imha etmişler diğer bir kısmının metinleri ise Hz. Ömer tarafından Kur'ân dışında bir şeye rağbet edilmesin diye yakıtılmıştır. Hz. Ömer'in hadisle çok iştiğal edenleri hapis vb. cezalara çarptırdığı da rivayet edilmektedir.<sup>63</sup>

Yine bu konuya bağlı olarak ileri sürülen bir başka düşünce hadis sayısının Hz. Peygamber döneminden sonra özellikle hicrî üçüncü asırda oldukça fazla bir artış<sup>64</sup> göstermesidir. Nitekim hadis Literatürünün ilk

<sup>62</sup> Aynı cümlelerle ifade edilen görüşler için Bk. Tevfik, *a.g.m.*, s. 516, Öztürk, *a.g.e.*, s. 71, 217.

<sup>63</sup> Birşık *a.g.e.*, s. 354.

<sup>64</sup> Bu konuda Ehl-i Kur'ân mensuplarının Batılı araştırmacılar tarafından yapılmış itirazlardan fazlaca etkiledikleri gözükmektedir. Nitekim Seyyid Ahmed Han'ın altı büyük hadis külliyatı üzerindeki şüpheleri Goldziher ve Schaft gibi Batılı oryantalistler tarafından varılan sonuçlardan pek farklı değildir. Peygamber'e atfedilen hadislerin uydurulmasına ve hadis külliyatının genişlemesine yol açan öğeler arasında Han, zamanın ilerlemesiyle birlikte gerçekliğin özünün kaybedilmesi, alışlagelmiş olmayana ilişkin popüler güvenilirliği, nakledilen söze eleştirel olmayan inancı, emir ve olay arasındaki

örneklerinden Hemmam b. Münebbih'in sahifesinin sıhhati hususunda menfi bir şey söylemeyen Perviz hicrî 58 yılından önce Medine'de hadis kitabı telif eden birisi (Hemmam) sadece 138 hadis toplayabilirken nasıl oluyor da ondan iki asır sonra gelenler yüzbinlerce hadis alıp bunların üç-beş binlik kısmıyla hadis külliyatları oluşturabiliyorlar? sorusunu ortaya atmış ve bu sözüyle de şunu söylemek istemiştir: "Asrı saadette hadise pek önem verilmiyordu. Müksirundan olarak gösterilen Ebû Hureyre'nin talebesi olan bir zat bile ancak 138 hadislik bir mecmua oluşturabiliyor. Eğer Ebû Hureyre öyle çok hadis rivayet eden biri olsa idi bunların talebesi Hemmam tarafından yazıya geçirilmiş olması ve geniş bir külliyat oluşturması gerekirdi. Demek ki sonraki dönemlerde insanlar hadis uydurmuş ve Ebû Hureyre'ye isnad etmişlerdir.<sup>65</sup> Yine bunlara göre Başta Buhari ve Müslim olmak üzere Kütüb-i Sitte'nin müellifleri yüzbinlerce hadis arasından ancak bazılarını kitaplarına almış olmaları da hadislerin büyük bir kısmının güvenilir olmadığını bize göstermektedir.<sup>66</sup>

Öncelikle yukarıda saydığımız görüşleri savunanlar, Hz. Peygamber'in sözlerini yazılmasını yasaklayan hadisleri iddialarına dayanak olarak almakta<sup>67</sup> ve farkında olmadan çelişkiye düşmektedirler. Zira Hz. Peygamber tarafından resmen yazdırılmadığı için hadislerin delil olamayacağını ileri sürerken, aynı şekilde Hz. Peygamber'in resmen hadisleri yazdırmadığını söyledikleri birtakım rivayetleri doğru kabul ederek delil olarak kullanmalarını ilmî temellendirmenin verileri çerçevesinde izah etmek mümkün gözükmemektedir. Onların düşüncelerine göre Hz. Peygamber Kur'an gibi hadislerin yazılmasını emretmediği için hiçbir hadisi delil olarak kullanmamak icab eder. Bundan dolayı bu tür bir temellendirmenin rasyonel kriterlerle tashih edilmesi imkansızdır. Diğer taraftan

karışıklığı saltanatların sürekliliği bağlamındaki politik manipülasyonlar, münafıklar tarafından kasıtlı hareket edilmesini ve uydurmanın bütünüyle psikolojik bir olay olmasını sıralar. Bk. Aziz Ahmed, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>65</sup> Birışık, *a.g.e.*, s. 366-67.

<sup>66</sup> Birışık s. 367.

<sup>67</sup> Tefvik, *a.g.m.*, s. 516; Öztürk, *a.g.e.*, s. 75.



hadislerin sayısının Hz. Peygamber'den sonra artmasını hadislerin güvenilirliği noktasında olumsuz bir unsur olarak telakki etmek de makul bir gerekçe değildir. Zira aynı rivâyetin onlarca değişik isnadla nakledilmiş versiyonları göz önüne alındığında hadis sayısının abartıldığı kadar çok olmadığı görülecektir. Diğer taraftan şifâhi rivâyetin öncelendiği bir dönemde rivâyetlerin daha çok hafızalardan nakledilmesi, sistemli ve resmî bir şekilde daha sonradan yazıya geçirilmesi hadis sayısının yazılı malzeme olarak artmasına neden olmuştur. Abdurrahman b. Mehdî'nin "Şayet biz hadisi otuz vecihten yazmasak onun ne anlama geldiğini anlayamazdık."<sup>68</sup> sözü de buna işaret etmektedir.

Hadislerin tedvini hususunda ise Ehl-i Kur'an mensuplarından Meşrikî bu faaliyeti boş ve zararlı bir uğraş olarak değerlendirmektedir. O'na göre binlerce insan teselsül ve tevatürü mümkün olmayan şeylerin peşinden koşmuş ve râvilerin nesebi için son derece gereksiz çalışmalar yapmışlardır. Tedvin esnasında Araplar için Kur'an'a uygunluk veya en azından onunla zıt olmaması şartını koşmak yerine râvilerin zayıf durumlarını dikkate almışlardır. Bunun sonucunda da çeşit çeşit Kur'ânî konular üzerinde çalışmak için ayrılması gereken çok kıymetli vakitler heder edilmiştir.<sup>69</sup>

Meşrikî'nin bu ifadelerle islam hadis metodolojisinin hakim doktrini içerisinde genel kabul görmüş olan bir ameliyeyi boş ve zararlı bir uğraş olarak değerlendirmesi onun indinde hadislerin bırakın dini bir değeri, tarihsel değeri bile olmadığını<sup>70</sup> ortaya koymaktadır. Zira olaya böyle bir yaklaşımın öngördüğü perspektiften bakacak olursak karşımıza adeta islam ilim geleneğinden kendisini tamamen tecrit etmiş bir portre karşımıza çıkmaktadır. Aslında hadisin dinde gerekli olmadığına yönelik bu görüşlerin akabinde bir kısım Ehl-i Kur'an mensuplarının, daha önce

<sup>68</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekir Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991, II, II, 315.

<sup>69</sup> Birşık, *a.g.e.*, s. 345.

<sup>70</sup> Nitekim Bu ekol mensuplarının bir kısmı tarihin rivayetlerden/hadislerden daha güvenilir olduğunu açık bir şekilde ifade etmişler ancak bu noktada tarihin de rivayetlerde oluştuğunu gözardı etmişlerdir. Bk. Düzgün, *a.g.e.*, s. 110.

gereksizliğini ifade ettikleri hadislerin rivayet ve tenkit sistemine yönelik eleştiride bulunmaları ekol mensuplarının hadislerin dindeki yeri veya kabulü konusunda farklı telakkilere ve aynı zamanda çelişkilere sahip olduklarını göstermektedir.

## 2) Hadis Tenkit ve Rivayet Sistemi

Ehl-i Kur'an mensuplarının hadislerin kabulü konusunda farklı görüşlere sahip olduklarını yukarıda belirtmiştik. İşte bunlardan bir kısmı hadis tenkit ve rivayet sisteminin tarihin akışı içerisinde sağlıklı işlememesi sebebiyle hadisleri reddetme yoluna gitmişler hatta tarihin, hadislerden/rivayetlerden daha güvenilir olduğu gibi kendi argümanlarını da çürüten bir anlayış içersine girebilmişlerdir. Hadislerde yeterince metin tenkîdi yapılmadığı hususu bir ölçüde haklı olarak görülebilirse de, bu husus hadislerin tamamının güvenilemez olduğunu ortaya koymaz. Aksine bu tür hadislerin yeniden objektif bir değerlendirmeye tabi tutulmasını gerektirir. Fakat Çırak Ali ve Seyyid Ahmed Han (ö.1315/1898) eleştirilerin dozunu son derece artırarak hadislerin tamamını güvenilemez duruma getirmeye çalışmışlardır. Nitekim Ehl-i Kur'ân düşüncesini sistemleştiren kişi olarak belirtebileceğimiz Sir Seyyid Ahmed Han hadis alimlerinin sahih hadisi yanlış olanından ayırmaya çalıştığının doğru olduğunu söylemekte, fakat hadis alimlerinin, ravilerin güvenilir olup olmadığı hususunda yalnızca kendi yargılarına dayandıklarını ifade ederek<sup>71</sup> şunları ifade etmektedir:

Ölmüş bir hadis ravisinin güvenilirliği hakkında hadis ilmini ince eleyip sık dokuyan insanları ikna edip güven verebilecek şekilde bir

<sup>71</sup> Batılı oryantalistlerin hareket ettikleri temel üzerinde Han, Buhari ve Müslim'inkini de içererek klasik hadis eleştirisi metodolojisine karşı çıkar. Çünkü bu metodoloji bütünüyle isnad zincirindeki bireylerin kişisel güvenilirliği üzerine temellenmiştir, hadis metninin akli ve mantki bir eleştirisi üzerine değil. Genel olarak konuşulduğunda altı büyük hadis külliyatındaki hadis, buna göre müslümanların ilk birkaç kuşağının tavırlarının ve düşüncelerinin tarihsel bir yansıması biçiminde hakikatin yanlışlanamaz bir kaynağı olarak ortaya konamaz. Bk. Aziz Ahmed, *a.g.e.*, s. 61.

hükme varmak zordur. Hem hadis alimleri, hadisi muhtevası ile yargılamayı asla önemsememişlerdir.<sup>72</sup>

Çırak Ali de bu hususta şunları söylemektedir:

Hadisin meşru sayılmış altı kitabı Hicretin 300. yılından itibaren telif edilmiş, fakat hadisin güvenilirliğini sınamak için hadis toplayıcıları tarafından konmuş kurallar, tarihi tenkidin esaslarını yerine getirmemiştir. Hadisin özünün aşıkarcılığını ya da asli akılcılığı değil de hadisi iletenlerin (ravilerin) güvenilir olup olmadığını veya bu nakil zincirinin Peygamber'e dayanıp dayanmadığını esas alarak hüküm vermişlerdir.<sup>73</sup>

Çırak Ali hadis toplayan ve iletenlerin naklinin güvenilirliği ve isnadın kuvveti ne olursa olsun, hadisin kesin bir bilgi vermeyeceğini açıkça vurguladıklarını söylemekte ve "bu bir kere kabul edildi mi hadis kritiği yapmak, rasyonel standartlar oluşturmak için hiçbir sebep kalmaz, çünkü tüm hadisler özde güvenilmez duruma gelmektedir"<sup>74</sup> ifadesiyle bu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Bunların yanında hadislerin güvenilemez bir konumda bulunmasının diğer bir sebebi onlara göre hadislerin lafızla değil, mana ile rivayet edilmesi ve böylece ravilerden kaynaklanan pek çok unsurun hadislerle karışmasıdır. Bu konuyla ilgili olarak da Seyyid Ahmed Han Peygamber'in hadislerinin pek çoğunun sonraki nesillere kelimesi kelimesine aktarılmadığını söylemektedir. Nitekim ona göre Hz. Peygamber'in ashabi ve ondan sonra gelenler bile Hz. Peygamber'in hadislerini, O'nun ifadelerinde kullandığı kelimelerle iletememişlerdir. Hadisleri nakleden kişiler peygamberin ifadelerini kendi kelimeleri ile iletmışlerdir. İkinci ve üçüncü ravi de aynı şekilde kendinden öncekinin tertibini kullanmayıp birinciden duyduğu anlamı yine kendi kelimeleriyle sonrakilere ulaştırmıştır. Böylece Hadis kitaplarındaki hadisler en son ravinin cümle yapısı ile ifade edilmiş olup, bu sözlerin Hz. Pey-

<sup>72</sup> Siddikî, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>73</sup> Siddikî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>74</sup> Siddikî, *a.g.e.*, s. 90.

gamberin orijinal sözlerinden bu yana ne ölçüde bir değişikliğe uğradığını söyleyebilmek son derece güçtür.<sup>75</sup>

Elbette ki henüz şifahi kültürden yazılı kültüre yeni geçmiş bir toplumun Hz. Peygamber'den duymuş oldukları bir hadisi aynen muhafaza edip aynı lafızlarla başkalarına aktarmaları ilk bakışta mümkün gözükmemektedir. Ancak Hadisleri Hz. Peygamber'in ağzından çıkar çıkmaz yazanların varlığı ve hadis alimlerinin mana ile rivayet konusunda ortaya koydukları kriterler<sup>76</sup> göz önüne alındığında bu hususun hadislerin güvenilirliğini zedeleyecek nitelikte olmadığı da kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. Bunun yanında Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin güvenilir olmadığı şeklindeki bir düşünce, muhaddislerin hadislerin sıhhatini tespit hususundaki çalışmalarını göz ardı etmek anlamına da gelmektedir. Hicrî ikinci asırdan beri hadis alimlerinin yapmış oldukları titiz çalışmalar sonucunda hadis külliyatındaki bir çok mevzu rivâyet ayıklanmış ve bu husustaki kriterler de büyük ölçüde ortaya konulmuştur.

## B) Hz. Peygamberin Otoritesi Ya Da Hadislerin Bağlayıcılığı

### 1) Hz. Peygamberin Otoritesi ve Resûle İtaatle İlgili Ayetleri Yorumlamaları

Ehl-i Kur'an mensuplarının dayandıkları en önemli argümanlarından birisi de Kur'an'ın tek başına bir müslümanın her türlü ihtiyacına cevap verebileceği ve bunun dışında bir teşrî kaynağı aramanın lüzumsuz olduğu görüşüdür. Nitekim bu görüşlerine binaen Hz. Peygamber'in Kur'an'ın beyanı niteliğinde olan sünnetini tamamen inkar etme yolu tercih etmişler ve bu bağlamda ihtiyaç duydukları bazı hükümleri Kur'an'dan istinbat etme gayretine yönelmişlerdir. Örneğin Çakrâlevî'nin sünneti inkar etmesinin ardından karşılaştığı en önemli problemlerden biri namaz ibadetinin pratiğini Kur'an'dan çıkarma noktasında tezahür

<sup>75</sup> Siddikî, *a.g.e.*, s. 87; Seyyid Ahmed Han bu iadeleriyle William S. Muir'in hadislere yönelik şüphelerini aynen taklit etmiştir: Bk. Brown, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>76</sup> Şartlarla ilgili geniş bilgi için bk. Abdullah Hikmet Atan, *Mâna ile Hadis Rivâyeti*, (Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE, 1994, ss.147-170; Selman Başaran, "Hadislerde Mana Rivâyetinin Sonuçları", *UÜİFD*, III (1991), ss.65-66.

etmiştir. Bu nedenle “Gündüzün iki tarafında (sabah, akşam) ve geceye yakın saatlerinde namaz kıl”<sup>77</sup> ayetine dayanarak, namazın yirmi dört saatlik bir zaman dilimine yayıldığı görüşünü savunmuş, rekatların ikişer, üçer ve dörder oluşlarını da ekolün diğer mensupları gibi Fâtır suresi ilk ayetine dayandırmıştır.<sup>78</sup> Çekrâlevî, bu görüşünü temellendirme amacıyla matuf olarak “Gökleri ve yeri yoktan var eden; melekleri, ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah’a hamd olsun”<sup>79</sup> ayetine ilişkin şu ilginç yorumu yapmaktadır:

Ey gök ve yer ehli! Allah’ın rızasına ermek için beş vakit namazınızda Elhamdülillah’ı [Fatiha] okuyun. O Allah ki sizi, altı rüknü [kıyam, kıraat, rüku, rükudan doğrulmadan önce sücud, iki secde arasında oturuş ve son oturuş] bulunan namaza yöneltmek için melek elçilerini gönderir.<sup>80</sup>

Mezkur ayetteki “ecniha: kanatlar” kelimesini kanatlar olarak yorumlayanları “ahmaklıkla” suçlayan Çekrâlevî söz konusu kelimenin rekat mânâsında olup, ikişer, üçer ve dörder kelimeleri de bu rekatların sayısını simgelediğini ifade etmiştir.<sup>81</sup>

Ekolün bir başka temsilcisi olan Meşrikî ise, beş vakit namazı kabul etmekle birlikte, bunun belli bir zamana mahsus olduğunu söylemekte, Urduca’da “namaz” şeklinde kullanılan bu kelimenin yerine özellikle “salât” kelimesini kullanmayı tercih eden Meşrikî, bu kelimenin Kur’an’daki kullanılışlarını inceleyenlerin, bunun her gün beş defa ifa edilen bildik namaz olmadığı gerçeğini göreceklere savunmaktadır. Ona göre Allah’ın “salât”ı emretmekteki gayesi, o dönemde insanları eğitmekten başka bir şey değildir. Sözelimi, askerler nasıl belli vakitlerde bir araya toplanıp, kendilerine bazı kurallar öğretiliyor ve birtakım hareketler yaptırılıyorsa, bu durum aynıyla namaz için de geçerlidir.

<sup>77</sup> Hûd 11/114.

<sup>78</sup> İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 367.

<sup>79</sup> Fâtır 35/1.

<sup>80</sup> İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 367-368.

<sup>81</sup> Birşık, *a.g.e.*, s. 328.

Nitekim, mescitte toplanma, safları düzgün tutma, vakte riayet ve sessizlik, hep bu eğitime işarettir. Meşrikî "Namaz [salât] hayasızlıklardan ve kötülükten alıkor" mealindeki Ankebût suresi 45. ayette zikri geçen "fahşâ" ve "münker" kelimeleri üzerinde durmakta ve "salât"tan gözetilen maksadın da "hayasızlık ve kötülükten alıkoyma" olduğunu, dolayısıyla namazın da bu amacı gerçekleştirmeye yönelik bir sebep olmanın ötesinde bir şey ifade etmediğini söylemekte ve böylece sebebin her vakit aynıyla uygulanmasına gerek bulunmadığını ifade etmek istemektedir. Nitekim o asıl söylemek istediğini "muhakkak ki en yüce olan Allah'ı anmaktır" ifadesinin yorumunda dile getirir ve şöyle der: Allah'ı anmak zamanla sınırlı değildir. Onu her an anmak gerekir. Dolayısıyla da Allah'ın her an zikredilmesinin yanında beş vakit namazın sözü dahi edilemez. Allah'ın zikredilmesine gelince; bu zikir, bazı insanların ellerine tesbih alıp klişeleşmiş bazı ifadeleri terennüm etmesi değildir.<sup>82</sup>

Ekolün Mısır'daki temsilcilerinden Muhammed Tevfik Sıdkî de konuya dair makalesinde rekat sayısının Kur'an'dan rahatlıkla çıkarılabileceğini söyleyerek şunları ifade etmektedir:

127

OMÜİFD

Kur'an-ı kerimde olağanüstü halde kılınan namazdan bahsedilmekte ve bunun rekat sayısının tek olduğu söylenmektedir. Bundan dolayı olağan durumlarda kılınan namazların rekat sayısının birden fazla olması gerekmektedir ki bu da ikidir. O halde Kur'an, namaz vakitlerinde iki rekat kılınmasını bizden istiyor demektir. Kişi isterse bundan daha fazlasını kılar. Kur'an, bu konuda herhangi bir sınırlama getirmemiştir. Fakat İslam i'tidal dini olduğu için orta yolu bulmak rekat sayısı konusunda fazla aşırıya kaçmamak gerekmektedir. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.<sup>83</sup>

Hız. Peygamber(s.a.v.)'e, kendi yapmış olduğu ictihadı bile layık görmeyen, O'nu müctehid bile kabul etmeyen bir anlayışın ortaya koyacağı İslam acaba gerçeklerle ne ölçüde uyuşacaktır. Sünnetin Kur'an'ı beyan fonksiyonunu kabul etmeme eğiliminin böyle bir yorumu tabiatıy-

<sup>82</sup> Birışık, *a.g.e.*, s. 349. Meşrikî, *Tezkire*, s. 206-9'dan naklen.

<sup>83</sup> Tevfik, *a.g.m.*, s. 518

la ortaya çıkaracağını dikkate aldığımızda, bu yorum üzerinde söz söylemenin gereksiz olduğunu düşünüyoruz.

Türkiye’de mealciler diye adlandırılan bir grup hemen hemen Ehl-i Kur’an mensuplarının benimsediği tüm fikirleri kabul etmişler ve onlar da tüm mesailerini sünneti ve sünnetin Kur’anı beyan etme fonksiyonunu inkar etmeye ve dolayısıyla da ibâdet ve muamelata ilişkin verileri Kur’an’dan istinbat etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda görüşlerini dile getirdikleri bir internet sitesinden konuya ilişkin yaklaşımlarını göstermesi açısından uzun sayılabilecek bir alıntı yapmak istiyoruz:

**Abdest:** Namaz kılmak için abdestli olmak gerekir (4:43; 5:6). Yüzler yıkanır, eller dirseklere kadar, başlar meshedilir, ayaklar da. Ayetlerdeki ifade, ayakların hem yıkanabileceği ve hem meshedilebileceği biçimde anlaşılır (nitekim bunu bir önceki cümleyle yansıtmaya çalıştık). Böylece, duruma ve iklime göre bize serbesti tanınır. Abdesti sadece cinsel ilişkide bulunmak ve tuvalet ihtiyacını gidermek bozar; gaz kaçırmak, kanamak, kadınlarla tokalaşmak ve kadının adet görmesi abdesti bozmaz ve namaza engel olmaz (5:6; 2:222). Su bulunmazsa, namaza zihinsel olarak hazırlanmak için temiz bir zemine dokunularak yüzler ve eller meshedilir (5:6). **Giyim:** Namaz için örtünme diye bir koşul yoktur. Odasında kendi başına veya eşiyile birlikte namaz kılan biri dilerse çıplak namaz kılabilir. Tanrı bizi elbiselerimize göre değerlendirmez ve bizim saklamaya çalıştığımız organları yaratan ve çalıştıran da kendisi olduğundan onları görmekten mahcup olmaz. Adem ve eşinin bahçedeki tavırları, suç işleyerek bedenlendikleri için, suçluluk psikolojisiyle gösterdikleri bir reflekti. Aradan milyonlarca yıl geçmiş ve bu suç herkese ayan beyan olmuştur! Ayrıca, örtü olarak kullanılan pamuk, yün, naylon gibi nesnelere çıplak vücutları denetçilerden gizleyeceği biçimindeki yaygın inanış da temelsiz. Bizim çıplak vücudumuz denetçilerin umurunda bile olmaz. Kaldı ki, banyolardan veya yatak odalarından denetçiler kaçmaz. Onlar her an bizim hizmetimizdedirler ve yaptıklarımızı her an kaydetmektedirler. Ayrıca, namazda muhatabımız denetçiler değil, Allah’tır. Örtünme toplumsal bir gereksinim olup kişiyi cinsel ve duygusal ilişkilerde diğerlerinden koruma amacını güder.

(7:26,31; 24:31; 33:59). **Kible:** *Kible* (yöntem) genel strateji anlamına gelir. İbrahim peygamberin kurduğu Sınırlanmış Mescid tevhid mesajının ve yönteminin bir odak noktasıdır (2:125, 143-150; 22:26). Bu yöntemin coğrafi mekanında ötesinde olduğu anlaşılıyor (2:115). **Rekat Sayısı:** Tehlike ve korku gibi olağanüstü hallerde kısaltılması öğütlenen namaz bir rekat olunca normal koşullarda kılınan namaz en az iki rekat olmalı ve namazda dış dünya ile irtibatı minimuma indirmeli (4:101-103). Cuma namazının sadece iki rekat olması ilginçtir. Bu namaz her hafta topluca tekrarlandığı için rekat sayısına ekleme yapılamamıştır. Cuma namazı dışında, cemaatle kılınmayan namazların rekat sayıları çeşitli biçimlerde zamma uğramıştır. **Mekanik Biçim:** Namazı ayakta durarak kılmaya başlamalı (2:238; 3:39; 4:102) ve özel durumlar hariç durulan yerden hareket edilmemeli (2:239). Namazda eğilerek yere kapanmalı (rüku ve secde) böylece Allah'a teslimiyet fiziksel olarak da bildirilmeli (3:43; 4:102; 22:26; 38:24; 48:29). Herhangi bir korku durumunda ayakta durma ve eğilerek yere kapanma koşulu aranmaz (2:239). **Okuma:** Namazda okuduğumuz duanın anlamını namaz anında bilmeli ve Allah ile konuştuğumuzun bilincinde olmalıyız (4:43). Namazları saygı içerisinde kılmalı (23:2). İhtiyacımıza ve içinde bulunduğumuz duruma uygun olarak Allah'ın herhangi bir ismini (sıfatını) zikredebiliriz (17:111). Namazda Allah'tan başkasını anmak namazın amacıyla çelişir (6:162; 20:14; 29:45). Namazda Allah'ı anmalı, övmeli, yüceltmeli, tesbih etmeli ve sadece O'ndan yardım istemeli (1:1-7; 20:14; 17:111; 29:45; 2:45). Fatıha suresi baştan sona Allah'ı muhatap alan bir dua niteliğinde olan biricik sure olup değişik dilleri konuşanların topluca namaz kılabilmelerini sağlayabilmesi açısından uygundur (62:9-11; 4:101-103). Namazlarda orta bir sesle okunmalı ve namazlar ne özellikle gizlenmeli ne de gösteriş amacıyla açıkta kılınmalıdır (17:110). Toplu namaz kılınırsa, namaza önderlik eden kişinin orta bir ses tonuyla okuduğu dua dinlenmeli (7:204; 17:110). Otururken "tahiyyat" denilen duayı okumamalı; zira bu dua Muhammed peygamber sanki herşey nazır ve hazır bir tanrıymış gibi bir hitap içermekte ve Allah'tan başkalarını anmaktadır. İlla birşey okunmak dilenirse, Allah'ın birliğine şahadet getirilebilir veya herhangi bir dua



yapılabilir. Namazları birleştirmek, kaçırılmış namazları kaza etmek, namazları yolculuk anında kısaltmak, sünnet ve nafil namazlar eklemek, namaz kıldırma memurluğu (imamlık) diye bir meslek icat etmek, kadınların namazda önderlik etmesini yasaklamak, otururken Et-tahiyatü duasını okumak ve bu duada peygambere ikinci şahıs olarak seslenmek, şahadette Muhammed peygamberin ismini Allah'ın yanına eklemek, Fatıha'dan sonra zammussure okumak, Fatıha'nın Besmelesini okumamak, eller ve parmakların yeri konusundaki detaylarla meşgul olmak, abdest alırken ağzı ve burnu yıkamayı abdestin bir şartı bilmek, namazdan önce ağzı misvaklamanın, sarık veya terlik giyilmesinin daha sevap olacağına inanmak gibi nice kurallar ve inançlar Hadis-Sünnet ve mezhepler yoluyla Muhammed Peygamberden daha sonra sokulan bidatlerdir.<sup>84</sup>

130  
OMÜİFD

Hız. Peygamber'in sünnetini bid'at olarak değerlendiren bir anlayışın ibadetlerle ilgili bu teferruatları hangi nasslardan! İstinbât ettiği kanaati-mizce kendilerinin de cevap verebilecekleri bir husus değildir. Kur'an'ın beyân eden ve ayrıntısına değinilmeyen hususlarda Hız. Peygamber'in beyanlarını dikkate almamanın bu akla ziyan yorumdan başkasını doğurmayacağı da açıktır. Hiç şüphesiz böyle bir yorum Hız. Peygamber'in otoritesi ve ona itaatle ilgili ayetlerin de tevilini beraberinde getirecektir. Bu bağlamda Hız. Peygamber'in otoritesi ile ilgili olarak, Ehl-i Kur'an mensupları Kur'an'ın İslam düşüncesindeki merkezi konumunu da göz önüne alarak, özellikle Rasul'e itaatle ilgili ayetler üzerinde durmuşlar ve Hız. Peygamber'in İslam toplumu üzerindeki otoritesinin temel direkleri olan ayetleri te'vil ederek bu otoriteyi geçersiz kılmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda anılan ekol mensuplarının geliştirdikleri argümanlar, hem ayetlerin bağlamından ve hem de tarihi verilerden bağımsız olduğu için, böyle bir iddianın pratikte bir değer taşıdığı kanısında değiliz. Zira Kur'an ayetlerini değerlendirirken literalist ve parçacı yaklaşımdan ziyade, sözün, hal, zaman ve olaylara göre farklılık arzettiğini dolayısıyla ayetlerin hem olayın hem de halin gereğini dikkate alarak ayetlerin bir

<sup>84</sup> <http://19.org/tr/1365/kurana-gore-namaz/> (Erişim tarihi 25.12.2012).

bütünlük içerisinde ele alınması gerekir.<sup>85</sup> İşte bu değerlendirme esaslarından uzak olarak nitelendirebileceğimiz Ehl-i Kur'an mensupları Hz. Peygamber'e itaatle ilgili ayetleri yorumlarken ayetleri parçacı bir yaklaşımla ele almışlar ve böylelikle kendi argümanlarını delillendirebilecek te'villeri bulmada zorlanmamışlardır.

Kur'anda Resule itaatle edilmesiyle ilgili ayetleri üzerinde çok düşünülmesi gereken ayetler olarak yorumlayan Çekrlevî Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabullendiğini ifade etmekle birlikte burada kendisine uyulması istenen Muhammed'in Kur'an'la aynı olan Muhammed olduğunu iddia eder. Ona göre Kur'an'la Hz. Muhammed birbirinden ayrı şeyler değildir ve ona itaat emredildiği zaman maksat ağzından Kur'an çıkan Hz. Muhammed'dir. Bunu da en açık delili Kur'an'da geçen "Resul" kelimelerinin çoğu yerde "Kur'an" manasında kullanılmasıdır. Nitekim o "Yâ eyyuhellezîne âmenû etfüllâhe ve resûlehu...." ayetini şöyle tercüme etmektedir: "Ey İman edenler. Allah'ın hükmüne inanın, yani onun gönderdiği Kur'an-ı Mecid üzere devam edin, ve ondan yüz çevirmeyin."<sup>86</sup> Yine bu ekol mensupları âyette geçen "eti'u'r-resûl" den maksat "Merkez-i Millet" yani idarecilere itaat olduğunu belirtmişler ve hayatta iken<sup>87</sup> "Merkez-i Millet" olan Resulullah'a itaat etmenin aslında Allah'a itaat etmek manasında olduğu hususunda pek çok ayet bulunduğunu ifade etmişlerdir.<sup>88</sup>

İtaatin anlamının belirlenmesine yönelik bu tür spekülâtif yorumların evrensel gayelerin öne çıkarıldığı Kurânî bütünlükle çeliştiği aşikardır

<sup>85</sup> Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*, çev.: Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1990, III, 398-399.

<sup>86</sup> Birışık, *a.g.e.*, s. 325.

<sup>87</sup> Ehl-i Kur'an mensupları, Kur'an-ı Kerim'de yer alan Resûl'e itaatin manasının, onun hayatta oluşuyla mukayyet olduğu görüşündedirler. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber, yetkileri arasında namazın nasıl kılınacağı, zekâtın miktarları gibi islami hükümleri açıklama noktasında "İslam Milletinin Merkezi" idi. Fakat bu iktidar, vefatından sonra, müslümanların belirleyeceği "Merkez-i Millet"e geçer. Böylece, namazın nasıl kılınacağı, zekat miktarının ne olacağı gibi hükümlerin tespiti, danışma meclisine danışmak suretiyle, bu merkeze düşer. Bk. Mustafa el-A'zâmî, "Sünnetin Geçmişte ve Günümüzde İhmâlî Meselesi", çev.: Abdullah Aydın, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1988, sayı: 8 s. 281

<sup>88</sup> İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 125; Birışık, *a.g.e.*, s. 325.

Zira, Hz. Peygamber'e itaat edilmesi gerektiğini bildiren ayetler elbette ki sadece bununla sınırlı değildir. İtaatle ilgili ayetlerin hepsi göz önüne alındığında, ayetlerin meallerinden de açıkça anlaşılacağı gibi mü'minlerin öncelikle Allah'a ve Rasul'e itaat etmeleri ve özellikle de Nisa suresinin 65. ayetinde herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşmeleri halinde bunun çözümünün Allah'a ve Resul'e havale etmeleri istenmiş ve bu tutumun kendileri için son derece hayırlı olacağı belirtilmiştir. Kaldı ki burada eğer Resûl'den Kur'an kastedilmiş olsaydı burada "Kur'an veya Kitap, Furkân" gibi kelimelerin hiçbir yanlış anlamaya meydan verilmeyecek şekilde kullanılması gerekirdi.

Ayette sıralanan emir dizisi içindeki Allah'a ve Rasul'üne itaat ile herhangi bir problemin çözümünü yine Allah ve Rasul'üne diğer bir deyişle Kur'an ve Sünnete havale etmeyi öngören ifadeler son derece açık bir anlam örgüsüne sahiptir. Nitekim hiçbir tefsirde bu emirlerin – merkez-i millet gibi polemiğe son derece açık, spekülatif bir anlamda başka bir manayla ilişkilendirildiğine dair bir görüş bulunmamaktadır. Bütün bu mülahazaların ardından, bu ayetteki Resul'e itaatten maksadın "merkez-i millet" olduğunu söylemenin batı etkisinden kaynaklanan bir siyâsî-yorum olduğunu söylemek aşırı olmasa gerektir.

## 2) Sünnetin/Hadisın Bağlayıcılığı

Hz. Peygamber'in otoritesini ve ona itaat edilmesiyle ilgili âyetleri tamamen kendi mezhebî bağlamında yorumladıktan sonra Ehl-i Kur'an'ın hadislerin bağlayıcı olmadığını iddia etmesi de son derece kolay olmuştur. Nitekim bütün bu kanaatlerden sonra Seyyid Ahmed Han'ın hadis hakkında vardığı sonuç, insanın dikkatini ahirete çekenlerin dışında diğer hiçbir hadisin müslüman cemaatte bağlayıcı bir etkisi olmadığıdır.<sup>89</sup> Yine bunlara göre Hz. Peygamberin uygulamaları sadece kendi devrine hastr. Özel ve tarihsel metinlerden ibarettir. Bunlarla sadece o devirde amel edilebilir. Ondan sonra bu uygulama son bulmuştur.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Siddikî, a.g.e., s. 89.

<sup>90</sup> Daûdî, a.g.e., s. 278.

Emir Ali de Hz. Peygamber'in emir ve öğretilerinin gelip geçici bir tabiata sahip olduğuna ve Peygamber'in asla müslümanlar üzerinde ebedi bağlayıcı olmadığına inanmaktadır. O'na göre İslamın temel öğretisi Kur'ân'da mevcuttur ebedi ve değiştirilemezdir. Fakat bir öğreti tatbikata konulduğunda o toplumun şartlarına göre birtakım yol gösterici ve açıklayıcı kurallar oluşturulur. Temel öğreti değişmeden kalır. Fakat açıklayıcı kurallar eğer gerekiyorsa değiştirilebilir. Bu açıklayıcı kurallar da sünneti teşkil ederler.<sup>91</sup>

Sünneti tarihten bağımsız olmuş bitmiş bir metin olarak telakki eden bu yorumlama geleneğinde temelde, rasyonalist ve natüralist usule ait verilerin esas alınmış olmasından hareketle onların bu yorumlarının, dejenere olmuş mevcut yaşam tarzı ve düşüncelerinin Peygamber'in hadis vasıtası ile yansıttığı İslamın gerçek ruhu ile bağdaştırılabilmesinin imkansızlığına dayandığı anlaşılmaktadır. Onlar mevcut yaşam tarzlarını dine veya sünnet verilerine uyduramayınca dîni mevcut yaşamlarına uyarlama yoluna gitmişlerdir. Hz. Peygamber'in teşrî yetkisine sahip olup olmadığı bazı mahfillerde tartışma konusu olmakla birlikte Tevbe 9/29 ve A'râf 7/157 ayetleri Hz. Peygamber'in Kur'an dışında hüküm koyma yetkisine sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Aksi halde İslam ümmetinin de kabul ettiği bir çok fikhî meseleyi kaynaklarımızdan kaldırmamız gerektiği gibi bir sonuç karşımıza çıkacak ve bu noktada isteyen istediği şekilde fetva vermek durumunda kalacaktır.

### Sonuç

Sünnet'in İslâm hukukunun en önemli kaynağı olduğuna ve hukuki düzenlemelerin onun normlarının öngördüğü çerçevede yapılması gerektiğini savunan geleneksel anlayış, özellikle 19. yüzyılda İslâm dünyasının değişik bölgelerinde, bilhassa Hind alt kıtasında tartışılmaya başlanmıştır. Esasen, bu coğrafyada vücut bulan modernist ekolün temsilcilerinin konuyla ilgili ortaya attıkları fikirler, özgün bir niteliğe sahip değildir. Zira bahse konu olan bu fikirler, klasik dönem boyunca Neo-Hanbelilik ekolünün bünyesinde bizzat muhafaza edilegelmiştir.

<sup>91</sup> Siddikî, *a.g.e.*, s. 91.

İşte İslam toplumunda gözükten bir kısım bozuk fikirlerin ilacı orijinal kaynaklara yani Kur'an ve sünnete dönmek olarak görülmüş ve Kur'an ve sünnete dönülmesi ve taklit yerine yeniden içtihad yapılması gerektiğini savunanlar Ehl-i Hadis ekolünü meydana getirmişlerdir. Ehl-i Hadis olarak bilinen bu hareket içindeki bazı kimseler hadislerin problemli olanlarını sorgulamaya başlamışlardır. Bu sorgulama onları hadis inkarcılığına kadar götürmüş ve daha sonra yine bu ekol içinden çıkıp orijinal ve bozulmamış tek kaynak olarak yalnızca Kur'an'a dönülmesi gerektiğini savunanlar ise Ehl-i Kur'an ekolünü oluşturmuşlardır. Bunların bir kısmı hadisi/sünneti tamamıyla reddederken bir kısmı da sayıları ona vordırmadıkları ve mütevatir olarak kabul ettikleri hadislerle yetinme yolunu seçmişlerdir. Fakat ilginç olan Ehl-i Kur'an mensuplarının birçoğunun gençlik yıllarında Ehl-i Hadis ekolünün ateşli bir savunucusu konumunda bulunmasıydı. Bunların bu derecede Ehl-i Hadis savunucusu iken tam zıddı bir ekole kaymalarında, klasik kaynaklarımızdaki bazı yanlış ve uydurma bilgilerin rol oynadığı muhtemeldir. Nitekim bir kısım Ehl-i Kur'an mensupları polemik türü bazı hadisleri gördükten sonra bu düşünceyi benimsediklerini ifade etmektedirler. Ancak bu durumda onların yapması gereken şey rivayet malzemesi içinde –muhafazakar olanların da kabul ettiği gibi- uydurma olanlarının tespit ve ayıklanma işlemiydi. Fakat kanaatimize göre onları asıl bu düşünceye iten temel etken oryantalistlerin geleneksel malzemeye yönelik olarak ortaya koydukları eleştirilere pozitivist düzlemde cevap verilememesi sorunuuydu. Dolayısıyla yaşadıkları dönemdeki olumsuzluların sorumluluğunu tümüyle hadis kültürüne yüklemek gibi son derece kolay bir yolu tercih etmişlerdir. İşte bu nedenle Seyyid Ahmed Han ve ekibi söylemlerini gün geçtikçe rasyonalist bir düzleme kaydırmayı kendileri için gerekli gördüler. Nitekim William S. Muir'in "*Ben Seyyid Ahmed Han'ın İslam'ına değil ötekilerin islam'ına karşıyım*" demesi de aslında Batı'dan gelen görüşleri tamamiyle benimseyen Seyyid Ahmed Han ve ekibinin aynı zamanda oryantalist söylemin temsilcisi konumunda olduğunu ortaya koymaktadır.

İşte Hind Alt kıtasında ortaya çıkan bu hareket daha sonraları Mısır'da Muhammed Tefvik ve Türkiye'de de sayıları az fakat etkisi çok

olan bir grup tarafından temsil edilmiştir.

Ehl-i Kur'ân ekolünün Sünnet'e yönelik düşüncelerini bir cümlede özetlemek gerekirse, İslâm toplumunun Batı karşısındaki mağlup ve mahkum konumunun zirveye çıktığı 19. yüzyılda İslâm'ın ve müslümanların onurunu tekrar iade etme adına girişilen yeni çözüm arayışları neticesinde geçmiş ve hale ait tüm olumsuzlukların faturasını Sünnet'e çıkarmak olmuştur. Tabiatıyla, böyle bir ön kabulün sonunda Sünnet, dini nasslar arasından çıkarılması, daha doğrusu tümüyle inkar edilmesi gereken bir rivayetler yığını olarak görülmüştür. Onların bu hadisi reddetme hareketi dejenere olmuş mevcut yaşam tarzı ve düşüncelerimizin Peygamber'in hadis vasıtası ile yansıttığı İslâmın gerçek ruhu ile özdeşleştirilebilmesinin imkansızlığına dayanmaktadır. Bu nedenle onlar kendilerinin eksikliklerini örtmek için sünneti takip etmenin gerekliliğini ortadan kaldırmışlar ve Kur'ân'ın öğretilerini kendi yüzeysel rasyonalizmleri ile bağdaştırmışçasına yorumlama imkanı bulmuşlardır. Böylece, İslâm'ın en temel ilkelerinden, gündelik yaşamdaki en küçük ayrıntıya varıncaya kadar, her şeyin çözümünün yalnızca Kur'an'da aranması ve ondan çıkarılması kaçınılmaz olmuştur. Ancak, yukarıdaki anlamıyla "her şey" in Kur'an'da mevcut olmadığını herkes gibi onlar da farkındaydılar. Lakin, Kur'an'ın hayata geçirilmiş formu olan Sünnet'in devre dışı bırakılması, onları Kur'an'ın en küçük ayrıntıya varıncaya değin, her şeye çözüm sunduğu gibi bir zorlama anlayışı savunmaya sevk etmiştir. Bu savunu çerçevesinde, İslâm tefsir tarihinde "Bâtınîler" e nispet edilen bâtinî te'villeri aratmayacak yorumlar üretilmiştir. Sözelimi, meleklerin kanatlarına izafeten serdedilen "ikişer, üçer, dörder" lafızları, namazın rekatları şeklinde yorumlanmıştır. Bunun yanında, Sünnet malzemesi arasında kendi düşüncelerine argüman teşkil eden bir rivayete rastladıklarında, sahih ya da zayıf oluşuna bakmaksızın kullanmaktan da çekinmemişlerdir.

Öte yandan, loyalist anlayışın bir tezahürü olarak, adeta Batı'yı kurtuluşun kıblesi gibi görüp, oradan gelen her şeyi mutlak doğru kabul etmek suretiyle, Kur'an'ın nassları Batı felsefesinin o dönemde öne çıkarıldığı rasyonalist ve natüralist düşüncelerin normlarına uygun hale geti-

rilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, akıl, nassın doğruluk değerini ölçecek derecede ön plana çıkarılmış, ayrıca natüralist felsefenin *“evrendeki her şey sebep-sonuç ilişkisi ekseninde cereyan eder ve hiçbir şey bu eksenin dışına çıkmaz”* şeklinde özetlenebilecek temel prensibinden hareketle, Kur’an’da özellikle geçmiş peygamberlere izafe edilen birtakım mucizeler ya reddedilmiş veya Kur’an’daki mitolojik tasavvurları ayıklama adına akla uygun şekilde metaforik olarak yorumlanmıştır. Bu bağlamda, Kur’an salt bir metin gibi telakki edilerek, ilahi kelamdaki lafızların nüzul döneminde ne anlam ifade ettiklerine bakılmaksızın kelimelerin sözlük anlamları üzerinde kelime oyunlarına başvurulmuş ve böylece sünnete ittibâ ile ilgili âyetler son derece geçersiz bir bağlamda te’vil edilerek sünnetin gereksizliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kelimenin üzerinde oynanacak kadar geniş bir anlam içeriğine sahip olmaması durumunda ise, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kadim Bâtınîler’in bile gıpta edeceği te’viller üretmişlerdir.

136

OMÜİFD

Ehl-i Kur’an’ın sünnete yönelik bu derece tenkitçi tavır takınmaları bizim söz konusu araştırmalardan yararlanamayacağımız anlamına gelmez. Bilakis bu durum onların çalışmalarını ciddiye almamızı zorunlu kılar. Kaldı ki Ehl-i Kur’an’ı bu derece tenkit zihniyetine sevk eden ve hadis tarihinde problematik olarak nitelendirebileceğimiz konular daha yeni yeni etraflıca araştırılmaya başlanmıştır. Bundan dolayı Ehl-i Kuran’ı bu tenkitçi tavra iten problemler üzerinde yoğunlaşmalı ve her bir konunun etraflıca ele alınıp yeniden değerlendirmeye tabi tutulması şu anda en çıkar yol olarak gözükmektedir.

**Bibliyografya**

- A'zâmî, Mustafa, "Sünnetin Geçmişte ve Günümüzde İhmâli Meselesi", çev.: Abdullah Aydın, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1988, sayı: 8 ss. 281-302.
- Atan, Abdullah Hikmet, *Mâna ile Hadis Rivâyeti*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1994.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev.: Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990.
- Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, çev.: Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Başaran, Selman, "Hadislerde Mana Rivâyetinin Sonuçları", *UÜİFD*, sayı: 3 Bursa, 1991, s.65-76.
- Bırışık, Abdülhamid, *Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü* (Doktora Tezi), İstanbul, 1996.
- Brown, Daniel W., *Rethinking Taradition: Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakistan*, (Doktora Tezi), Chicago, 1993.
- Dihlevi, Şah Veliyyullah, *Hucetullahi'l-Bâliğa*, thk.: Muhammed Şerif Sukker, Beyrut, 1413/1992.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Esposito, John John Donohue, *Değişim Sürecinde İslam*, çev.: Ali Yaşar Aydoğan, Aydın Ünlü, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
- Esposito, John L., *Islam The Straight Path*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Hasan, Riaz, "Islamization an Analysis of Religious Political and Social Change in Pakistan", *Middle Eastern Studies*, 1985, vol.: 21, Number: 3, ss. 263-284.
- Hassan, Riaz, "İslamization: An Analysis of Religious Political and Social Change In Pakistan", *Middle Eastern Studies*, 1985, vol.: 21, Number: 3, ss. 263-284.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekir, *el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1991
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- İlahi Bahş, Hadim Hüseyin, *el-Kurâniyyûn ve Şubehatuhum Havle's-Sünne*, Mektebetu's-Siddîk, Taif, 1409/1989.
- Kavak, Özgür, "Tecdîd mi Yeniden inşâ mı? Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt Kıtasında İctihad ve Taklîde Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, Sayı: 17, ss.193-206.
- Kırbaçoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1996.
- Lapidus, İra M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: Sefa Üstün, İstanbul, 1996.
- Mujahid, Sharif, "Sir Syed Ahmed Khan and Muslim Nationalizm in India", *Islamic Studies*, 1419/1999, vol.: 38, Number: 1, s. 97.



- Özafşar, Mehmet Emin, "Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik", *İslamiyât*, 2000, c. III, sayı: 1, ss. 33-53.
- Özafşar, Mehmet Emin, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyat*, 1998, c. I, sayı: 3, ss.19-48.
- Öztürk, Mustafa, "Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, İsam Yay., İstanbul, 2010, ss.13-67.
- Öztürk, Mustafa, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", ÇÜİFD, Adana, 2003, c. III, sayı: 3, ss.167-200.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut Yayınlar, 19. Baskı, İstanbul, 1997, s. 216.
- Sıddıkî, Mazharuddîn, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev.: Murat Fırat, Göksel Korkmaz, Dergah Yayınları, İstanbul, t.y.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik, "el-İslamu Huve'l-Kurânu Vahdehu", *Mecelletu'l-Menâr*, 1324/1906, c. IX, Kahire, ss.515.
- Sibâî, Mustafa, *İslam Hukukunda Sünnet*, çev.: Kamil Tunç, Şura Yayınları, İstanbul, 1996.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, New Jersey, t.y.
- Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.Ş
- Şâtibî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*, çev.: Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1990.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Titus, Murray T., *The Religious Quest of India Indian Islam (a Religious History of Islam in India)*, Oriental Books Reprint Corporation, ty.
- Wilson, Samuel Graham, *Modern Movements Among Muslims*, Fleming h. Rewell Company, Chicago, 1976.
- Zaferullah Dâûdî, *Şah Veliyyullah'tan Günümüze Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları İstanbul, 1995.



# FIKİH USÛLÜ GELENEĞİNDE FARKLI BİR TAVIR: TEVAKKUF

OSMAN GÜMAN\*

## A Different Attitude in the Tradition of Usul al-Fiqh: Hesitation

**Abstract:** In this article we study the approach of some Usul al-Fiqh scholars -who were taken about in the literature of this science as “Waqifiya”- to some matters of Usul al-Fiqh. These scholars are known with their attitude of “not determining definite rules in some matters” and “overrating the indications” and “being disposed to the rules which include definite decision”. This attitude is related to both of Ilm al-Fiqh and al-Kalam. In this article this approach of these scholars will be studied in the context of three issues.

**Key-Words:** Waqifiya, hesitation, indication, meaning, actions of the Prophet.



**Öz:** Bu makalede, Fıkıh usûlü literatüründe kendilerinden Vâkıfıyye adıyla söz edilen Usûl bilginlerinin Fıkıh usûlü meselelerine yaklaşımları üzerinde durulmuştur. Sözü edilen Usûl bilginleri, “Usûl meselelerinin pek çoğunda pren-

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD  
[oguman@sakarya.edu.tr].

sip hükmü koymama”, “karineye önem verme” ve “kesin yargı içeren kurallara mesafeli durma” tavırlarıyla dikkat çekerler. Bu tavrın hem Fıkıh, hem de Kalam disiplinleriyle sıkı bir ilişkisi vardır. Makalede üç mesele üzerinden söz konusu bilginlerin Usûl alanındaki yaklaşımları irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Vâkıfiyye, tevakkuf, karine, delalet, ef'âl-i Resûl.



## Giriş

Fıkıh Usûlü literatüründe, kendilerinden *vâkıfiyye*<sup>1</sup> veya *ashâbu'l-vakf*<sup>2</sup> diye söz edilen kimi Usûlcüler olup bunların Fıkıh Usûlünün pek çok meselesinde tevakkuf ettikleri söylenir. Ne var ki ilgili konulardaki diğer bütün görüşler, kâillerine doğrudan nispet edilirken tevakkuf görüşü için – birkaç meseleyi paranteze alırsak- genellikle bir isim zikredilmez. Yine diğer bütün görüşlerin delillerine ayrıntılı bir şekilde yer verilip tartışılırken tevakkuf görüşünün delillerine pek değinilmez ve sadece konu nihayetle erdirilirken “ve kıyle bi'l-vakf” (Bu konuda kimileri de tevakkuf ettiler) denilerek naif bir temasla geçiştirilir. Kanaatimizce delillerine pek girilmediği ve kimi kaynaklarda zihinlerde olumsuz bir imaja sahip olan Mürcieye<sup>3</sup> nispet edilmek suretiyle<sup>4</sup> itibarsızlaştırıldığı için, bu tavır, gelenekte pek ilgi görmemiş ve satır aralarında kaynayıp gitmiştir. Bilebil-

140  
OMÜİFD

<sup>11</sup> “Vâkıfiyye” isimlendirmesi için örneğin bkz. Cüveynî, İmâmu'l-harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fi Usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 66, 75, 148.

<sup>2</sup> “Ashâbu'l-vakf” isimlendirmesi için örneğin bkz. el-Cassâs, Ahmed b. Ali Ebu Bekir er-Razi, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (tahk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Vizâratu'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1985, c. I, s. 112, 127; c. II, s. 58.

<sup>3</sup> Mürcie, İslamın ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikâdî ve siyasî bir fırkadır. Bu fırka, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakarak manevî sorumlulukları hakkında fikir beyan etmemeyi tercih etmiştir. Kaynaklarda “amelleri niyet ve inançtan sonraya bırakanlar”, “büyük günah işleyenlere ümit verenler” veya “imanı sırf dille ikrardan ibaret görenler” şeklinde tarifler yapılmışsa da bunların imanla ilgili fikirleri sebebiyle Mürcie'yi karalamak amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu Sönmez, “Mürcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, ss. 41-45.

<sup>4</sup> Bkz. el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. I, s. 110; Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Bahrü'l-muhît*, (tahk.: Muhammed Muhammed Tâmir), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2000, c. II, s. 195.

diğimiz kadarıyla bu konu üzerinde, ne gelenekte, ne de modern dönemde –ismini birazdan zikredeceğimiz bir iki çalışma haricinde- etraflı bir şekilde hiç durulmamıştır. Sözünü ettiğimiz bu çalışmalardan ilki, İsa b. Muhammed el-Uveys'in Riyad'da Külliyyetü't-şeria'da yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *et-Tevakkuf fi'l-mesâili'l-usûliyye* adlı çalışma<sup>5</sup>; diğeri ise Abdurrahman el-Azzâz tarafından aynı üniversitede yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *et-Tevakkuf fi delâlati'l-elfâz* adlı çalışmadır<sup>6</sup>.

İşbu makalede bizim sadece birkaç konu çerçevesinde önemine, savunularına ve gerekçelerine dikkat çekmekle yetineceğimiz bu tavır hakkında şu sorular cevap beklemektedir:

▪Tevakkuf, Fıkıh usûlü tarihinde bir meslek veya bir mezhep kabul edilecek derecede kitlesel bir tavır mıdır, yoksa savunuları, konudan konuya farklılaşan dağınık görüşler yığını mıdır?

▪Bu usulcülerini böyle bir tavır takınmaya iten başlıca sâikler neler olabilir?

▪Bu tavır, ağırlıklı olarak amele mi, yoksa kesin bilginin sübutuna ve dolayısıyla itikada mı ilişkindir? Fıkıh ve Kelâm alimleri arasında konuya ilişkin bir yaklaşım farkı var mıdır?

## 1.Tevakkufun Lügat ve Terim Anlamları

Lügatte, “durmak” anlamındaki *vkf* kökünden türeyen ve *vakf* biçiminde de kullanılan tevakkuf kelimesi, anlam bakımından muhtemelen “iş ağırardan alan ve aceleci davranmayan” anlamındaki *vakkâf* kelimesi ile irtibatlıdır.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Bkz. <http://research.imamu.edu.sa/contents/Pages/df9229b1-e8be-4078-8f45-92505537f9cb.aspx>.

<sup>6</sup> İlk tezin tam metnine ulaşamadık; ancak genel bir özetine ve içindekiler kısmına yukarıda verilen linkten ulaşılması mümkündür. İkinci tezin ise ne tam metnine, ne özetine, ne de içindekiler bilgisine rastlayamadık. Ancak etiket bilgisi aşağıdaki adresten görülebilir:  
[http://www.imamu.edu.sa/colleg\\_instt/colleg/Sharia\\_colleg/scientific\\_part/asolfeqhh/Pages/mastr.aspx](http://www.imamu.edu.sa/colleg_instt/colleg/Sharia_colleg/scientific_part/asolfeqhh/Pages/mastr.aspx)

<sup>7</sup> Bkz. İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ty, *vkf* md.

Terim anlamına gelince, terimleşme sürecini henüz tamamlamadığı için *et-Ta'rîfât* ve *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn* vb. terminolojiyi açıklamak üzere yazılmış olan eserlerde yer verilmemiş olan tevakkuf kelimesi için bulabildiğimiz **tek tanım**, şudur: "Vakf, delillerin tearuzundan dolayı iki veya daha çok görüşten birini tercihten geri durmak."<sup>8</sup> Ancak literatürde kullanımına baktığımızda bu terimin üç ayrı anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz:

**Birinci anlam:** Bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyin bilinmesine veya varlığının başka bir şeyin varlığına bağlı olması. "Bir söz ile neyin kastedildiğinin bilinmesi, sözün sonuna tevakkuf eder" veya "namazın geçerliliği abdestin varlığına tevakkuf eder" ya da "bir kadının yaptığı evliliğin geçerliliği velisinin onayına tevakkuf eder" cümleleri buna örnek verilebilir.<sup>9</sup>

**İkinci anlam:** Herhangi bir konuda delillerin tearuz etmesi veya yetersiz olması vb. nedenlerle kararsız kalmak. Bu tevakkuf türüne fıkıh, kelam, tefsir, hadis ve fıkıh usulü gibi pek çok disiplinde rastlamak mümkündür. Mesela kaynaklarda Hz. Ömer'in Kur'an-ı Kerim'deki "ebb" kelimesinin anlamını önce merak edip ardından "Neyse ne! böyle ayrıntı meselelerle iştigal etmek bize yasaklandı" diyerek vazgeçtiği, Abdullah b. Ömer'in kendisine sorulan on meseleden sadece birini cevaplayarak diğer dokuzuna "bilmiyorum" cevabını verdiği; Ebu Hanife'nin (v. 150/767) on civarında meselede tevakkuf ettiği<sup>10</sup>, İmam Malik'in (v. 179/795) sorulan kırk

<sup>8</sup> El-Ensârî, Zekerîya, *el-Hudûdu'l-enîka*, (tahk. Mazin el-Mübarek), Daru'l-fikri'l-muasır, Beyrut h. 1411, s. 75.

<sup>9</sup> Örnekler için bkz. Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Kâhire, 1324, c. I, s. 72, 228; c. II, s. 93, 140, c. III, s. 93.

<sup>10</sup> İbn Âbidîn, Ebu Hanife'nin şu meselelerde tevakkuf ettiğini; yani tearuz-i edile sebebiyle kararsız kaldığını nakleder: "Dehr kelimesinin hangi anlama geldiği, eşek ve katır artığı olan suyun temizleyici olup olmadığı, sürekli dışkı yiyen bir tavuğun (cellâle) etinin helal olması için üç gün mü, yedi gün mü kapalı bir yerde tutulması gerektiği, avcılık için eğitilen köpeğin yakaladığı avın ne zaman helal olacağı, erkek çocuğunun hangi yaşta sünnet edileceği, iki delikten de işeyebilen hünsa-yı müşkilin cinsiyetinin ne sayılacağı, kişinin kendi malıyla bir caminin duvarlarını süslemesinin hükmü, meleklerin mi, yoksa peygamberlerin mi daha üstün olduğu, müşrik çocuklarının ahiretteki durumu ve kıyamet gününde cinlerin de insanlar gibi tâatleri sebebiyle ecir alıp almayacağı."

sekiz sorudan otuz ikisine “bilmiyorum” dediği vb. nakledilir.<sup>11</sup> Tevakkufun bu türü, hususi bir tavır olmaktan ziyade, delillerin tearuzundan veya delil yetersizliğinden ya da delil yokluğundan kaynaklanan bir sonuçtur.

**Üçüncü anlam:** Bir usûlcünün herhangi bir usûl meselesinde prensip hükmü koymayıp hükmü karineye bağlaması. Makalemizde işte bu anlamdaki tevakkuf üzerinde durulacaktır.

## 2. Fıkıh Usûlünde Tevakkuf Edilen Başlıca Meseleler

Bu makalede usûl-i fıkhıta “prensip hükmü koymama” anlamındaki bütün tevakkufların dökümünü çıkarıp savunanlarını ve gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymamız hiç kuşkusuz mümkün değildir. Bundan dolayı biz fıkhın pek çok meselesine yansımaları olan önemli birkaç tevakkuf örneği üzerinde duracağız. Bunlar, emrin neyi gerektirdiği, umum lafızlarının kapsamının ne olduğu ve Hz. Peygamber’in uygulamasının hangi hükmü gerektirdiği konularıdır. Ancak hemen belirtelim ki amacımız tevakkuf ehlinin bakış açısına ışık tutmak olduğu için konu sadece onların görüşleri çerçevesinde ele alınacak ve gerek görülmedikçe başka görüşlere yer verilmeyecektir.

143

OMÜİFD

### A. Emir Sıygası Neyi Gerektirir?

Fıkıh usûlünün en tartışmalı konularından biri hiç kuşkusuz emir konusu olup fıkıh usûlü eserlerinde fiilin emir sayılıp sayılmayacağı, emir için belirlenmiş bir sıyganın bulunup bulunmadığı, *if'al* (yap) sıygasının hangi anlamı veya anlamları ifade etmek için vaz edildiği, karinesiz kullanımda bu anlamlardan hangisinin önceleneceği, emrin fevri veya tekrarı gerektirip gerektirmediği gibi pek çok konu ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır.

[bkz. İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *Raddü'l-muhtâr Haşiyetü't-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1995, c. IV, ss. 109-110.] Örnekler incelendiğinde son üç meselenin kelâmî, diğerlerinin fikhî konular olduğu görülecektir.

<sup>11</sup> Bu vb. tevakkuf örnekleri için bkz. Nevevî, Yahya b. Şeref, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, (tahk.: Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dimeşk, 1408, s. 14.

Bu sıyganın, a) vücup, nedb, irşad, ibaha, ikrâm, imtinan... gibi pek çok anlama gelebileceği, b) bu anlamların tümünün emir sıygasının hakikî anlamı olmadığı ve c) emir sıygasının kullanıldığı anlamı, öncelikli olarak sıygasının değil, karinelerin tayin ettiği konusunda dилciler ve usûlcüler arasında bir ittifaktan söz edilebilirse de hakiki anlamın bunlardan hangisi veya hangileri olduğu hayli tartışılmış ve neticede şu dört anlam öne çıkmıştır: vücup, nedb, ibaha ve tehdid.<sup>12</sup>

Emir sıygasının hakikî anlamının tek olduğu ve bunun da bu dört anlamdan sadece biri (hâss) olduğu yolundaki görüşler, makalemizin konusu dışında kaldığı için onlara değinmiyoruz. Tevakkuf edenlerin görüşlerini ise şöylece özetlemek mümkündür<sup>13</sup>:

1) Bu sıyga bu dört anlam arasında lafzî iştirâk yoluyla müşterektir. Bir rivayete göre Eş'arî (v. 324/935), Şafiilerden İbn Süreyc (v. 306/918) ve Şiadan bazı âlimlerin bu görüşü tercih ettiği nakledilmiştir.

144

OMÜİFD

Eş'ari, Bakillâni (v. 403/1012) ve bu mezhebe müntesip olan diğer Usûlcülerden, emir sıygasının vücup mu, nedb mi ifade ettiğinin ya da her ikisi için müşterek mi olduğunun bilinemeyeceği, hatta emir için belirlenmiş herhangi bir sıyganın bulunmadığı ve bir karine bulunsa dahi anlamın tespit edilemeyeceği yolunda bir görüş de nakledilmiş<sup>14</sup> olmakla birlikte Zerkeşî (v. 794/1391), bu naklin isabetli olmadığını belirtmektedir.

2) Emir sıygası vücup, nedb ve ibaha arasında lafzî iştirak yoluyla müşterektir.

3) Emir sıygası sadece icap ve nedp konusunda iştirak-i lafzi ile müşterektir. Bu görüş Şafii'den (v.204/819) nakledilmiştir.<sup>15</sup> Gazzâlî (v.

<sup>12</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Buhari, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrar*, Darul'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, c. I, s. 164; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, ss. 88-91.

<sup>13</sup> Görüşler için bkz. Buhari, *Keşfü'l-esrar*, c. I, ss.164-165.

<sup>14</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 91; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl*, (tahk.: Ahmed Azv İnaye), Dâru'l-kitabî'l-Arabî, Dimeşk 1999, s. 247.

<sup>15</sup> Sübki Cüveynî'nin *et-Telhisu'l-Muhtasar* adlı eserinden şu sözünü nakleder: "Farklı mezheplerden herkes Şafii'nin kendi eserlerindeki farklı ifadelerinden birini alarak onun da kendileriyle aynı görüşte olduğunu iddia etmişlerdir. Kadı (Ebubekir Bakillâni) insaf sınırlarını da zorlayarak Şafii'nin tevakkuf görüşünde olduğunu söylemiştir. Hal-

505/1111) ve Âmidî'nin (v. 631/1233) ifadelerinden de bu görüşe meylettikleri anlaşılmaktadır.<sup>16</sup>

4) Emir sıygası, her üç anlamı manevi iştirak yoluyla ifade eder. Manevi iştiraktan kasıt, her üç kullanımda da "izin verme" anlamının bulunmasıdır. Şia'dan Ali b. Hüseyin el-Murtezâ (v. 436/1044) bu görüştedir.

5) İcâp ve nedp konusunda manevi iştirak yoluyla müşterektir. Burada manevi iştirak ile kastedilen her iki kullanımda da talep ve "fiili terke" tercih etme anlamının bulunmasıdır. Cüveynî'nin (v.478/1085) ifadesinden bu görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır.<sup>17</sup>

6) Başlarında Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin (v. 333/944) bulunduğu Semerkand fukahasına göre ise emir sıygası itikaden değilse bile, amel

buki onun mezhebi konusunda bilinen ve meşhur olan, mutlak emri vücuda hamlettiği yönündedir." Bkz. Sübki, Ali b. Abdülkâfi, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, h. 1404, c. II, s. 22.

Cüveynî böyle diyorsa da öğrencisi Gazzâlî, Beyhakî'nin derlediği, Şafii'ye ait *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı eserde emrin nedp ile vücup arasında gidip geldiğini tasrih ettiğini; yasak ifadelerin ise Şafii'ye göre haramlığı gerektirdiğini söyler ve Şafii'nin *el-Ümm*'de yer alan şu sözünü aktarır: "Biz dul kadınların evlendirilmesinin vacip olduğunu "[Boşandıktan sonra] iddet sürelerini tamamlayan kadınların evlenmelerine engel olmayın" (Bakara, 232) ayetinden dolayı gerekli gördük. Köleyi evlendirmenin gerekli olup olmadığı konusunda ise bende bir kanaat oluşmadı. Çünkü onların evlenmelerini engellemek konusunda herhangi bir yasak varid olmadı. Bu konudaki tek delilimiz "Aranızdaki bekârları, köle ve cariyelerinizden uygun durumda olanları evlendirin" (Nur, 32) ayeti olup burada emir sıygası kullanılmıştır. Bu sıyga ise vücuda ve nedbe ihtimallidir." [Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2009, II, 57.] Şafii'nin bu ifadesi, emir sıygası ile nehy sıygasını birbirinden ayırdığı ve emir sıygasını vücup ile nedp arasında müşterek gördüğü konusunda açıktır. Yeri gelmişken şunu da ifade edelim ki Şafii, bu konuda *el-Ümm*'ün bazı bölümlerinde hem kendi görüşlerini ortaya koymakta, hem de kendi dönemi itibarıyla emir-nehy konusunda tartışmanın hangi boyutlarda olduğuna dair çok değerli bilgiler sunmaktadır. Müstakil bir çalışmada ele alınmayı hak eden bu konuda şimdilik özetle şu söylenebilir: Şafii'ye göre hem emir, hem de nehy sıygaları farklı ihtimallere açık olup bunlardan birini tayin etmek için karine aranması gerekir. Şafii'nin ifadeleri için bkz. Şafii, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1983, c. 5, ss. 153-154.

<sup>16</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, c. II, ss. 55-57; Amidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Daru's-Samî'i, Riyad 2003, c. II, s. 178.

<sup>17</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 71.



bakımından vücup ifade eder. Yani emir sıygası ile talep edilen şeyin mendup mu, yoksa vacip mi olduğuna itikat etmek gerekmez.<sup>18</sup> Sadece talep edilen fiil yapılıp ve şayet vacipse sorumluluktan çıkılmış; mendupsa sevap kazanılmış olur.<sup>19</sup>

Şatıbî (v. 790/1388) de ehl-i tevakkufun görüşüne meylettğini ifade ederek şöyle demiştir:

“Aslı olan bir şeyin emredilmesi ile ona tâbi bir vasfın emredilmesi derece bakımından aynı güçte olmayıp bütüne yönelik olan talep ayrıntılara veya vasıflara ya da tek tek cüzlere yönelik olan emirden daha güçlü ve tâbi olan şey, aslı olana göre fer’î-tâlî bir öneme sahiptir. Dolayısıyla tâbi olan vasfın dikkate alınması durumunda temel olan şey, bozuluyorsa tâbi dikkate alınmaz... Şu halde asılla ilgili bir emir, tabiye ilişkin emirden daha önceliklidir. Bu sıralama ile ortaya çıkmaktadır ki şeriatta emirlerin hepsi aynı güçte olmayıp her biri tek bir amaç altına girmektedir. Şöyle ki zaruriyata ilişkin emirler hâciyata ve tahsiniyâta benzemez. Zaruriyatın tamamlayıcısı niteliğinde olan emirler de zaruriyata yönelik olan emirler gibi olmayıp aralarında belli bir fark vardır. Bir adım daha atarak zaruriyata ilişkin emirlerin dahi hepsinin aynı güçte olmadığını söyleyebiliriz. Mesela dine ilişkin bir talep güç bakımından cana ilişkin gibi; cana ilişkin de akla ilişkin gibi değildir (...) Şu halde “emir sıygasının neyi gerektirdiği” konusunda emrin şunu mu, bunu mu gerektirdiğini söylerken bu husus dikkatten uzak tutulmamalı ve her bir mesele özelinde bu mana dikkate alınmalıdır... Delili zahir olmayan herhangi bir emir sıygası hakkında genel bir yargıda bulunmak zordur. Bundan dolayı bu konuda en uygun görüş ehl-i tevakkufun

<sup>18</sup> Buhari, *Keşfü'l-esrar*, c. I, s. 164 .

<sup>19</sup> Burada “bir lafzın müşterek olduğunu söylemek başka, sözlük anlamının ne idiğinde tevakkuf etmek başkadır, dolayısıyla yukarıda sayılan görüşler arasında Bakillânî ve Eş’ârî’ye nispet edilenleri bir yana koyarsak diğerlerinin tevakkuf kapsamında değerlendirilmesi isabetli değildir” şeklinde haklı bir itiraz söz konusu olabilir. Ancak ikisi arasında bir derece farkı olmakla birlikte, her iki yaklaşım da, emir sıygasının doğrudan vücupa veya bir başka anlama hamledilemeyeceği ve dolayısıyla anlamın tespiti için haricî bir karine veya mütekellimin beyanının gerektiği noktasında örtüşmektedir. Bütün bu görüşleri tevakkuf kapsamına almamızın sebebi budur.

görüşüdür (mezhebu'l-vâkıfiyye). Kaldı ki Arapçada (vücup ve nedp gibi) cihetlerden birinin öne çıkarılmasını gerektiren herhangi bir delil de yoktur. Şu halde yapılacak şey, tek tek her emri şu şekilde incelemeye tabi tutmaktır: Bu emir, birinci dereceden (aslî/metbû) amaçla mı, yoksa ikinci dereceden (tabi) amaçla mı talep edilmiştir? Şayet birinci dereceden talep edilmiş ise talep edilenler türünün en tepesinde yer alır. İkinci dereceden talep edilmişse bağlı olduğu zarurînin, varlığını onsuz koruyup koruyamadığına bakılır. Şayet koruyamıyorsa o zaman o şey, söz konusu zarurînin rüknü ve onu ikame eden bir parça olarak kabul edilir. Zaruri onsuz varlığını koruyabildiği zaman ise emre konu olan şey bir rükün değil, zaruriyi tamamlayan harici bir unsur demektir.”<sup>20</sup>

Görüldüğü gibi, emrin neyi gerektirdiği konusunda tevakkuf eden Usûlcüler, bu konuda prensip hükmü koymamışlar ve kimileri emir sıygasının lafzî müşterek olduğunu söylerken kimileri, manevi müşterek olduğunu savunmuşlar, kimileri de emir sıygasının müşterek mi, hâss mı olduğunu tespit etme imkânının dahi bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Kimi Usûlcüler ise amelî alanda karinesiz emirlerin çok yaygın olduğunun farkında oldukları için muhtemelen hukuki düzenlemelerin tıkanacağı ve naklî delil bulmakta zorluk çekileceğini ön görerek alan ayrımına gitmişler ve emir sıygası amel bakımından vücubu gerektirse de, gerektirdiği hüküm konusunda itikaden tevakkuf edilmesi ve emrin sahibi, verdiği emirle her neyi dilediyse onun hak olduğuna inanılması gerektiğini söylemişlerdir.

Bu konuda tevakkuf edenler, emrin yinelemeyi (tekrar) ve derhal yapmayı (fevr) gerektirip gerektirmediği konularında da tevakkuf etmişler<sup>21</sup> ve dolayısıyla bunların da ancak karineler yardımıyla tespit edilebileceğini söylemişlerdir.

<sup>20</sup> Şâttbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnâtî; *el-Muvâfakât fi Usûli'l-fıkh*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997; c. III, ss. 186-188. (Çeviri bazı tasarruflarla yapılmıştır.)

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, c. II, s. 56; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. II, s. 120, 129.

## B.Umûm İfadelerinin Kapsamı Nedir?

Fıkıh usûlünde görüşlerin alabildiğine çeşitlendiği önemli konulardan biri de hiç kuşkusuz naslardaki umum ifadelerinin nasıl anlaşılıp yorumlanacağı konusudur. Usûl eserlerinin “âmm” başlıkları incelendiğinde başta tanımı olmak üzere, hangi lafzın âmm, hangisinin değil olduğu, bir lafzın âmm olabilmesi için istiğrak; yani bütün fertlerini kapsaması şartının bulunup bulunmadığı, tesniyenin ve nekra çoğulların âmm sayılıp sayılmayacağı, mutlak lafzın âmm olup olmadığı, âmm lafızların kat’iyet ifade edip etmediği ve tahsise uğramış âmm lafızların delaleti gibi pek çok konu tartışılmıştır. Dolayısıyla âmm teriminin, çerçevesi net olarak çizilmiş ve söylendiğinde herkesin aynı şeyi anladığı net bir terim olmadığı rahatlıkla söylenebilir.<sup>22</sup> Şu halde hemen belirtelim ki âmm konusunda tevakkuf edenlerin arasında hangi âmmi kastettiklerinin netleştirilmesi gerekmektedir. Ancak bu konu makalemizin amacını ve boyutlarını aşar. Umum ifadelerinin en geniş kapsamıyla anlaşılacağı yolundaki görüş (erbâb-ı umûm) ve delilleri de konumuz dışındadır. Biz burada karinesizlik halinde umum lafızlarına anlam biçmeye mesafeli duran tevakkuf ehlinin görüşleri üzerinde duracağız. Ehl-i tevakkufun bu konudaki görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Karine bulunmadığında umum lafızlarının en geniş kapsamında anlaşılamayacağı hususunda hemfikir olan ehl-i tevakkuf, kendi aralarında şu gruplara ayrılmıştır<sup>23</sup>:

1) Dilde, sırf umum için vaz edilen ve umum-husûs arasında müşterek olmayan tek bir lafız yoktur. Erbâb-ı umumun, âmm olduğunu iddia ettikleri lafızlar ne sadece umum, ne de husus ifade ederler. Bu lafızlar husus ve umum arasında müşterek ya da mücmeldir. Bundan dolayı kastedilen anlamı tayin eden bir karine bulununcaya kadar bu lafızların medlûlü hakkında tevakkuf etmek gerekir. Nitekim müşterek ve mücmel

<sup>22</sup> Bu konudaki görüşler için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, ss. 179-180; Karâfi, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs, *el-’İkdu'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, yy, 1999, c. I, ss.139-140, ss. 157-175.

<sup>23</sup> Buhari, Abdülaziz; *Keşfü'l-esrar*, c. I, ss. 436-437.

lafızlar hakkında da aynı şekilde tevakkuf edilmektedir. Umum ifadesinin haber veya emir-nehî olması arasında da herhangi bir fark yoktur.

Serahsî'nin, savunmaları hakkında "geç dönem Usûlcülerinden, ilk üç asırda selefleri bulunmayan birileri" ifadesini kullandığı<sup>24</sup> bu görüş diğer kaynaklarda, Eş'ariler'e, Mürchie'nin tamamına ve Hanefilerden Ebu Saîd el-Berda'î'ye (v. 317/929) nispet edilmiştir.<sup>25</sup>

Kimi Usûl eserlerinde "dilde hiçbir lafız, ne bizzat, ne de karine yoluyla umuma delalet etmez. Umum anlamı, ancak mütekellimin iradesinden anlaşılır"<sup>26</sup> tarzında bir görüşten de söz ediliyor ve bu görüş Mürchie'ye ve Eş'arî'ye nispet ediliyorsa da Cüveynî, böyle bir naklin yanlış olduğunu ve hiç kimsenin, "Ben topluluğu **birer birer** gördüm, **görmediğim hiç kimse kalmadı**" sözünde olduğu gibi, umumu sezdirenlafızları tekrarlamak suretiyle bütün fertleri kastetmenin imkânını inkâr edemeyeceğini, onların inkârının, umum anlamının tek bir lafızla ifade edilmesine yönelik olduğunu söyler.<sup>27</sup>

2) Umum ifadeleri ile kapsama giren en küçük miktar/birim (ehasul-husus) ne ise o sabit olur. Bu da cins isimlerinde tek bir fert, cem' sıygalarında ise üç ferttir. Bunun ötesinde bu lafızlar mücmel<sup>28</sup> sayılır ve bir karine bulununcaya kadar tevakkuf edilir. Bu görüşte olanlara **erbâbu'l-husus** adı verilmiştir. Hanefilerden Ebu Abdullah Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (v. 266/879), Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916), Malikîlerden Muhammed İbnü'l-Müntâb (v. ?)<sup>29</sup> bu görüştedir. Bu görüş sahiplerine göre kapsama giren en küçük miktar dışında umum ifadeleri

<sup>24</sup> Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, (tahk.: Ebu'l-vefâ el-Efğânî), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1993, c. I, s.132.

<sup>25</sup> Cassâs, *el-Fusûl*, c. I, s. 101; Buhari, Abdülaziz; *Keşfü'l-esrar*, c. I, s. 436.

<sup>26</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 191.

<sup>27</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s.112; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s.191.

<sup>28</sup> Hanefî usûl literatüründe mücmel, "mütekellimin beyanı olmaksızın anlamını tespit imkânı bulunmayan lafız" demek iken Mütekellimîn usûl literatüründe kapsamı daha geniş olup "anlamındaki kapalılık, mütekellimin beyanı veya harici bir karine ile giderilebilen lafız" demektir. Burada kasıt, ikinci anlamdır.

<sup>29</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 189; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 292.

(karinesizlik halinde) herhangi bir hükme mesnet olamaz. Âmidî'nin ifadesinden onun da bu görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır.<sup>30</sup>

Şevkânî (v. 1255/1834) bu görüşe şöyle cevap verir:

“Bu lafızların husus için vaz edildiği yolundaki ifadeler, hiçbir delili bulunmayan bir iddiadır. Hem lügat, hem şeriat, hem de örf bu konuda onların aleyhine birer hüccettir. Arabın dilini ve şeriatın kullanımlarını bilen ve kavrayan bir kimseye bu gizli kalmaz.”<sup>31</sup>

Kanaatimizce Şevkânî'nin bu itirazı isabetli gözükmemektedir. Çünkü bu görüş sahipleri umum ifadelerinin umuma hiç ihtimali olmadığını ve bunların husus için vaz edildiklerini savunmaktan ziyade, bu lafızların kapsamına girdiğine kesin olarak hükmedebileceğimiz miktarın bu olduğunu; bunun ötesinin ise ancak karineye bağlı olduğunu ileri sürmektedir.

3) Bu görüşe göre, âmm lafzın kapsamı konusunda, amel açısından değil; ama itikat açısından tevakkuf edilir. Bu lafızlar hakkında bize düşen yükümlülük (anlamı tayin eden karine bulununcaya kadar) Allah'ın irade ettiği umum veya husus anlamının hak olduğunu itikat etmektir. Ancak bu lafızlar (itikaden bağlayıcı olmasa da umumu ile) ameli gerektirir. Başlarında Ebu Mansur el-Matüridi olmak üzere Semerkand fukahası bu görüştedir. Bu görüş sahiplerine göre itikat konusunda değil; ama uygulamada umum ifadelerinin zahirleri esas alınabilir. Çünkü bunlar ile amel edilmesi kastedilmiş olup bu lafızlar amel etmeyi gerektirir.<sup>32</sup>

4) Bu görüş sahipleri, haber ile emir-nehı sıygalarını birbirinden ayırarak haber konusunda tevakkuf etmiş, emir-nehı konusunda ise umumu kabul etmişlerdir. Burada haber ile kastedilen, nasslardaki vaad ve vaide dair haberler olup Cassâs (v.370/980), Kerhi'nin (v. 410/1020) bu görüşte olduğuna dair bir nakle yer vermiştir.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, c. II, s. 247.

<sup>31</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, c. I, s. 293.

<sup>32</sup> Buhari, Abdülaziz; *Keşfü'l-esrar*, c. I, s. 436-437.

<sup>33</sup> Cassâs, *Fusûl*, c. I, s.101.

5) Beşinci görüş sahipleri ise dördüncü görüşün tam tersine emir-nehî sıygaları konusunda tevakkuf ederken haberlerde umumu kabul etmişlerdir. Bu görüş de Mürcie'ye nispet edilmiştir.<sup>34</sup>

6) Şatbî ise dilde umum için vaz' edilmiş lafızlar olduğunu kabul etmekle birlikte, sözün kapsamının, vaz'a göre değil, kullanıma göre belirleneceğini ve kullanımın ikinci bir vaz' gibi olduğunu söylemiş ve kastedilen kapsamı muktezâ-yı hâlin belirleyeceğini savunmuştur. Buna göre bir kişi, sözlük açısından kendisini ve başkalarını kapsayacak bir söz söylediğinde kendisini bu sözün kapsamında düşünmeyebilir. Mesela "Evime kim gelirse ona ikram ederim" diyen kişi bu sözle kendisini kastetmez. "İnsanlara ikram ettim" veya "Kafirlerle savaştım" diyen kişi, karşılaştığı kişileri ve düşmanları kasteder. Dolayısıyla sözün sahibinin aklına gelmeyen kişiler sözünün kapsamına girmez. Şu halde "Evde olan herkesi döveceğim" diye yemin eden kişinin kendini de dövmesi gerekmez."<sup>35</sup> Şatbî, umum ifadelerinde Arapların üslûbunun böyle olduğunu belirterek, dînî kaynakların anlaşılması ve yorumlanmasında da kuralın böyle olması gerektiğini vurgular. Buna göre genelleştirme kastıyla bir söz söyleyen kişinin özellikle hatırlatılmadığı sürece hatırına gelmeyecek şeyler sözünün kapsamına girmez. Mesela "Tabaklanan her deri temiz olur" denildiğinde konuşanın ve dinleyenin aklına köpeğin gelmesi çok zayıf bir ihtimaldir. Dolayısıyla Şari'in sözü de böyle yorumlanmalıdır. Şu halde vaz edilen kurallar açısından köpek hadisin kapsamına giriyorsa da kullanım açısından kapsam dışı kalır.<sup>36</sup>

Bu görüşlere şunlar da ilave edilmiştir:

- Bu ümmetin asileri açısından sadece vaîdde tevakkuf edenler.
- Vaadde değil, vaîdde tevakkuf edenler.
- Şeriatın hükümlerini Hz. Peygamber'den bizzat duymayanlar açısından tevakkuf sabit iken O'nu duyan ve tasarruflarını bilen kimseler

<sup>34</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s.193; Şevkani, *İrşadu'l-fuhûl*, s. 294.

<sup>35</sup> Bkz. Şatbî, *Muvâfakât*, c. IV, ss.18-21.

<sup>36</sup> Şatbî, *Muvâfakât*, c. IV, s. 22.

için tevakkufun söz konusu olmayacağı görüşünde olanlar.

▪Tekid ifadeleri ile güçlendirildiğinde umum ifade ederken güçlendirilmediğinde ifade etmeyeceği görüşünde olanlar.

▪Mümin ve kâfir lafızlarının şeriatta hangi konuda geçerse geçsin umum ifade edeceğini, bunun dışındaki lafızların ise böyle olmadığını savunanlar.<sup>37</sup>

Görüşlere genel olarak bakıldığında şu tespitler yapılabilir:

Safların belirlenmesinde amel-itikat ayırımı; emir-nehiy ve haber ayırımı; vaad-vaid ayırımı ve müslüman ve kâfir ayırımı dikkati çekmekte, bunun da fıkihtan ziyade, kelâmî tartışmalarla ve daha özelde mürtekib-i kebire tartışması ile doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. Nitekim tartışmanın taraflarının ağırlıklı olarak fıkihtan ziyade kelâmî görüşleri ile şöhret bulan, Ebu Ali el-Cübbâî, Eş'arî, Maturidî, Bakıllânî ve Mürcie olması bunu teyit etmektedir. Umum konusunda tevakkuf görüşünün ortaya çıkışı ile ilgili olarak Zerkeşî'nin şu değerlendirmesi son derece önemlidir:

“Eş'arî Kitap ve Sünnette varid olan “Allah'a isyanda diretenler ise cehennemi boylayacak” (İnfitâr, 14) ve “Kim Allah'a ve elçisine karşı gelirse bilsin ki böylelerinin hakkı cehennemi boylamak, hem de orada temelli kalmaktır” (Cin, 23) vb. umumî içerikteki haberler konusunda Mutezile ve Mürcie ile tartışırken bu sıygaların umum için vaz edilmemiş olduklarını söyleyerek tevakkuf etmiş, ardından gelenler de bu konuda ona uymuşlardır.”<sup>38</sup>

Zerkeşî, devamla Ebû Nasr İbnü'l-Kuşeyrî'nin (v. 514/1120) şu sözünü nakleder:

“Eş'arî'nin umum sıygalarını inkâr ettiği yolundaki nakil, bize göre doğru değildir. Doğrusu onun bu ifadeleri inkâr etmediğidir. Fakat vaîd ashabı (Mutezile) ile yaptığı tartışmalarda bu sıygaları inkâr ettiği şeklinde değerlendirilebilecek sözler söylemiştir. O, kesin bilgiyi

<sup>37</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s.192; Şevkani, *İrşadu'l-fuhûl*, s. 294.

<sup>38</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 195.

gerektiren konularda zâhir; yani ihtimal taşıyan ifadelere tutunmanın doğru olmadığını ortaya koymak için böyle yapmıştır. Zannın muteber olacağı konularda (yani Fıkıhta) ise zâhir / ihtimalli ifadelerle amel edilmesine karşı çıkmamıştır.”<sup>39</sup>

Vaad-vaîd konusuna ilişkin tevakkuf, genel anlamıyla haberde tevakkuf görüşüne dahil edilebilir.

“Umum ifadelerinin tekid lafzı ile pekiştirildiğinde umum ifade edeceği” yolundaki görüşün ise yukarıdaki görüşler arasında zikrine hâcet yoktur. Çünkü tekid bir umum karinesi olup bu durumda lafzın umuma hamledileceği konusunda zaten genel bir kabul bulunduğu söylenebilir.

Hiz. Peygamber’in sözünün doğrudan muhatapları ile dolaylı muhataplarını birbirinden ayıran ve tevakkufu dolaylı muhataplar açısından sabit gören görüş ise, üzerinde durulmaya değer bir görüş olup Cassâs’ın şu ifadeleri bu görüşe açıklık getirmektedir:

“Bir umum lafzını duyan kişi Hiz. Peygamber’e (s.a.v.) bir olay hakkında soru sormuş ve bunun üzerine bir âyet inmiş veya Hiz. Peygamber cevap vermiş ise duyduğunda ne anlıyorsa onunla amel etmesi gerekir. Umum veya hususa delalet edip etmediğini tespit etmek için ayrıca delil talep etmesi gerekmez (...) Ama Hiz. Peygamber’in herhangi bir olayla ilişkili olmaksızın doğrudan bir umum ifadesi kullanarak bir şey söylediğini duyan kişi, ehl-i nazar ve ictihaddan ise ve o sözün hükmünü bilmesi gerekiyorsa tahsis eden bir delil olup olmadığını araştırması gerekir. Tahsise dair bir delil bulamazsa lafzı, umumunun gerektirdiği şekilde uygulamaya koyar (...) Biz böyle söylemekle umumun gereğini terk etmiş ve ashâbu’l-vakfa muvafakat etmiş olmayız. Çünkü lafzı duyduğumuzda tahsis delilini ararız; ama bulamadığımızda lafzın umumu hangi hükmü gerektiriyorsa onunla amel ederiz... Bizimle ashabu’l-vakf arasındaki fark şudur: Onlar lafız dışında bir delil buluncaya kadar lafzın delaleti konusunda tevakkuf ederler, biz ise deliller arasında bu lafzı tahsis eden bir şey olup

<sup>39</sup> Bkz. a.y.



olmadığını tespit etmek için bir miktar bekleriz. Diğer yandan lafza muhatap olan kimse, cümleye bitişik olan bir istisna gibi onu tahsis eden bir şey varsa bundan haberdar olur. Lafzın hükmüne doğrudan muhatap olmayan kimse ise onu duymamış olan kişi yerinde olup bu sözün ne umumunu, ne de hususunu itikat edebilir. Kimileri bu ayrıntıya inmeyerek iki ihtimalden birini delilsiz olarak devre dışı bırakmışlar ve lafzı, üzerinde hiç düşünmeksizin umumu üzere uygulamaya koymuşlardır. Bu tavır bilgisizlikten ve gelişigüzel düşünmekten kaynaklanır. Çünkü Kur'an'da âmm, hâss, nâsîh ve mensuh ifadeler bulunduğunu bildiği halde umum veya husus kastedildiğini bilmediği bir lafzı, en baştan umuma hamleden kişi, sıhhatini bilmediği bir şeyi itikat etmiş olur (...)"<sup>40</sup>

Kanaatimizce bu görüş sahiplerinin söz konusu kabullerinin ardında şu düşünce yatmaktadır: Doğrudan muhataplar, nasslardaki umum sıygalarının vücut bulduğu bağlamı bizzat yaşadıkları için onu anlamak konusunda sıkıntı çekmemişlerdir. Buna karşın dolaylı muhataplar, nassları bağlamından soyutlanmış bir halde bir metin olarak bulmuşlardır. Dolayısıyla bir lafzın, doğrudan muhatap ile dolaylı muhatap üzerinde aynı etkiyi yapması ve aynı netlikte anlaşılması beklenemez. Doğrudan muhatap olan kişi lafzı duyar duymaz kastedilene anlayıp uygulamaya koyarken dolaylı muhatapın, öncelikle kastı belirlemek için onun üzerinde bir miktar düşünmesi ve hangi bağlamda söylenmiş olabileceğini tespit etmeye çalışması gerekir. Nassın uygulamaya konması ancak bu aşamalardan geçtikten sonra mümkün olabilir.

### C.Hz. Peygamber'in Fiilleri

H.z. Peygamber'in fiilleri konusunda ehl-i tevakkufun tavrına geçmeden önce H.z. Peygamber'in bir beşer ve aynı zamanda bir peygamber olduğunu, dolayısıyla aşağıda sıralayacağımız fiillerin tartışmanın kapsamı dışında olduğunu ifade edelim.

<sup>40</sup> Bkz. el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. I, ss. 127-130.

a) ıztırârî olan; yani nefes alıp vermek gibi bir canlı olmanın gereği olarak kendiliğinden meydana gelen fiiller,

b) Yemek, içmek ve uyumak gibi ıztırârî olmasa da hayatta kalabilmek için yapılması gereken fiiller,

c) Kur'an-ı Kerim'deki mücmel ifadeleri beyan eden fiiller,

d) Mevcut bir emrin uygulaması niteliğindeki fiiller,

e) Kuşluk ve teheccüd namazlarının farz oluşu gibi, Hz. Peygamber'e özgü olan fiiller,

f) Zelle kapsamında değerlendirilen fiiller.<sup>41</sup>

Usûl âlimleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yukarıda sayılanlar haricinde kalan herhangi bir uygulaması hakkında başlıca iki ihtimalden söz etmişlerdir.

**a)Farz ve sünnet olmak gibi vasfı bilinen fiiller:**

Bazı Usûlcüler, bu kapsama giren fiiller konusunda Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ümmeti arasında bir fark bulunmadığına dair bir delil bulununcaya kadar bunların Hz. Peygamber'e özgü kabul edileceğini savunmuşlardır. Eş'arîler, Gazzâlî, Ebûbekir ed-Dekkâk (v. 392/1001), Ebu'l-Kâsım b. Kec (v. 405/1014) bu görüşü savunmuştur.

Bir diğer görüşe göre ise Hz. Peygamber'e özgü olduğuna dair bir delil bulununcaya kadar bu fiiller ümmet için de geçerlidir.

**b) Vasfı bilinmeyen fiiller:**

Bu kapsama giren fiillerin muâmelattan olması durumunda Hz. Peygamber'in onu yapmasının mübahlığa delalet ettiği konusunda ittifak vardır. İbadetler (kurbet) kapsamında olması durumunda ise ihtilaf edilmiş olup kimileri bu konuda tevakkuf ederek bu fiillerin sıfatı hakkında vücup,

<sup>41</sup> Hz. Peygamber'in fiillerinin taksimi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, c. III, ss. 296-300, Aşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'âlû'r-rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*, Müessesetu'r-risale, Beyrut, 1996, c. I, ss. 315-370.

nedb, ibaha gibi bir kanaat ızhar edilemeyeceğini ve sıfatı bilinip ümmet için de geçerli olduğu sabit oluncaya kadar bu fiiller konusunda Hz. Peygamber'e tabi olunamayacağını savunmuşlardır. Bunu savunanlar, Eş'arîler, Gazzâlî, Ebubekir ed-Dekkâk ve Ebu'l-Kâsım b. Kec gibi, genellikle Şafii mezhebinden olan bazı Usûlcülerdir. Âmidî'nin görüşü de buna yakındır.<sup>42</sup>

Şu halde bu konuda kimi âlimler, muâmelatı bir yana koyarsak Hz. Peygamber'in yaptığı fiillerin sıfatı bilinsin veya bilinmesin Hz. Peygamber'e özgü olmadığına dair bir delil bulununcaya kadar tevakkuf edileceği görüşünü savunmuşlar ve şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: Hz. Peygamber'e bütün fiillerinde uymak farz değildir. Çünkü mükellefiyet, maslahatlara göredir ve maslahatların herkes için geçerli olması gerekmez. Zira bir şeyi yapmak bir kişinin maslahatına olurken bir başkasının maslahatına olmayabilir. Dolayısıyla bir fiil, Hz. Peygamber açısından bir maslahatı sağlarken bizim için herhangi bir maslahatı barındırmayabilir. Nitekim bize dörtten fazla kadınla evlenmek caiz değilken Hz. Peygamber'e caiz kılınmıştır. Yine kuşluk ve gece namazları gibi bazı ibadetler Hz. Peygamber'e farz kılınmışken bize farz kılınmamıştır. Şu halde ilgili fiilde kendisine ortak olduğumuza dair bir delil ortaya çıkıncaya kadar ona tabi olmamız gerekmez. Tabi olmanın vacip olduğunu kabul etsek bile burada tabi olmak mümkün değildir. Çünkü bir fiilde başkasına tabi olmak onun yaptığı şeyi, aynen onun gibi ve aynı amaca yönelik olarak yapmaktır. Dolayısıyla fiilin sıfatı bilinmeden tabi olunması düşünülemez. Muhalefet de edilemeyeceğine göre fiilin sıfatı bir delil ile netlik kazanıncaya kadar tevakkuf edilmesi gerekir.<sup>43</sup>

Serahsi onlara cevaben şöyle demiştir:

“Üzerinde düşünüldüğünde bu sözün bâtil olduğu anlaşılır. Çünkü bunu savunanlar, şayet bu yolla ümmete Hz. Peygamber'in yaptığı gibi yapmayı yasaklıyor ve onları böyle yaptıkları için kınıyorlarsa Hz.

<sup>42</sup> Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 248.

<sup>43</sup> Bkz. Buharî, *Keşfü'l-esrâr*, c. III, s. 202.

Peygamber'e tabi olmanın haram olduğunu söylemiş olurlar. Yok eğer yasaklamıyor ve onları böyle yaptıkları için kınamıyorlarsa o zaman da bunun mübah olduğunu söylemiş olurlar. Dolayısıyla bu konuda tevakkuf diye bir şeyden söz edilemez."<sup>44</sup>

Serahsî bu ifadesinde ilk bakışta haklı gibi gözükmeyle birlikte, üzerinde biraz düşünüldüğünde pek de isabet etmediği farkedilir. Çünkü bu konuda tevakkuf edenler, bu tavırlarıyla, yapmayı veya yapmamayı gerekli görmekten ziyade, böyle durumlarda prensip hükmü koymanın doğru olmadığını ve her bir fiilin kendini kuşatan şartlar içinde münferiden değerlendirilip karar verilmesi gerektiğini söylemektedirler.<sup>45</sup> Kaldı ki bir fiilin mübah olması için özel bir delile ihtiyaç olmayıp hakkında yasaklayıcı bir hüküm bulunmaması yeter. Şu halde ehl-i tevakkufa göre bu kategoride yer alan fiillerin en azından mübah kapsamında olduğunu ve daha üst bir hüküm verilebilmesi için özel bir delil aranması gerektiğini söylemeye bir mani yoktur. Nitekim Gazzâlî, şöyle demektedir:

"Hz. Peygamber'in nefy veya ispat yönünde özel bir beyanın bulunmadığı fiillerinin bize göre herhangi bir delaleti yoktur. Bu fiiller, mübah, mendup veya vacip olabileceği gibi, Hz. Peygamber'e özgü veya değil de olabilir. Bu kısımlardan herhangi biri ancak ekstra bir delil ile teayyün eder. Hatta peygamberlerin küçük günah işlemelerini caiz görenler açısından haramlık dahi söz konusu edilebilir (...) Bu fiillerin mübahlığa delalet ettiği de söylenemez (...) Şayet mübahlığa delalet ettiğini söyleyenler "Fiillerde aslanan hükümsüzlüktür / mübahlıktır. Dolayısıyla bu fiil, şariat öncesindeki hükmü ne idiyse o hüküm üzere kalır" demeyi kastediyorlarsa söyledikleri doğrudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu türden fiillerinin herhangi bir delaleti yoktur."<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Serahsî, *el-Usûl*, c. II, s. 87.

<sup>45</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, 171.

<sup>46</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, c. II, ss. 171-172.

## D.Tevakkuf Edilen Diğer Meseleler

Usûl-i fıkihta tevakkuf edilen konu başlıkları sadece bunlara münhasır olmayıp daha pek çok mesele vardır. Ancak diğer meselelerin pek çoğu, tearuz-i edille veya delil yetersizliğinden kaynaklanan kararsız kalma anlamındaki tevakkuftur.<sup>47</sup> Bununla birlikte Gazzâlî, Hz. Peygamber'in

<sup>47</sup> İsa b. Muhammed el-Uveys'in *et-Tevakkuf fi'l-mesâil-i-usûliyye* adlı yüksek lisans tezinde tespit ettiği örneklerinin genelinin makalemizin konusu olan tevakkuf ile ilgisi olmayıp tearuz-i edileden veya delil yetersizliğinden kaynaklandıkları görülmektedir. Tezin özetinde, tevakkuf tavrının en fazla öne çıktığı ve makalemizin konusunu teşkil eden üç meseleden ikisi; yani emir siygasının gerektirdiği hüküm ve umum lafızlarındaki kapsam sorunu için açılmış herhangi başlığa rastlanmamıştır. Tez sahibinin tespit ettiği tevakkuf meseleleri şunlardır:

- Vâcibin yapılabilmesi ise gerekli olan şeyin de vacip olup olmadığı,
- Mübahın, şer'î hükümlerden olup olmadığı,
- Şeriatın vürudundan önce yapılagelen uygulamaların hükmü,
- Gayrimüslimlerin şeriatın furu hükümleriyle mükellef olup olmadığı,
- Tevâtürle sabit olan haberin zaruri bilgiyi mi, yoksa nazarî bilgiyi mi gerektirdiği,
- Sahabenin "Hz. Peygamber şunu emretti veya yasakladı" tarzındaki ifadelerinin ne şekilde anlaşılacağı,
- Sahabenin "Bize şöyle yapmamız emredildi veya şöyle yapmamız yasaklandı" tarzındaki ifadelerinin hükmünün ne olduğu,
- Sahabenin "Şu uygulama sünnettendir" sözünü ne ifade ettiği,
- Sahabenin "Hz. Peygamber'den (s.a.v.)..." ifadesinin hükmü,
- Bir hadis şeyhinin, kendisinden nakilde bulunan raviyi yalanlayarak bir hadisi inkâr etmesinin hükmü,
- Bir hadis şeyhinin raviyi yalanlamaksızın kendisine isnat edilen rivayeti inkâr etmesinin hükmü,
- Bir rivayete güvenilir bir ravi tarafından yapılan eklemenin (ziyâdetü's-sika) hükmü,
- Bir sahabinin rivayet ettiği hadise muhalif davranmasının ne anlama geldiği,
- Hâfızların haber-i vahide muhalefet etmesi,
- Kıyasa muhalif olan haber-i vahidin hükmü,
- Hz. Peygamber'in şahsına özgü olan fiillerin (hasâisu'n-nebî) hükmü,
- Hz. Peygamber açısından sıfatını bilemediğimiz, ibadet kastıyla yapıldığı belli olmakla birlikte bir emri uygulama veya bir mücmeli beyan etme niteliği taşımayan fiillerin hükmü,
- Hz. Peygamber açısından niteliğini bilemediğimiz, fakat ibadet kastı da açık olmayan fiillerin hükmü,
- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiili ile sözü çatıştığında ne yapılması gerektiği,
- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) takririnin ne anlama geldiği,
- İcma delilinin bu ümmete özgü olup olmadığı,
- İlk dönemlerde mevcut olmayan bir delil veya tevilin ortaya atılıp atılmayacağı,
- Maslahata riayetinin bu ümmete özgü şeylerden olup olmadığı,

fiilleri konusundaki görüşlere yer verip hepsine ayrı ayrı cevap verdikten sonra “Fiillerin hükümleri konusunda birkaç uyarı” başlığını atmış ve “Fiiller dışında özel bir beyana (karine) ihtiyaç duyulan diğer meseleler nelerdir?” diye bir soru vaz’ ederek şu cevabı vermiştir:

“Mücmel, mecaz, vaz’ edildiği anlamdan başka bir anlama taşınan kelimeler, şeriatın tasarrufu ile başka bir anlam yüklenen kelimeler, husus ihtimali taşıyan âmm ifadeler, tevil ihtimali taşıyan zâhir ifadeler, bir hükmün uygulanmasından sonra neshedilip neshedilmediği, emir sıygasının nedbi mi, vücubu mu, fevri mi, terâhiyi mi, tekrarı mı, tek bir kez yapmayı mı gerektirdiği, birbirine atfedilen cümlelerin ardından bir istisna geldiğinde bunun bütün cümlelere mi, yoksa sadece son cümleye mi döneceği gibi, ihtimallerin tearuz ettiği her türlü meselede özel bir beyana veya karineye ihtiyaç duyulur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiilleri de bunlardandır.”<sup>48</sup>

Gazzâlî, bu paragrafta usûl-i fıkhıta tevakkuf edilen veya edilmesi gereken meseleleri ana hatlarıyla sıralamış ve bunların tümünün farklı ihtimallere açık durumlar olduğunu ifade etmiştir.

Burada tevakkuf tavrının, neden ekseriyetle Kelâm âlimlerinde görülen bir durum olduğunu ortaya koyan şu meseleye de değinilmesi yerindedir:

Mutezile ve Eş’arî kelimcileri, naklî delillerin istidlal edildikleri konuda kat’iyet ifade edebilmelerinin şu on mukaddimeye bağlı olduğunu savunmuşlardır:

- 1) Lügatın doğru bir şekilde nakledilmesi,
- 2) Nahiv kurallarının doğru bir şekilde nakledilmesi,
- 3) Sarf kurallarının doğru bir şekilde nakledilmesi,

- Hükümlerin sebeplerinde kıyas yapıp yapılamayacağı,
- Hz. Peygamber’in (s.a.v.) peygamberlik öncesinde başka bir şeriatla amel edip etmediği,
- Hz. Peygamber ve ümmetinin, öncekilerin şeriatı ile amel edip edemeyeceği.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, c. II, s. 176.

- 4) Adem-i nakl,
- 5) Adem-i iştirak,
- 6) Adem-i mecaz,
- 7) Adem-i ızmâr,
- 8) Adem-i tahsis,
- 9) Adem-i takdim ve tehir,
- 10) Adem-i muâriz-ı aklî.

Onlara göre, bu mukaddimelerden her biri, tek tek ele alındığında zan ifade eder. Zannîye dayanan şey ise zannîdir. Şu halde naklî deliller zannîdir.

Ne var ki Adududdîn el-Îcî (v. 756/1355), bu mukaddimelerin her birini ayrı ayrı ele alarak tartışıp Mutezile ve Eş'arî kelamcılarının görüşlerini ortaya koyduktan sonra bilgi alanlarını aklîyyât ve şer'îyyât olmak üzere ikiye ayırmış ve bizzat müşahede edilen veya bize tevatür yoluyla nakledilen karineler olması durumunda naklî delillerin şer'î/fıkhî konularda kat'iyet ifade edebileceğini, aklî/itikâdî konularda ise tek başına kat'iyet ifade edemeyeceğini söylemiştir.<sup>49</sup> Şu halde ehl-i tevakkufu böyle bir tavır takınmaya iten başlıca sebebin kat'iyet arayışı olduğu ve dolayısıyla farklı ihtimallere açık gördükleri bütün meselelerde tevakkuf ettikleri söylenebilir.

### 3.Tevakkuf Tavrının Pratikteki Değeri

Şu ana kadar verdiğimiz bilgiler ışığında, “prensip hükmü koymamak, her bir meseleyi karineler doğrultusunda ve kendine özgü şartlar içinde değerlendirmek ve karinesi bulunmayan nassları, karine tespit edilinceye kadar askıya almak” biçiminde tanımlayabileceğimiz tevakkuf tavrına yöneltilebilecek en esaslı eleştiri şudur:

<sup>49</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Îcî, Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmet, *el-Mevâkıf*, (tahk.: Abdurrahmân Umeyra), Dâru'l-cil, Beyrut, 1997, c. I, ss. 205-210.

“Fıkıh usûlü meselelerinde prensip hükmü koyanlar da karineye önem vermektedir. Mesela emir sıygasının vücup için olduğu görüşünde olanlar vücupa engel bir karine bulunduğu anda bunun dikkate alınacağını söylerler. Şu halde karine bulunması durumunda ona göre hareket edileceği konusunda ehl-i tevakkuf ile diğerleri arasında bir fark yoktur. Ne var ki nassların geneli zahir; yani ihtimale açık pek çok lafız barındırmaktadır. Dolayısıyla ehl-i tavakkufun karine konusundaki bu ısrarı karinesini bilemediğimiz nassların mühmel; yani işlevsiz bırakılmasına yol açar.”

Kanaatimizce bu eleştiri isabetli olmayıp ehl-i tavakkufu bu tavırda haklı çıkaran başlıca üç sebep vardır. Bunlar, nassları bağlamdan koparma olgusu, bağlamsız rivayetler olgusu ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiillerindeki delalet(sizlik) sorunudur.

#### a.Nassları bağlamdan koparma olgusu

Pek çok âyet ve hadis, tabii bağlamında mevcut ve bilinen bir anlamda sahipken Furu fıkıh literatüründe bağlamından; yani karinesinden kopararak ilgisiz bir konunun delili yapılmıştır. Mesela kimi Hanefi fakihleri, *ve rabbeke fe-kebbir*<sup>50</sup> ayetini iftitah tekbirinin farziyet delili olarak zikretmiş ve bunu “emrin vücup ifade ettiği” kuralına dayandırmışlardır.<sup>51</sup> Ne var ki bu âyet, Hz. Peygamber’e ilk inen vahiylerden biri olup “*Rabbinin şanını yücelt; O’nun büyüklüğünü anlat*”<sup>52</sup> anlamını ifade etmektedir ve Hz. Peygamber’e gelen ilk vahyin bu sure olduğu rivayeti esas alınrsa namaz henüz farz kılınmış değildir. Diğer rivayetlere göre ise bu sure Müzzemmil suresinden sonra nazil olmuştur. Müzzemmil suresinde Hz. Peygamber’e gece namazı kılması zaten emredilmiş olduğuna göre iftitah tekbiri de o namazla birlikte farz kılınmış olmalıdır.<sup>53</sup> Dolayısıyla her iki durumda da Müddessir suresinde yer alan bu âyetin iftitah tekbiri ile ilişkilendirilmesi eleştiriye açıktır. Hanefi fıkıh literatürünün genelinde,

<sup>50</sup> Müddessir, 74/3.

<sup>51</sup> Örneğin bkz. Tahtâvi, Ahmed, *Hâşiye ‘alâ Merâqî’l-felâh*, el-Matbaatu’l-emîriyye, Bulak, 1318, s. 145.

<sup>52</sup> Bkz. Taberî, Ebû Câfer, *Câmi’u’l-beyân*, c. XXIII, s. 9.

<sup>53</sup> Buhârî, Tefsir, 74.



“Namazlarımızı Allah için bütün samimiyetinizle kılın (kıyam edin)”<sup>54</sup>, “...O halde Kur’an’dan size kolay geleni okuyun”<sup>55</sup>, “Ey müminler! Rabbinize ruku ve secde edin [tam bir teslimiyetle yalnız O’na ibadet edin]...”<sup>56</sup> vb. pek çok âyet, indiği bağlam açısından namazın tek tek rükünlerinin beyanıyla ilgili değil iken, bir şekilde bunlarla ilişkilendirilmiş ve “mutlak emrin vücut ifade ettiği” ve “sebebin özelliğinin değil, lafzın genelliğinin dikkate alınacağı” prensiplerine dayanılarak, namazın rükünlerinin bu âyetlerle sabit olduğu söylenmiştir.<sup>57</sup> Namaz öncesinde elbise temizliği için “Elbiseni temizle; kılık kıyafetine çeki düzen ver”<sup>58</sup> âyetinin; mekân temizliği için “Benim evimi tavaf edenler ve namaza durup ruku ve secdeye varanlar için [her türlü şirk unsurundan arınmış halde] tertemiz tut”<sup>59</sup> âyetinin; setr-i avretin farzı için “Ey ademoğulları! Kâbe’yi tavaf edeceğiniz her vakit [çıplak vaziyette değil] giyinik vaziyette olun, edep yerlerinizi örtün”<sup>60</sup> âyetinin delil olarak zikredilmesi ve beş vakit namazın farzı için Kur’an’daki kimi âyetlerin birleşiminden [Bakara, 238; İsrâ, 78; Nur, 58; Hud, 114; Taha,130; Rum, 17-18] çıkarılacak çabaları da nassları bağlamından koparmanın tipik birer örneğini teşkil etmektedir<sup>61</sup>. Örnekleri çoğaltmak müm-

<sup>54</sup> Bakara, 2/238.

<sup>55</sup> Müzzemmil, 73/20.

*fekraû ma teyessera mine'l-Kur’ân* ifadesine verilen anlamlardan biri de namaz olup burada zikr-i cüz irade-i küll söz konusudur; yani Kur’an zikredilmiş; ama namaz kastedilmiştir. [Bkz. Razi, Fahrüddin, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-gayb*, Dâru ihyâ’it-turâsî’l-Arabî, Beyrut, 1420, c. XXX, s. 694] Nitekim bazı meallerde Razi’nin bu açıklamasına dayanılarak âyet şu şekilde çevrilmiştir: “O halde gece ibadetini / namazını size kolay gelecek şekilde ifa edin.” Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur’an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011, s. 810.

<sup>56</sup> Hacc, 22/77

<sup>57</sup> Bkz. İbnü’l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasî, *Fethu’l-kadîr Şerhu’l-Hidâye*, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut, 2003, c.I, ss. 280-281.

<sup>58</sup> Müddessir, 74/4.

<sup>59</sup> Hacc, 22/26.

<sup>60</sup> A’raf, 7/32.

<sup>61</sup> Bu âyetlerin setr-i avret, elbise temizliği, kıraat, kıyam, rukû ve sücûda delil olamayacağını ve beş vakit namazın Kur’an’dan çıkarılamayacağını söylerken amacımız, elbette namaz ibadetinde bunların yerinin bulunmadığını ortaya koymak değildir. Ne var ki Hz. Peygamber’in risaleti boyunca hep uygulanagelen ve vefatı sonrasında da nesilden nesile fiilî olarak aktarılan böyle bir ibadetin rükünlerini ve günde kaç vakit olduğunu tespit etmek için bu âyetlere ihtiyacımız olmadığı kanaatini taşıyoruz. Ayrıca Hz. Pey-

kün ise de konuyu dağıtmamak için bu kadar örnekle yetiniyoruz.<sup>62</sup> Bu örneklerde görüldüğü gibi, “emrin vücup için olması” ve “lafzın umumi-liğin dikkate alınması” prensipleri birlikte uygulanmak suretiyle bu meselelerde karine safdışı edilerek âyetler literal anlamları doğrultusunda yorumlanmışlardır. Tevakkuf tavrı benimsenip anlamın belirlenmesinde karine etkin kılındığında ise böyle bir yola gidilemeyecek ve böylece nasslar konuşmadıkları alanda konuşurulmuş olmayacaktır.

Âyetlerin delil olarak getirildiği hükümler dikkate alındığında bunların zaten üzerinde icma edilmiş meseleler olduğuna bakılarak bu ayetlerin bu şekilde anlaşılması ilk bakışta problemlili gelmeyebilir. Ancak bunun, diğer bütün nassların da benzer şekilde anlaşılmasına kapı aralayacağı düşünüldüğünde bunun varacağı yer literalizmdir. Bu noktayı önemsiyoruz; çünkü hangi konuların nasslar tarafından düzenlenmediğini ve yerine ve zamanına göre yeni düzenlemelere açık olduğunu ancak bu yolla tespit etme imkânına sahibiz. Aksi halde esasen nassların kapsamında yer almayan meselelerin, nassların literal anlamlarıyla bir tür ilişki kurularak nass kapsamına alınması ve böylece hayatın belli bir kalıpta dondurulması kaçınılmazdır.

gamber döneminde hükümler henüz farz, vacip, mendup... gibi teorik kategorilere ayrılmış olmayıp bu kategoriler, -namaz örneği üzerinde konuşacak olursak- bir kişinin asgarî olarak neleri yaparsa namaz kılmış sayılabileceği sorusuna cevap vermek üzere pratik bir fayda mülahazasıyla sonraki dönem fukahası tarafından ortaya konmuş şeylerdir.

Bu âyetleri delil olarak kullanan fukaha da muhtemelen bunun farkında olup ilgili âyetleri medar-ı hüküm olarak değil, isti'nas kabilinden ya da “icma'nın nasslarda bir senedi olması gerektiği” yolundaki yaygın kanıya istinaden, mevcut icma'ların dayanağı olarak zikretmişlerdir. Dine aidiyeti kesin olan bu konularda fakihlerin bu tavrı –tolere edilebilirse de- âyetlerin, bağlamından koparılıp literal düzeyde anlaşılmasına ve “ne olsa gider” kabilinden, hiçbir tutar yanı olmayan marazî anlam takdirlerine zemin hazırladığı da bir gerçektir.

<sup>62</sup> Benzer örnekler için bkz. Kâsânî, Alauddin, *Bedâiu's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1982, I, 110, I/180; Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li'ta'îli'l-muhtâr*, thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005, c. I, s. 49, 53.

## b. Bağlımsız rivayetleri literal olarak alma

Özellikle Buhârî ve Müslim sonrasında kaleme alınmış Sünen literatürü, hiçbir bağlam barındırmayan ve sadece “Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: ...” vb. ifadelerle aktarılan pek çok rivayetle doludur. Hz. Peygamber’in ağzından çıktığı konusunda en ufak bir şüphemiz bulunmasa dahi nasıl bir ortamda, hangi gerekçeyle, kime veya kimlere hitaben söylendiği bilinmeyen ve pekçok açıdan belirsizlik taşıyan bu tür rivayetler, ağırlıklı olarak ehl-i hadisten olan fukahâ tarafından âdeta bir kanun metni gibi<sup>63</sup> kullanılarak bunlardan amelî konularda pek çok hüküm türetilmiş; bağlamı nispeten bilinen bir takım rivayetler başka bağlamlara çekilmiş<sup>64</sup>, zamanla hadisin, içinde var olduğu mevcut durumu veren bağlamlar önemini iyiden iyiye kaybederek rivayetler taşıdıkları bağlamlardan soyutlanmış ve sadece Hz. Peygamber’in ağzından çıkan sözler nakledilir olmuştur. Popüler hadis literatürünün en gözde eserleri olan Suyutî’nin (v. 911/1020) *el-Câmi’u’s-sağîr*’i, Deylemî’nin (h. 509/1115) *el-Firdevs*’i ve Gümüşhanevî’nin (v. 1311/1893) *Râmûzu’l-ehâdis*’i gibi alfabetik hadis literatürü böyle bir anlayışın ürünüdür.

164  
OMÜİFD

<sup>63</sup> Mesela hadis şerh literatürünün gözde eserlerinden olan *Fethu’l-bârî*’deki “mâ yustefâdu mine’l-hadis” başlıklarına bakıldığında bu net bir şekilde görülür. Mesela İbn Hacer, “*Cebraîl komşu hakkında öyle ısrarcı oldu ki onu bana mirasçı kılacak sandım*” hadisinden şu hükümlerin de anlaşılacağını söylemiştir: 1) İyi işleri sıkça yapan kişinin ondan daha üst bir mertebeye çıkması umulur. 2) Zan hayır konusunda olunca zannedilen şey gerçekleşme bile caiz olur. 3) Nimetler peşpeşe gelince daha fazlasını beklemek caizdir. 4) Kişinin aklına gelen güzel düşünceleri dile getirmesi caizdir. (bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, c. X, s. 442.)

<sup>64</sup> Bunun için en çarpıcı örnek şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.) vefatına yakın Hz. Aişe’nin kucağında yatarken odaya Abdurrahman b. Ebû Bekir girmişti ve elinde bir misvak vardı. (...) Hz. Aişe, onun elinden misvakı alıp ikiye bölerek bir tarafını ağzında yumuşatıp Hz. Peygamber’e uzattı ve Hz. Peygamber dişlerini misvakla temizledi. Bazı hadis kaynakları, Hz. Peygamber’i devlet başkanı; Hz. Aişe ile Abdurrahman b. Ebû Bekir’i de halk yerine koyarak bu rivayeti “*Bâbu istiâyâki’l-imâm emâme raiyyetihi*” (Devlet başkanının halkı huzurunda misvak kullanması) başlığı altında zikretmişlerdir. Halbuki bab başlığı ile zikredilen hadisin bağlamının örtüşmediği açıktır. Bkz. İbn Dakîk, *İhkâmu’l-ahkâm*, c. I, s. 111; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî Şerhu Sahihî’l-Buhârî*, Dârû’l-marife, Beyrut, 1379, c. I, s. 14.

Bir hadisi anlama ve yorumlamada bağlam bilgisinin ne kadar önemli olduğu ve bağlamını bilmediğimiz bir hadis ile karşılaştığımızda tevakkuf etmenin ne işe yaradığını ortaya koymak için bir kaç örnek vereyim:

### Diş temizliğinde misvak kullanmak

Bir rivayette Hz. Peygamber'in "Ümmetime sıkıntı verecek olmasaydım her namaz öncesinde<sup>65</sup> [bir diğer tarîke göre "her abdest alışta"]<sup>66</sup> misvak kullanmalarını emrederdim."<sup>67</sup> buyurduğu nakledilir. Bu hadisin ilk tarîkini mesnet alan fıkıh bilginleri, misvak kullanmanın, her namaz öncesinde; ikinci tarîkini esas alanlar ise her abdest alışta sünnet olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Halbuki Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde misvak emrinin gerekçesini gösteren şöyle bir rivayet vardır: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına bir grup insan gelir ve Hz. Peygamber onlara "Neden dişlerinizi temizlemiyor ve yanuma böyle sapsarı dişlerle geliyorsunuz. Ümmetime sıkıntı verecek olmasam onlara abdest almayı farz kıldığım gibi ağızlarınızı temizlemelerini de (sivâk) farz kılardım" buyurmuştur<sup>68</sup>. Bu rivayette "sivâk" emrinin gerekçesinin ağız temizliği olduğu çok açıktır. Ne var ki misvakın namaz öncesinde mi, abdest sırasında mı kullanılacağına dair tartışmalarda herhangi bir tarafın görüşünü teyit etmediği için olsa gerek, bu hadis şöhret bulmamış ve mezhepler, kendi görüşlerini destekleyen; ama herhangi bir bağlam içermeyen "her namaz öncesinde.." veya "her abdest alışta.." rivayetlerini öne çıkarmışlardır. Şu halde bağlamsız rivayetlerden hüküm çıkarmakta aceleci davranılmayıp misvak konusundaki bütün rivayetler birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

<sup>65</sup> Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, (tahk.: M. Dîb Boğa), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987, Cum'a, 7.

<sup>66</sup> Bkz. Buhârî, Savm, 27.

<sup>67</sup> "misvak kullanmaları" çevirisi, bağlam gereği, yaygın anlayışı yansıtabilecek biçimde yapılmıştır. Şahsi kanaatimiz bu ifadenin doğru çevirisinin "ağız temizliği" biçiminde olmasıdır. Nitekim İbn Manzûr, bu kökün "ovalamak" demek olduğunu; "sivâk" kelimesinin ise dişlerin temizliğinde kullanılan her türlü çöp" anlamında olduğunu tasrih etmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s v k md.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetu'r-Risâle, 1999, c. XXIV, s. 422.

prensip olarak ağız temizliğine önem verdiği ve namaz kılmadan önce, abdest alırken ve ağzın kötü koktuğu sair durumlarda ağız temizlemeyi teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla misvak, bu amacı sağlayan tek seçenek değil, pek çok seçenektir biridir.

### Cuma günü gusletmek

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) "Cuma namazına gelenleriniz gusledip öyle gelsin"<sup>69</sup>; bir başka rivayette "Bulüğ çağına ermiş olan her müslümana Cuma günü gusletmek vâciptir"<sup>70</sup> buyurduğuna dair nakiller vardır ve bunlar, bağsamsız ve normatif bir söz dizgesine sahiptir. Bundan dolayı Zâhirî mezhebine mensup fıkıh bilginleri, bu hadislerin literal anlamını esas alıp "emrin vücup için olduğu"<sup>71</sup> kuralını işleterek Cuma günü gusletmenin farz olduğunu ve hadis metninde emrin Cuma namazına değil; Cuma gününe bağlandığından hareketle kişi güneş batmadan guslettiğinde bu emri yerine getirmiş olacağını savunmuşlardır. Ne var ki bu emrin gerekçesinin temizlik olduğunu ortaya koyan rivayetler mevcuttur. Mesela Hız. Aişe'den (r.a.) şöyle bir rivayet gelmiştir:

"İnsanlar kendi işlerini kendileri yaparlardı ve Cuma namazına öylece (terli terli) gelirlerdi. Bunun üzerine onlara "Yıkayıp öyle gelseniz ne olur!" denirdi."<sup>72</sup>

İbn Abbas'tan da insanların çalıştıkları ve yün elbiseler giyindikleri için Cuma namazına geldiklerinde kötü kokarak cemaati rahatsız ettikleri ve Hız. Peygamber'in (s.a.v.) onlardan gusledip öyle gelmelerini istediğine dair bir rivayet aktarılmıştır.<sup>73</sup>

Nitekim *İhkâmu'l-ahkâm* adlı eserinde, hadislerin yorumlanmasında bağlam bilgisinin önemine dikkat çeken ve bunu bizzat uygulayan İbn

<sup>69</sup> Bkz. Buharî, Cum'a, 2.

<sup>70</sup> Bkz. Buharî, Cum'a, 2.

<sup>71</sup> Bkz. İbn Dakîk, *İhkâmu'l-ahkâm*, c. II, s. 110.

<sup>72</sup> Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî, *el-Muvatta-Rivâyetu Muhammed İbni'l-Hasan*, (et-Ta'liku'l-mümecced ile beraber), Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1991, Ebvâbu's-salât, 17.

<sup>73</sup> Bkz. Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Daru'l-kitabi'l-arabî, Beyrut, ty, Taharet, 131.

Dakiki'l-İyd (v. 702/1302), “Cuma günü gusletmek vaciptir” hadisinin şerhinde meseleyi şöyle yorumlar:

“Zahirîler, bazı rivayetlerde guslün Cuma (namazına değil) gününe bağlandığından hareketle, hiçbir tutar yanı olmayan bir görüşü savunarak guslün namazdan önce olmasının şart olmadığını ve kişi güneş batmadan önce gusletse bu emri yerine getirmiş olacağını söylediler. Halbuki konuyla ilgili bazı rivayetlerden bu guslün kerih kokuyu giderme gayesi taşıdığı anlaşılmaktadır. Belli ki burada gözetilen amaç, Cuma namazına gelenlerin rahatsız olmamasıdır. Ne var ki Cuma namazından sonra gusledilmesi durumunda bu amaç gerçekleşemez. Burada şunu da eklememiz yerinde olacaktır: Kişi, Cuma günü erken vakitte gusletse ve Cuma namazına geldiğinde bu amaç gerçekleşmese yine bu emri yerine getirmiş sayılmaz. Bir emrin gerekçesi nass gibi kesin veya buna yakın bir şekilde biliniyorsa ona tabi olarak hükmü ona bağlamak salt lafza takılıp kalmaktan daha doğrudur.”<sup>74</sup>

167

OMÜFD

Görüldüğü gibi, konu ile ilgili rivayetler birlikte değerlendirildiğinde Cuma günü guslünün temel gerekçesinin maddi temizlik ve insanların birbirini rahatsız etmemesi olduğu gayet açıkken “Bu gusül, namaz için midir, yoksa Cuma gününe mi özeldir? Kişi, guslettikten sonra abdest bozsa yeniden gusletmesi gerekir mi, gerekmez mi? Perşembe akşamı gusletse bu emir yerine gelmiş olur mu?” tarzında, bu guslün maddi temizlikten ziyade, manevi temizlik olduğunu çağrıştıran ve konunun zeminini kaydıran kimi tartışmalara şahit olunabilmektedir.<sup>75</sup> İşte bu vb. bütün tartışmalar, bir konudaki rivayetlerin topluca değerlendirilmemesinden ve bağlamını içinde barındırmayan ve pek çoğu, kesin yargı içeren tek tek rivayetlerin dikkate alınmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki ehl-i tevakkufun tavrı benimsendiğinde bu tür rivayetlerden peşin hü-

<sup>74</sup> İbn Dakîki'l-İyd, Takiyyuddîn Ebu'l-feth, *İhkâmu'l-ahkâm Şerhu Umdeti'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty, c. II, s.111.

<sup>75</sup> Tartışmalar için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*; c. I, s. 89; Tahtavî, *Hâşiye 'alâ Merâqi'l-felâh*, s. 69.

kümler çıkarılmayacak ve rivayetler hakkında daha isabetli ve ayağı yere basan değerlendirmeler yapılması mümkün olacaktır<sup>76</sup>.

### c.Hz. Peygamber'in fiillerindeki delalet(sizlik) sorunu

#### Def'i hacette kibleye yönelme

Abdullah b. Ömer şöyle anlatır:

“Bir gün, Hafsa'nın evinin damına çıkmıştım. Hz. Peygamber'i önu Suriye'ye, arkası kibleye dönük bir vaziyette tuvalet ihtiyacını giderirken gördüm.”<sup>77</sup>

Bir başka rivayete göre ise Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur:

“Küçük ve büyük abdest bozarken kibleye önünüzü ve arkanızı dönmeyin; ya batıya ya da doğuya dönün.”<sup>78</sup>

Görüldüğü gibi bu konuda, biri söz, diğeri fiil olmak üzere iki rivayet vardır ve bunlar görünüşte birbiriyle çelişmektedir. Bazı fakihler bu çelişkiyi gidermek için Hz. Peygamber'in fiilinin yer aldığı ilk rivayetin yasak içeren sözlü rivayeti neshettiğini savunurken; kimileri de sözlü rivayetle amel ederek bu fiilin Hz. Peygamber'e has olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Dakık, bu fiilin Hz. Peygamber'e has olduğu görüşünde olanlar adına şöyle bir savunma yapar:

<sup>76</sup> Burada şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: “Eleştirilen görüş fakihlerin genel görüşü değil, marjinal bir içtihatır. Ayrıca “bir konuda –varsa- ayet/hadisın bağlamına dikkat etme” hemen hemen bütün fakihler arasında kabul gören bir prensiptir. Bu, sadece ehl-i tevakkufa mahsus bir tutum değildir. Nitekim mezkur hadisi fakihlerin cumhuru Zahirilerden farklı yorumlamışlardır.” Ancak biz, ehl-i tevakkuf dışındaki fukahanın tamamen Zahiri bir tavır takındığını ve karineyi, bağlamı hiç dikkate almadığını söylüyor değiliz. Hatta kendilerine ehl-i tevakkuf denilen blok halinde bir fukaha topluluğunun bulunduğunu da iddia ediyor değiliz. Bizim tevakkuf dediğimiz şey, kısaca “lafızda kalmama ve karineyi ve bağlamı dikkate alma” diye tanımlanabilen bir tutum olup bu tutumu kimi zaman Malik, kimi zaman Ebu Hanife, kimi zaman da bir başkası sergileyebilir.

<sup>77</sup> Buharî, Vudu, 14.

<sup>78</sup> Buharî, Kible, 2.

“Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber’in bu fiilini bir rastlantı sonucu görmüş olup ne İbn Ömer oraya böyle bir fiili izlemek üzere gitmiş, ne de Hz. Peygamber (s.a.v.) biri gelsin de beni bu vaziyet görsün (böylece önceki sözümün bu fiilimle neshedilmiş olduğunu anlasın ve bunu ümmetime tebliğ etsin) diye amaçlamıştır. Şayet bu fiilin bütün ümmet için genelgeçer bir hükmü bulunsaydı Hz. Peygamber bunu onlara özel bir beyanla açıklar ya da (gelip görmeleri için) böyle bir şey yapacağını onlara önceden sezdirirdi. Çünkü ümmet için genelgeçer olan hükümlerin beyan edilmesi gerekir. Böyle bir beyan bulunmadığına, Abdullah b. Ömer bu olaya bir rastlancısı sonucu şahit olduğuna ve Hz. Peygamber, görülmek için özel bir kasıt taşımadığına göre bu fiilin, ümmeti bağlamadığı ve Hz. Peygamber’e özgü olduğu ortaya çıkar.”<sup>79</sup>

Dolayısıyla bu meselede doğru olan, Hz. Peygamber’in şahsına özgü olması kuvvetle muhtemel olan ve İbn Ömer tarafından tesadüfen görülen bu fiil ile sözünü neshetmek yerine, sözünü hükme medâr kabul etmek ve def-i hâcette edeben kıbleye önünü veya arkasını dönmemektir.

### **Buluğ yaşı**

Abdullah b. Ömer’den şöyle bir söz nakledilir:

“Uhud savaşında henüz 14 yaşında iken Hz. Peygamber’e arzedildim. Savaşa katılmama onay vermedi. Hendek savaşında 15 yaşında iken yine arzedildim. Bu sefer savaşa katılmama onay verdi.”

İmam Şafii, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed, bu rivayete dayanarak buluğ yaşını 15 olarak belirlemiş<sup>80</sup> ve Hanefî fukahasından İbn Nüceym, bu görüşün gerekçesini şöyle açıklamıştır:

“Belli ki Hz. Peygamber, İbn Ömer’in savaşa katılmasını buluğ çağına ermediği için onaylamamış; bir yıl sonra ise buluğ çağına erdiği

<sup>79</sup> İbn Dakîk, *İhkâmü'l-ahkâm*, c. I, s. 56-57.

<sup>80</sup> Bkz. Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-imamî's-Şafii*, Daru'l-fikr, Beyrut, c. I, s. 330; İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Bahru'r-raik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-marife, Beyrut, ty, c. VIII, s. 96.



için onaylamıştır.”<sup>81</sup>

Hız. Peygamber’in bir uygulamasının yer aldığı bu rivayet başka ihtimallere de açıktır. Şöyle ki öncelikle bu rivayet, sadece İbn Ömer hakkında olup onun yaşındaki diğer gençlerle ilgili herhangi bir bilgi içermemektedir. İkinci olarak rivayet, Hız. Peygamber’in İbn Ömer’e yaşını sorduğu ve aldığı cevaba göre hareket ettiğine dair bir bilgi de içermektedir. Aksine İbn Ömer’in “ben ... yaşındayken...” demesi okuyucuya Hız. Peygamber’in de bundan haberi olduğunu düşündürmektedir. Halbuki Hız. Peygamber’in İbn Ömer’in yaşı ile ilgili bir bilgisinin ve buna yönelik bir ilgisinin olmaması muhtemel olup pekâlâ ilk gelişinde İbn Ömer’i savaşımayacak kadar çelimsiz gördüğü için reddetmiş; ertesini yıl ise güçlenip kuvvetlendiği için kabul etmiş olabilir.

Bu türden ihtimal taşıyan fiillere Hız. Peygamber’in hicret esnasında kırk kişi ile Cuma namazı kılması ve erkek çocuğun idrarı üzerine su dökmekle yetinirken kız çocuğunun idrarını yıkatması vb. daha pek çok örnek verilebilir.

Tüm bu örnekleri zikretme amacımız, bu somut meselelerde hükmün ne olduğu veya olması gerektiğinden ziyade, Hız. Peygamber’in gerek bağımsız rivayet edilen sözlerinin ve gerekse özel bir beyana yer vermeksizin yapmış olduğu fiillerinin farklı ihtimallere açık olduğunu, dolayısıyla amelî konularda bunlara uymak caiz olsa bile bu türden delillerin en azından bağlayıcılık değeri taşımadığını ve alanın, yeni görüş ve düzenlemelere açık olduğunu ortaya koymaktır. Bundan dolayı amelî alanda eslem tarik, “Mutlak emir vücup içindir”, Hız. Peygamber’in fiilleri vücube gerektirir”, “Kelamda aslolan hakikî anlamdır”, “İtibar, sebebin hususiliğine değil, hükmün umumiliğinedir” vb. esneme payı az olan prensip hükümleri koymak yerine, ehl-i tevakkufun tavrını benimseyerek prensip hükmü koymamak ve karineyi dikkate alarak her bir olayı kendine özgü şartlar içinde ayrıca değerlendirmektir. Dolayısıyla ilk bakışta ne tarafa çekileceği belli olmayan sözler ve fiiller, çok yönlü değerlendir-

<sup>81</sup> Bkz. a.y.

meye tabi tutulmadan, bağlamları, tarihî veriler, konuya ait mekâsıd vs. dikkate alınmadan genel kurallarla hükme varılmamalıdır.

### Sonuç

Makelede, fıkıh usûlü literatüründe özellikle emir sıygasının mücebi, âmm lafızların kapsamı, Hz. Peygamber'in fiillerinin niteliği vb. pek çok meselede karşılaşılan tevakkuf görüşünün ne anlama geldiği, belli bir meseledeki tevakkuftan farkının ne olduğu ve kimler tarafından, hangi gerekçelerle benimsendiği üzerinde durulmuştur.

Özetle ifade edersek belli bir meseledeki tevakkuf, “müctehid katında delillerin birbiriyle tearuz etmesinden kaynaklanan bir sonuç”tur. Fıkıh usulündeki tevakkuf ise nassların yorumunda karineyi öne çıkaran ve her bir nassın kendine özgü şartlar içinde müstakil olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunan bir tavidir. Bununla birlikte söz konusu tavır, ya herhangi bir meselede tevakkuf etmekle özdeşleştirilmek suretiyle meseleleri çözümsüz bırakmak şeklinde ya da ilkesizlik ve nassları itibarsızlaştırma çabası olarak algılanmaktadır ki her iki algı da yanlıştır.

171

OMÜİFD

Fıkıh usûlündeki tevakkuf edilen konular, incelendiğinde müelliflerin **vâkıfıyye** ve **ashâbu'l-vakf** terimleriyle öncelikle Mürcie fırkasını kastettikleri ve zamanla bu terimin kapsamının, Eş'arî, Bakillânî ve Gazzâlî gibi Eş'arî Kelam ekolünü içine alacak şekilde genişlediği görülmektedir. Bununla birlikte sözü edilen bu şahıslar, Fıkıh Usulünün bütün meselelerinde tevakkuf etmiş değillerdir ve bu adı taşıyan belli bir fırka da yoktur. Ancak böyle bir fırka olmaması, fıkıh usulünün farklı konularına yansımaları olan bu tavra dikkat çekilmesine engel teşkil etmez.

Tevakkuf görüşünü benimseyenlerin –Hanefi mezhebine mensup olan istisna bir iki ismi saymazsak- ekseriyetle Kelâm âlimleri olduğu görülmektedir. Dolayısıyla konunun amelden ziyade itikat; yani epistemolojik tarafının ağır bastığı söylenebilir. Bununla birlikte meselenin fıkıha bakan bir yönünün bulunduğu da inkâr edilemez.

Tevakkuf terimi, fıkıh usulü literatüründe sık kullanımına rağmen terimleşme sürecini henüz tamamlamamış olan bâkir terimlendendir.

Bundan dolayı *et-Tarifât* ve *Keşşâfu istilâhati'l-fünûn* gibi terminolojiye dair literatürde hakkında bir bilgi ve tanıma rastlanmadığı gibi, DİA'da da kastettiğimiz anlamda “tevakkuf” veya “ehlu'l-vakf” adında bir madde başlığına rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu makale -en azından Türkiye'de- konuya dikkat çeken ilk makale olma özelliği taşımaktadır. Takdir edilir ki böyle bir tavır hakkında söylenebilecekleri tek bir makalede tüketmek kabil-i imkân değildir. Bundan dolayı fıkıh usûlü ilminin “emir siygası vücbu gerektirir”, “sebebin hususiliğine değil, hükmün umumiliğine itibar edilir” türünden katı kurallarını esnetme imkânına sahip olan bu konu, “çerçevesi, savunmaları ve gerekçeleri” bakımından doktora seviyesinde çalışmalar yapılmasına aday olup araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

#### Kaynakça

172  
OMÜİFD

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (tahk. Şuayb Arnaut), Müessesetu'r-Risâle, 1999.
- Amidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Daru's-Samî'î, Riyad, 2003.
- Aşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'âlû'r-rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*, Müessesetu'r-risale, Beyrut, 1996.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, (tahk. M. Dîb Boğa), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987.
- Buhari, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrar*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.
- Cassâs, Ahmed b. Ali, Ebubekir er-Razî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (tahk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Vizâratu'l-evkâf ve ş-şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1985.
- Cüveynî, İmâmu'l-harameyn Ebu'l-meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fi Usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1998.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Daru'l-kitabi'l-arabî, Beyrut, ty.
- Ensârî, Zekerîya, *el-Hudûdu'l-enîka*, (tahk. Mazin el-Mübarek), Daru'l-fikri'l-muasır, Beyrut, h. 1411.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 2009.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *Raddü'l-muhtâr Haşiyetü't-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1995.
- İbn Dakîkî'l-İyd, Takiyuddîn Ebu'l-feth, *İhkâmu'l-ahkâm Şerhu Umdeti'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ty.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-marife, Beyrut, 1379.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasî, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2003.

- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ty.
- İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Bahru'r-raik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-marife, Beyrut, ty.
- Îcî, Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmet, *el-Mevâkif*, (tahk. Abdurrahmân Umeyra), Dâru'l-cîl, Beyrut, 1997.
- Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs, *el-'İkdu'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, yy, 1999.
- Kâsânî, Alauddin, *Bedâiu's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1982.
- Kutlu, Sönmez, "Mürchie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2006, c. XXXII, ss. 41-45.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî, *el-Muvatta-Rivâyetu Muhammed İbni'l-Hasan*, (et-Ta'lîku'l-mümecced ile birlikte), Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1991.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li'ta'lîli'l-muhtâr*, (tahk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005.
- Nevevî, Yahya b. Şeref, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, (tahk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dımeşk, 1408.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011.
- Râzî, Fahrüddin, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, (tahk. Ebu'l-vefâ el-Efğânî), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Kâhire, 1324.
- Sübki, Ali b. Abdülkâfi, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, h. 1404.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnâtî; *el-Muvâfakât fi Usûli'l-fikh*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl*, (tahk. Ahmed Azv İnaye), Dâru'l-kitabi'l-Arabî, Dımeşk, 1999.
- Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-imami's-Şafii*, Daru'l-fikr, Beyrut, ty.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Câfer, *Câmi'u'l-beyân fi tevîli'l-Kur'an*, (tahk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetu'r-risale, Beyrut, 2000.
- Tahtavî, Ahmed, *Hâşiye 'alâ Merâqî'l-felâh*, el-Matbaatu'l-emîriyye, Bulak, 1318.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, (tahk. Muhammed Muhammed Tâmir), *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000.



# “HZ. İSA’NIN MEHDİ VE DECCALLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ ÜZERİNE”

EMRULLAH FATİŞ\*

On Holy Jesus's to the relationship of the Mahdi and the Dajjal

**Abstract:** According to the Qur'an, the holy Jesus is dead, dead people can't raise from the dead before the apocalypse. When the Judgment come near, It is an image to wait for Mahdi and the Antichrist from the sky. At the same time when the Judgment come near it is also an image to killed Antichrist by Jesus. The word of Teveffi is same for everyone and it means to die is same for everyone. It is false for Jesus who was taken to heaven before dying. Enemy nations have generated enemy Antichrist and Mahdi. For this reason, the concept of Mahdi and Antichrist have turned into a chaos. In this article, We tried to prove that there is no relation between Mahdi and the antichrist with Jesus.

**Key Words:** The Mahdi, Mesih, the Antichrist, returning Jesus



\* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [temelislam@gmail.com]

**Öz:** Kur'an'a göre Hz. İsa ölmüştür, ölen kişi de kıyametten önce dirilemez. Kıyamet yaklaştığında, gökten İsa beklemek, Mehdi beklemek bir boş inanç olduğu gibi, Hz. İsa'nın kıyamet yaklaştığında Deccali öldüreceği de asılsız ve boş inançtır. Herkes için normal ölüm anlamına gelen teveffi kelimesinden Hz. İsa için taraflı bir şekilde ölmekten önce göğe çıktı anlamı çıkarmak yanlıştır. Birbirine düşman devletler birbirine düşman Mehdi üretmişler, deccal üretmişlerdir. Bu yüzden mehdi ve deccal motifleri çelişkiler yumağına dönüşmüştür. Bu makalemizde, Mehdi ve Deccalin Hz. İsa ile ilgisinin olmadığını kanıtlamaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Mehdi, Mesih, Deccal, Nüzülü İsa



## 1-Giriş

İslâm saf haliyle vahiy ve onu açıklayan Hz. Peygamber'in sağlam ve sahih yaşantısını yansıtan sözlerinden ibarettir. İslâm kültürü ise Kur'an'ın yanı sıra diğer tarihsel ve geleneksel unsurların birleşmesiyle oluşan beşeri bir örüntüdür.

176  
OMÜİFD

Hz. İsa hakkındaki İslâm kültürü ile, diğer Ehl-i Kitap'tan kaynaklanan kültürler arasında, belirgin farklar olduğu bilinen bir gerçektir. Hz. İsa hakkındaki bilgiler diğer yabancı kültürlerle ve uydurma hadislerle birleşerek yeniden yapılanmıştır. Kur'an'ın Hz. İsa hakkında vermek istediği yalın ve net mesaj, yabancı kültürler arasında erimiş ve hemen hemen belirsiz hale gelmiştir. Hz. İsa'nın diğer peygamberler gibi bir beşer olması ve ölmüş olmasına rağmen onunla ilgili abartılı şekilde anlatılan Mehdi ve Deccal rivayetlerin incelenmesine ihtiyaç vardır.

Bu çalışmamızın amacı, Müslümanların belleklerinin bâtil inanç ve hurafelerle doldurularak duygu ve inançlarının sömürülmesine son vermek, Kur'an'ın mesajındaki gerçekleri kavrayarak, Allah'ın açık ve seçik olarak beyan ettiklerinin hurafelerle şekillendirilmesine engel olmağa çalışmaktır.

Mâturîdî kelamcısı Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin, "Yalana ihtimali olan söz ilim olamaz. İlim yalan olması düşünülemeyen mütevatir haberler-

dir”,<sup>1</sup> sözlerinden hareketle ve “Oysa onların bu hususta bir bilgileri yoktur, sadece zanna uyarlar. Zan ise şüphesiz gerçeği ifade etmez.”<sup>2</sup> Ayetinden hareketle biz de ilim seviyesinde olmayan zannî haberler üzerine din bina edilemez kanaatindeyiz. Bu nedenle İslâm’ın gerçek dışı rivayetlerden ve sapmalardan temizlenmesi ve Allah’ın hoşnut ve razı olduğu İslâm dininin zanlarla, çelişkilerle dolu kültürel oluşum ve hurafelerin etkisinden bir an evvel kurtarılması yolunda, bilimsel adımların atılması gereğini duymaktayız. Bu sebeplerle böyle bilimsel bir çalışma ve araştırma yaparak değerlendirmelerde bulunmayı ciddî olarak gaye edindik.

## 2- Mehdi ile Deccal’in Hz. İsa İle İlişkilendirilmesi Sorunu

Kur’an’a göre Hz. İsa ölmüştür ve kıyametten önce dirilmesine berzah ayeti<sup>3</sup> engeldir. Bu durumda Mehdi ile Deccal Hz. İsa ile nasıl ilişkilendirilebilir?

Kur’an tefsir ve tercümelemelerine girmiş olan bazı aşırı yozlaşmış yorumların temelinde siyasal arka plana sahip uydurma hadislerin büyük rolü vardır. Bu hadislerin etkisiyle Kur’an’ın orjinal kelimelerine yanlış anlamlar yüklenmiştir. Bunlardan biri de “teveffi” kelimesidir. Hz. İsa’nın normal ölümle öldüğünü anlatan “teveffi” kelimesinin ve ruhu kabul edenlere göre onun ruhunun cennetteki yüksek derecelere ulaştığını anlatan ref kelimesinin Kur’an’daki kullanım biçimlerini inceleyelim: Hz. İsa’nın ölümü ve diğer insanların ölümü Kur’an’da “teveffi” kelime-

<sup>1</sup> Ebul-Muîn en-Nesefî, *Tabîratu’l-Edille*, Hüseyin Atay Neşri, I/26.

<sup>2</sup> Necm, 53/28; ayrıca bkz. Yûnus,10/36.

<sup>3</sup> Mü’minun, 23/99-100:

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ۙ ۙ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ

Nihayet onlardan birine ölüm gelince: “Rabbim! Beni geri gönder, belki, yapmadan bıraktığımı tamamlar, iyi işlerim der. Hayır; bu söylediği sadece kendi sözüdür. Tekrar diriltilecekleri güne kadar arkalarında geriye dönmekten onları alıkoyan bir engel (berzah) vardır”; ayrıca bkz. İbrahim, 14/44-45; Secde, 32/12; Enam, 6/27; Yasin, 36/31; Enbiya, 21/95; Nuh, 71/17-18; Zümer, 39/68; Hacc, 22/5-7; Mü’minun, 23/12-16; Şuara, 26/102.

siyle anlatılmakta olup Kur'an'da 24 yerde geçmektedir.<sup>4</sup> Yine Hz. Peygamber ve arkadaşlarının ölümü, onların çocuklarının ölümü “teveffî” kelimesiyle anlatılmıştır. Hatta Hz. Peygamber duasında beni Müslüman olarak öldür derken de “teveffî” kelimesini kullanmıştır.<sup>5</sup> Hz. İsa'nın ölümünden söz edilirken Kur'an'da “teveffî” kelimesi kullanıldığı gibi, Hz. Muhammed'in ölümünden ve ruhunun alınacağından söz edilirken de “teveffî” kelimesi kullanılmıştır.<sup>6</sup> Bazı tefsircilerin Hz. İsa'nın ölümünü anlatan “teveffî” kelimesine canlı olarak göğe yükselme anlamı vermeleri,<sup>7</sup> Kur'an'ı tahrif ederek Yabancı kültürleri özellikle Hıristiyan teolojisini Kur'an'a sokmayı amaçlamanın veya siyasal çıkar sağlamanın ötesinde bir anlam ifade etmez.

Hz. İsa'nın ölümünden sonra onun ruhunun Allah katında yüksek derecelere ulaşacağı hususu, Kur'an'da “ref” kelimesiyle anlatılmaktadır. Bu kelime Kur'an'da 29 yerde kullanılmakta ve çoğunda derece yükselmesi anlamını taşımaktadır.<sup>8</sup> O nedenle Hz. İsa'nın refini de manen ve ruhen yükselme anlamı dışında yorumlamamız Kur'an'ın bütünlüğüne ters düşer.

<sup>4</sup> Bakara, 2/234, 240; Âl-i İmrân, 3/55, 193; Nisâ, 4/15, 97; Mâide, 5/117; En'âm, 6/61; A'raf, 7/37,126; Enfâl, 8/50; Yunus, 10/46, 104; Yusuf, 12/101; Ra'd, 13/40; Nahl, 16/28,32, 70; Hac, 22/5; Secde, 32/11; Zümer, 39/42; Mü'min, 40/67, 77; Muhammed, 47/27.

<sup>5</sup> Buhârî, c.III, s.102, Kitabu'l-Mezâlim, Bab:19; Buhari, c.III, s.231, Cihad, Bab:89; Tirmîzî, c.III, s.519, Büyü, Bab:7, hn.1214; Nesâî, c.VII, s.303, Büyü, Bab:83; İbn Mâce, c.II, s.815, Rühûn, Bab:1, hn.2438-2439; Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, c.IV, s.s317-318; Buhârî, c.7, s.10, Kitabu'l-Merdâ, Bab:19; Buhârî, c.VII, s.155, Kitabu't-Da'avat, Bab:30; Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, c.12, s.70; Tirmîzî, c.III, s.302, Kitabu'l-Cenâiz, Bab:3, hn.:971; Ebû Dâvud, c.III, s.188, Kitabu'l-Cenâiz, hn.:3108; Nesâî, c.IV, s.2, Kitabu'l-Cenâiz, Bab:1;Tirmîzî, c.III, s.344, Kitabu'l-Cenâiz, Bab:38, hn.1024; İbn Sa'd, *Tabâkâtü'l-Kübra*, c.III, ss.38-39.

<sup>6</sup> Mü'min, 40/77; Yunus, 10/46; Ra'd, 13/40. Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, c.I, s.344, Beyrut 1983; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân*, c.II, s.109.

<sup>7</sup> Konyalı Mehmet Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân*, c.II, ss.613-614.

<sup>8</sup> Bakara, 2/253; Âl-i İmrân, 3/55; Nisâ,4/158; En'âm, 6/83, 165; A'raf, 7/176; Yûsuf, 12/76,100; Meryem,19/57; Nûr, 24/36; Fâtır,35/10; Gâfir, 40/15; Zuhruf, 43/32; Vâkıa, 56/3; Mücâdele, 58/11; Abese, 80/14; İnşirâh, 94/4.



Hız. İsa, Yahudiler arasındaki yaygın hurafeleri düzelterek, onlara tevhid inancını anlatmaya çalışmıştır.<sup>9</sup> Fakat inkârcı Yahudiler, Hız. İsa'nın öğretilerine inanmamışlar, onu öldürmeyi plânlamışlar, hatta o devrin Romalı yöneticisini ikna ederek, Hız. İsa'nın öldürülmesi için emir çıkarttırmışlardır.<sup>10</sup> Hız. İsa'nın öldürülme korkusuyla ömrünün geriye kalan kısmını kaçıp Yahudilerin gözlerinden gizlenerek geçirmesi, seyhata çıkarak geçirmesi de mümkündür. İbn Kuteybe'nin (v.276/889) de kaydettiği gibi Hız. İsa'nın yer yüzünde dolaşan seyyah olduğuna ilişkin meşhur rivayetler vardır.<sup>11</sup>

Bu konuda Hız. İsa'nın bağluları ona çok yardım etmişler ve bu yardımlarından dolayı Kur'an onları örnek insan olarak övmektedir.<sup>12</sup> Bu husus Kur'an'da şöyle anlatılır:

“Ey inananlar! Allah'ın dininin yardımcıları olun. Nitekim, Meryem oğlu İsa, Havarîlere: “Allah'a giden yolda yardımcıları kimlerdir?” deyince, Havarîler: “Allah'ın dininin yardımcıları biziz” demişlerdi. İsrailoğullarının birtakımı böylece inanmış, birtakımı da inkâr etmişti; ama Biz, inananları düşmanlarına karşı destekledik de üstün geldiler.”<sup>13</sup>

Hız. İsa'yı ele geçiremeyen Romalı askerler, amirlerinin verdiği emri yerine getirememenin verdiği korkuyla veya yanlışlıkla olmalı<sup>14</sup> ki, başka bir kişiyi Hız. İsa diye çarmıha germişlerdir. Hız. İsa'nın kamu işleri ile ilgili görevinin çoğu Galile'de geçtiği için Kudüs halkının çoğu onu tanımıyorlardı.<sup>15</sup> Hız. İsa yerine yanlışlıkla başkasının öldürülmesinin onun iyi tanınmamış olmasından kaynaklandığı da düşünülebilir. Bu olaydan

<sup>9</sup> Mâide, 5/72-73, 117; Âl-i İmrân, 3/51; Tevbe, 9/31; Zuhuf, 43/64.

<sup>10</sup> Matta, 26:4; Abdurrahman Meydânî, Tarih Boyunca Yahudi Oyunları, çev. E. Güneç, s.40-41.

<sup>11</sup> İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtefi'l-Hadis, s.280; Ayrıca bkz. Sa'lebî, el-Arâis, s.229.

<sup>12</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, VII/4949; Muhammed İzzet Derveze, *Tefsîru'l-Hadis*, X/176; ayrıca bkz.F. er-Râzî, *Tefsîr-i Kebir Maefâtihu'l-Gayb*, trc. Suat Yıldırım v.dğr., XXI/470.

<sup>13</sup> 61.Saf/14; havarîleri öven ayetler için ayrıca bkz.3.Âl-i İmrân/52-53; 5.Mâide/111.

<sup>14</sup> Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, II/709; Hız.İsa yerine yanlışlıkla bir başkasının öldürüldüğü için ayrıca bkz. Muhammed Atâurrahîm, *jesus Prophet of Islam*, s.36

<sup>15</sup> İncil-i Şerif ile Tefsiri, c.1, s.216; Matta, 21:10; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, II/709; Muhammed Atâurrahîm, *jesus Prophet of Islam*, s.36.

sonra Yahudiler arasında Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü yönünde şüpheli haberler yayılmıştır.

Kur'an Hz. İsa'nın öldürülmediğini ve çarmıha gerilmediğini, fakat Hz. İsa'nın öldürüldüğü ve çarmıha gerildiği yönündeki haberlerin dedi-kodu olduğunu haber vermiştir.<sup>16</sup> Hz. İsa hakkındaki öldürme plânlarını öğrenerek Yahudilerden kaçtığı sıralarda, Yüce Allah, Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürme girişiminde başarılı olamayacaklarını, onun eceli gelince, normal ölümle öleceğini ve ruhunu da yüksek derecelere ulaştıracağını haber vermiştir.<sup>17</sup>

Kur'an, Yahudilerin "biz İsa'yı öldürdük ve astık" iddialarını yalan-lıyor, Hz. Muhammed gibi Hz. İsa'nın da ölüm tehlikesini atlattığını,<sup>18</sup> Hz. İsa'nın eceli gelince normal ölümle öldüğünü ve ruhunun yüksek derecelere ulaştığını iki ayrı ayette ayrıca belirtmektedir.<sup>19</sup> Kur'an, Hz. Muhammed'den önce yaşayan tüm peygamberlerin öldüğünü, tüm in-sanların ölümlü olduğunu hiç kimseye ölümsüzlük verilmediğini kay-detmektedir.<sup>20</sup> Hz. İsa, Hz. Muhammed'den önce yaşayan bir insan ve bir peygamber olduğuna göre Hz. İsa ölmüştür.

Çağdaş yazarlarımızdan ve tefsircilerimizden birçoğu da Hz. İsa'nın normal ölümle öldüğünü ve ruhunun Allah'a yükseldiğini kaydetmekte-dirler.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Varak 131a-131b.

<sup>17</sup> Âl-i İmrân, 3/55.

<sup>18</sup> Enfâl, 8/30; Âl-i İmrân, 3/54.

<sup>19</sup> Nisâ, 4/158; Mâide, 5/117.

<sup>20</sup> Âl-i İmrân, 3/144; Enbiyâ, 21/34.

<sup>21</sup> Onlara Göre Hz İsa Tanrının oğludur. Tanrının oğlu olması da beşeriyetten yani insan olmaktan çıkması anlamına gelir. Neticede bu düşünce Hz İsa tanrıdır tanrılar ölmez inancına kadar gider. Oysa İslam İnancına göre Hz İsa da diğer peygamberler gibi bir insandır. Ve her insanın ölümü tattığı gibi; o da vefat etmiştir. Ebu Mansur Mâtûrîdî'nin de işaret ettiği gibi, Kur'an, Hz. İsa'yı Allah zanneden veya Hz. İsa Allah'ın oğludur öl-meye ihtimali yoktur diyen Hristiyanları yalanlamaktadır Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Raşid Ef. Ktp. No: 47, Varak 67a-67b:

قال الشيخ رحمه الله في قوله اني متوفيك و رافعك الي قوله متوفيك يحتمل وفي الموت بما يقبض روحه كقوله لجميع البشر تكذيبا لمن ظن انه الله او ابنه لا يحتمل ان يموت ;

Hz. Peygamber’in ölümünden sonra, Hristiyan kültüründen İslâm'a geçen motiflerden biri de, Hz. İsa'nın ölmediği, göğe çıkarıldığı, kıyametten önce tekrar dünyaya gelip Şam'daki Ak Minare'den ineceği ve Hz. Muhammed'in ümmetinin imamına müezzinlik yapacağı şeklindeki temelsiz sözlerdir. Hristiyan mitolojisi bu şekilde İslâmlaştırılarak, Müslümanların inançları arasına sokulmuştur. Bazı Müslümanlar da Hz. İsa'nın müezzin konumuna düşmesinden hareketle, Hz. Muhammed'in yüceltilmesini zannederek bu anlatıyı benimsemişlerdir.<sup>22</sup>

Kelâm ve tefsir bilgini Ebû Mansûr Mâtûrîdî de Hz. İsa'nın öldüğü yönünde görüş bildirmiştir:

و يجوز أن يكون بعد وفات عيسى عليه السلام حين اختلفوا في مائة فممنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله فكفرت به هذه الطائفة و أمنت به طئفة أخرى فأيدنا الذين آمنوا علي عدوهم حين وقع لهم قتال فنصروا عليهم و ظفروا.

181

OMÜİFD

Hz. İsa'ya iman ve inkârın gerçekleşme tarihinin Hz. İsa öldükten sonra, onun “mahiyeti “ hakkında tartışmaların çıktığı sıralarda gerçekleşmesi de mümkündür. çünkü Hz. İsa'nın “mahiyeti” hakkında tartışma çıkaranlardan bir kısmı, ona Allah diyorlardı, bir kısmı da Allah'ın oğlu olduğunu savunuyorlardı. İşte bu grup Hz. İsa hakkında küfre düşmüştür. Diğer bir grup ise Hz. İsa'nın öğretilerine iman ettiler, biz de bu iman edenlerle, düşmanları arasında çıkan çatışmada iman edenleri destekledik de iman edenler düşmanlarına karşı zafer kazandılar.<sup>23</sup>

Dikkat edilirse Hristiyan mitolojisiyle boş ve yozlaşmış inançların etkisinde kalmayan müfessirlerin ve yazarların Hz. İsa'nın öldüğünü

Mahmûd b.eş-Şerîf, *el-Edyân fi'l-Kurân*, s.209; el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, III/165, VII/64; XVII/30; Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ân ve'l-Mübeşşirîn*, s.407; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, VIII/108; XI/216; Muhammed Tahir b.Âşûr, *Tefsîru Tahrîr ve't-Tenwîr*, III/258; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, I/448-449; Kuşeyrî, *Lataifü'l-İşâret*, Varak: 52a, İstanbul Millet Ktp., Feyzullah Efendi Koleksiyonu, No:224 (Yazma): ورافعك عن نعوت البشرية و مطهرك مر ادانتك بالكلية أيضا bkz.Muhammed İzzet Tahtâvî, *en-Nasrâniyyetü ve'l-İslâm*, s.218

<sup>22</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, s.53-54.

<sup>23</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 592a, Raşid Ef. Ktp. No:47.

savunduğunu görüyoruz.

Brahmanizm, Budizm, Hinduizm gibi dinlerde ölüp dirildikten sonra canlı olarak bedeniyle birlikte göğe yükselme mitolojileri vardır.<sup>24</sup> Bir kişinin ölüp dirildikten sonra diri olarak bedeniyle birlikte göğe yükseldiğini, sonra kurtarıcı olarak tekrar dünyaya geleceğini iddia edenler mitolojik bir inanç taşıdıkları gibi, bir kişinin diri diri göğe yükseldiğini, sonra kurtarıcı olarak tekrar dünyaya geleceğini iddia edenler de yine aynı türden bir inanç taşımaktadırlar.Hz. İsa ile ilgili anlatılar da yukarıdaki mitoslarla benzerlik taşımakta ve sağlam bir temele dayanmamaktadır. Kur'an'ın verilerine göre Hz. İsa'nın öldüğü kesindir. Berzah ayetine göre ölenlerin ikinci kez dirilmesi de kıyametten önce olamayacaktır<sup>25</sup> öyleyse o, göğe çıkamamıştır. Ayrıca Hz. İsa'nın öldükten sonra dirildiği yönünde hiçbir İslâm eserinde kayıt yoktur. Sadece Hristiyanların bugünkü İncillerinde vardır. Kur'an'ın verileri Hz. İsa'nın göğe çıkmasına engel olduğuna göre, kıyametten önce Hz. İsa gökten inecek, Mehdi ile işbirliği kurup Deccal'i öldürecek<sup>26</sup> şeklindeki hadislerin uydurma olduğu yönünde kanaate varabiliriz.

İslâm hadis edebiyatında yer alan Mehdi ve Mesih Deccal inancının temelinde siyasal yalanların rolü vardır. Bununla ilgili birkaç örnek vereyim: Güya Hz. Peygamber Emevilerin yanına gelmiş, Mehдинin Emeviler arasından çıkacağını söylemiş, Emevilerin Mehdisinden övgüyle söz etmiştir.<sup>27</sup> Güya Hz. Peygamber Abbasilerin yanına gelmiş, Mehдинin Abbasiler arasından çıkacağını söylemiş, **Abbasilerin bayrağı gibi Mehdi'nin bayrağının da siyah olacağını söylemiş** Abbasilerin yanında Abbasi-

<sup>24</sup> Muhammed Vasfi, *el-Mesihu ve't-Teslis*, s.155-163; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir*, III/225-234; Muhammed İzzet Tahtâvî, *en-Nasrâniyyetü ve'l-İslâm*, s.56-57, 104, 106; Abdülkerim el-Hatip, *el-Mesih fi'l-Kur'ân*, s.195; Mahmûd b.eş-Şerîf, *el-Edyân fi'l-Kurân*, s.218.

<sup>25</sup> Mü'minun, 23/99-100

<sup>26</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *el-Kavlü'l-Muhtasar*, s.18; Kurtubî, *et-Tezkire*, s.701-702.

<sup>27</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", *AÜİFD*, C.25, s.213-214; a.mlf., *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s.286-287; Philip K.Hitti, *Tarihu'l-Arap*, s.352; Abdü'l-Mecid en-Neccar, *el-Mehdî b.Tumert*, s.240-241; Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti*, s.72; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitabu'l-Agânî*, XVII/258-259; Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetü fi'l-İslâm*, s.177; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III/238-239.

<sup>27</sup> İbrahim Sarıçam, *Emevî Hâşimî İlişkileri*, s.394.

lerin Mehdisini övmüş, Emevilerin Mehdisinin adam öldüreceğinden ve zina edeceğinden bahsetmiştir.<sup>28</sup> Yine Hz. Muhammed Emevilerin yanına gitmiş Abbasilerin siyah kıyafeti yerine cehennemde ateşten elbise giyeceklerini söylemiştir.<sup>29</sup> Dikkat edilirse uydurma hadislerde Emeviler ve Abbasiler siyasal yalan uydurma eylemine girişirken Hz. Muhammed'i çelişik sözler söyleyen kişi konumuna düşürmekten kaçınmamışlardır. Zamanla çeşitli hadis kaynaklarına geçen bu uydurma hadisler, Müslümanlar arasında Mehdi mitosunun yayılmasına yardım etmiştir. Mehdi ile ilgili anlatılarda bir yandan, Hz. İsa'nın gökten inip Mehdiyle işbirliği kurup Deccal'i öldüreceği anlatılırken<sup>30</sup> diğer yandan da Hz. İsa'dan başka Mehdi olmadığı söylenmektedir.<sup>31</sup> Böylece Hz. Muhammed ne dediğini bilmeyen çelişkili sözler sahibi biri konumuna düşürülüyor. Her grup kendilerine göre Mehdi tanımlamış, bu Mehdilerin yaşları farklı, çıkacağı yerler farklı farklıdır. Bir bakıyorsunuz Mehdi Fâtımileştiriliyor,<sup>32</sup> bir bakıyorsunuz Emevileştiriliyor,<sup>33</sup> bir bakıyorsunuz Abbasileştiriliyor.<sup>34</sup> Bütün bu bilgileri Hz. Muhammed'e mal etmenin Yüce Peygamber'in şahsiyetine bir saldırı olacağı kanaati hâsıl olmaktadır.

Hz. İsa'nın Emevilerin başşehri Şam'ın doğusundaki Ak Minare'ye ineceği yönündeki rivayet<sup>35</sup> de uydurmadır. Çünkü Hz. Peygamber'in sağlığında Ak Minare yoktu. Ak Minare'nin bulunduğu yerde Roma mabedi vardı. Bu mabet Hz. Peygamber'in vefatından üç yıl sonra camiye çevrildi, minareler ise Hz. Peygamber'in ölümünden 85 yıl sonra yapıldı.

<sup>28</sup> Kurtubî, *et-Tezkire*, 693-694, 702-703; es-Sülemî, *İkdü'd-Dürrer*, s.111.

<sup>29</sup> Nu'aym b.Hammad *el-Mervezi*, *Kitâbu'l-Fiten*, I/310, 313-314, 366; Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, s.170-173.

<sup>30</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *el-Kavlü'l-Muhtasar*, s.18; Kurtubî, *et-Tezkire*, s.701-702.

<sup>31</sup> İbn Mâce, Sünen, *Kitâbu'l-Fiten* 36, Bab:24, hn.4039, II/1341; Ali el -Kaarî, *Risâle-i Mehdi*, s.18; Kurtubî, *et-Tezkire*, s.701.

<sup>32</sup> Ebû Davud, Sünen, *Kitâbu'l-Mehdi*, hn.:4284;İbn Mâce, Sünen, *Fiten*, Bab:34, hn.: 4086, 2/1368; Süyûtî, *Urfü'l-Verdî*, Varak:12a ; Sefârinî, *Ahoâlü Yeomi'l-Kiyâmeti*, s.17.

<sup>33</sup> Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetü fi'l-İslâm*, s.177; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III/238-239.

<sup>34</sup> Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhanevî, *Ramuz el-Ehadîs*, Trc. Abdülaziz Bekkine, I/236, hn.:20; Süyûtî, *Urfü'l-Verdî*, Varak:12a;İbn Hacer el-Heytemî, *el-Kavlü'l-Muhtasar*, s.16.

<sup>35</sup> Müslim, *Fiten*, Bab: 20, hn.: 110/2937; Ebû Dâvud, *Melâhim*, Bab:14, hn.4321 IV/117.

İslâm'da ilk minare ise Hz. Peygamber'in ölümünden 47 yıl sonra yapılan Kahire'deki Amr b. Âs Camii'nin minaresidir.<sup>36</sup> Hz. Peygamber'in Emevî Mescidi'nden ve Ak Minaresinden söz etmesinin tarihi bilgilere ters düş-tüğüne göre, Hz. İsa'yı Emevî Mescidi'nin Ak Minaresine indirenlerin hangi tarihte bu tür rivayetleri uydurdıkları, bu tür rivayetleri dinleyenlerin zamanında minare mevcut olduğu için minare hakkında soru sor-madıkları daha rahat anlaşılabilir.

İslâm hadis edebiyatına sızmış olan Deccal inancının da Kur'an'la bağlantısı olmadığı gibi, Kur'an'ın getirdiği tevhid inancını itibarsızlaş-tırmaya yönelik tarafları da vardır.

Ahmed b.Hanbel'in (v.241/855) Müsned isimli eserindeki Deccal ha-disine göre, Deccal Allah'lık iddiasında bulunacak,<sup>37</sup> Allah'lığına inan-dırmak için ölüleri diriltme mucizesi gösterecek, bazı kişilerin babasını, kardeşlerini, develerini diriltecek. Bu yolla da bazı kişiler Deccal'e iman edecekler.<sup>38</sup>

Şimdi baştan aşağı şirk kokan bu mitolojik rivayetin eleştirisine geçelim: Yüce Allah bir taraftan kendisine ortak koşmayı ve şirki önlemek için peygamberler gönderecek, diğer taraftan şirkin yaygınlaşmasını sağla-mak için mucizelerle desteklenmiş Deccal'i mi gönderecek? Yüce Allah bu tür saçmalıklar yapar mı? Yüce Allah sevgili peygamberi Hz. Muhammed'e bile vermediği mucizeyi Deccal'e mi verecek? Konuyu biraz daha açacak olursak:

Bir gün müşrikler toplanarak Hz. Muhammed'in yanına gelirler ve derler ki: Ey Muhammed! Aslında biz sana iman edeceğiz, fakat senin peygamber olup olmadığından şüphe ediyoruz, eğer mucize göstererek

36 *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, I/217; Philip K.Hitti, *Tarihu'l-Arap*, s.329-330; Tâlib Yâzîcî, "Emeviyye Camii", *DİA*, XI/108-109; Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri*, III/559; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I/583; ayrıca bkz.Azîmâbâdî, 'Aonü'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd, XI/448;Tâhiru'l-Mevlevî Olgun, *Müslümanlıkta İbâdet Tarihi*, s.63; Semavi Eyice, "Amr b.Âs Camii", *DİA*, III/81-82;Tâlib Yâzîcî, "Emeviyye Camii", *DİA*, XI/10

37 Ahmed b. Hanbel, Müsned, V/ 221-222.

38 Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/367-368, VI/455-456; Müslim, Fiten, Bab: 20, hn.: 110- (2937), IV/2250, a.e., Fiten, Bab: 21, hn.: 112/2938; ; Süyûtî, *Nüzû lü İsâ*, s.76.

bizim şüphemizi giderirsen, sana iman edeceğiz derler. Müşriklerin istediği mucizeler şunlardır: Gözümüzün önünde göğe çık, gökten bir kitap indir veya gökten başımıza taş yağdır, melekleri gözümüzün önüne getir veya yerden su fıskirt veya altından bir evin olsun. Müşriklerin bu ve benzeri istekleri karşısında inen ayete göre, ey Muhammed onlara de ki, ben peygamber olan bir insandan başka birimiyim ki bunları yapayım.<sup>39</sup> “Allah’ın “başlarına gökten taş yağdırmasını, elem verici azap getirmesini”<sup>40</sup> teklif ediyorlardı. Hz.Peygamber inkârcıların istedikleri doğrultudaki mucizeleri gerçekleştirilememiş,<sup>41</sup> mucizenin Allah’ın isteğine bağlı olduğunu, kendi adına mucize göstermek gücünde olmadığına dair vahyi<sup>42</sup> bildirmiştir. *Dikkat edilirse Yüce Allah, Hz. Muhammed’e bile vermediği mucizeyi, uydurma hadise göre kendisine ortak koşan Deccal’e vererek Deccal’i ilahlık konumuna yükseltiyor.*

Hz. Muhammed’den üç asır sonra yazılmış, bazı hadis kitaplarına bakıyoruz onlar da Deccal’in ilahlığına destek veriyorlar ve Allah’la Deccal’i karşılaştırıyorlar ve neticede şu kanaate varıyorlar: Allah’la Deccal arasında tek göz farkı vardır. Yüce Allah’ın iki gözü sağlam, Deccal’in ise bir gözü sağlam<sup>43</sup> diyor. Ahmed b. Hanbel’ininki gibi bu rivayetler de mitolojik unsurları yansıttığı gibi, İslâm inancıyla uyuşmayan tehlikeli bir sapmayı ifade etmektedir. Çünkü bu rivayetler “Gözler Yüce Allah’ı idrak edemez... Yüce Allah’ın benzeri hiçbir şey yoktur.” (En’âm, 6/103; Şûrâ, 42/11.) ayetlerine aykırıdır.

Yine bazı hadis kaynakları incelendiğinde, Deccal ve Hz. İsa, imanın kabul olmayacağı tarihte çıkıyor,<sup>44</sup> buna rağmen Hz. İsa, insanları İslâm dinine davet ediyor. İman kabul olmayacaksa Hz. İsa’nın İslâm’a davet

<sup>39</sup> İsrâ, 17/90-93; Enfâl, 8./32.

<sup>40</sup> 8.Enfâl/32.

<sup>41</sup> 8.Enfâl/33; 10.Yûnus/20; 13.Ra’d/7; ayrıca bkz.Derveze, Kur’an’a Göre Hz.Muhammed’in Hayatı, çev.M. Yolcu, I/381, II/263, 270, 274.

<sup>42</sup> 6.En’âm/7, 109, 111; 3.Âl-i İmrân/184.

<sup>43</sup> Buhârî, Fiten, Bab:26, VIII/103; Buhârî, Kitâbu Bedi’l-Halk, Bab:62, IV/141; Müslim, I/155, İman, Bab:75, hn.274 ; IV/2247, Fiten, Bab:20, hn.100-(169).

<sup>44</sup> Müslim, Kitâbu’l-üman, Bab:72, hn.:249-(158); Müslim, Fiten, Bab: 20, hn.: 110-(2937), IV/2250; Ali el-Kârî, *Risâle-i Mehdi*, s.24.

etmesinin<sup>45</sup> ne anlamı kalır? Başka kaynaklarda da Hz. İsa'nın ikinci gelişinden sonra, kuyunun su ile dolduğu gibi yeryüzünün İslâm'la dolacağından söz ediliyor.<sup>46</sup> Bu tür çelişik ifadeleri Hz. Muhammed'e yüklemek teolojik açıdan büyük sorunlar içermektedir. Müslim'de Deccal Medine'ye giremez denmiş<sup>47</sup> ve Medine'deki İbn Sayyad adındaki bir kişinin Deccal'ından şüphelenilmiştir.<sup>48</sup> En güvenilir hadis kitabı diye tanıtılan kitaplarda böylesi tutarsızlıklara yer verilirse, diğer hadis kitaplarında Deccalin eşiğinin kulağının gölgesinde 70 bin kişi barınacak<sup>49</sup> şeklinde ifadelerin geçmesi normal olur.

### Sonuç

Kur'an'ın verilerinden "Hz. İsa ölmüştür, kıyametten önce dirilmeyecektir." sonucunu çıkartabiliriz.

186 Makalede örnek verdiğimiz kişilerin ölümü teveffi kelimesiyle anlatılıyor, kimse onların eceliyle öldüğüne karşı çıkmıyor. Sıra Hz. İsa'ya gelince onun ölümü de Kur'anda "teveffi" kelimesiyle anlatılıyor, fakat her nedense bu kelimeye ölmedi, bedeniyle göğe yükseldi, anlamı veriliyor. Kur'an'ın diğer ayetleri H z. İsa'nın öldüğüne şahitlik ederken bu kelimenin anlamını tek kişi lehine değiştirmenin arka planında iyi niyetin ve sağlam bir zihniyetin yattığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Aksine, Hz. İsa ile ilgili teveffi kelimesi, Hz. İsa'yı tanrı ya da tanrının oğlu zannedip, onun ölümüne ihtimal vermeyenlere reaksiyon olarak onun eceliyle öleceğine vurgu yapan bir kelimedir.

Kur'an'a göre Hz. İsa'nın yeri bellidir. O, normal ölümle ölmüş ve ruhu da Allah'a yüklenmiştir. Yine Hz. İsa'nın mitolojik anlamda kutsal donanımlı Mehdi ve Deccalle de ilgisi yoktur.

<sup>45</sup> Kurtubî, *et-Tezkire*, 762.

<sup>46</sup> Abdurrezzak es-San'anî, *el-Musannef*, XI/401, hn.20844.

<sup>47</sup> Buhârî, Fiten, Bâbu la Yedhulü'd-Deccâlü el-Medînete, IX/60-61; Müslim, Fiten, Bab: 21, hn.:112 2938; Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, VI/240.

<sup>48</sup> Müslim, Fiten, Bab: 19, hn.: 85-(2924) ve hn.: 95-(2930), IV/2244.

<sup>49</sup> *Âhir Zaman, Deccal ve Ye'cûc Me'cûc Hakkında Bir Risâle*, vr. 205a.



Hadis kültürüne gelince, uydurma hadisler Kur’an’ın verilerinin önüne geçirilmiş ve Kur’an’ın bu tür hadislerle uyarlanması için zorlama yorumlar yapılmıştır. Fakat bu tür hadisler hem kendi içinde tutarlı olmadığı gibi, hem Kur’an’la hem de tarihi verilerle uyum sağlayamamıştır.

Kur’an’ın Hz. İsa’nın doğduğunu, peygamberlik yaptığını ve çarmıha gerilme yoluyla değil de eceliyle öldüğünü yazmasına rağmen, onun Mehdi ve Deccal gibi kutsallık süsü verilen hayal ürünü varlıklarla ilişkilendirilmesi, Kur’an dışı kültürlerin Kur’an’ın önüne geçirilmesiyle oluşmuştur. Mehdi ve Deccal kültürü Kur’an öncesinde vardı. Bu kültürler, daha çok insanlar üzerinde siyasal arka planlı etkiler oluşturabilmek için yayılmış yalanlardır.

Siyasal baskıyı devam ettirmek isteyenlerin bu tür yalanlara gereksinimleri düşünülebilir. Fakat bu tür yalanların baştan aşağı dürüstlüğü öğütleyen Kur’an’la uzlaştırılmasının pek de doğru olmayacağı kanaatine varılmıştır.

Tüm bu anlattıklarımızdan hareketle şunu söyleyebiliriz: Hz. İsa diğer peygamberler gibi bir beşerdir, yaşamış ve ölmüştür. Mehdi ve Deccal rivayetleri sağlam dayanaktan yoksundur. Mehdi ve Deccalin Hz. İsa ile ilişkilendirilmesi ise Kur’an’ın verilerine ters düşmektedir.

### Kaynakça

Abdurrezzak es-San’anî (v.211/827), Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmam es-San’anî, *el-Musannef* (Tahkik ve tahrîc: Habîburrahman el-A’zamî), XI, Beyrut 1972.

Âhir Zamanda Mehdi, Deccal, Ye’cûc-Me’cûc Zuhuru Hakkında Risale, s.89b, Süleymaniye Ktp., Zühdi Bey Bölümü, No:96/2, Konu:297.4=94.35 (Yazma).

Ahmed Emin(v.1374/1954), *Duha'l-İslâm*, III, 10.baskı, Mısır 1936.

Ahmet b.Hanbel, *el-Müsne'd*, I-IV, Çağrı Yayınları,İstanbul 1982.

Ahmet b.Hanbel, *el-Müsne'd*, I-IV, Çağrı Yayınları,İstanbul 1982.

Ali el-Kârî, *Risâle-i Mehdi*, Yrsz. ts.

Arslan, Ali, *Büyük Kur'ân Tefsiri (Hülâsatü't-Tefâsir)*, III,İstanbul ts.

- Atâurrahîm, Muhammed, *jesus Prophet of Islam*, England 1977.
- Ateş, Prof.Dr.Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, I-II, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1995.
- Ateş, Prof.Dr.Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, I-II, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1995.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak (v.1911), *'Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), I-XIV, 2.baskı, Medine 1969.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b.İsmâil (v.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Mısır 1296.
- Cihan, Prof.Dr.Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, 2.baskı, Samsun 1997.
- Derveze, Muhammedİzzet (v.1984), *et-Tefsîru'l-Hadis*, I-XII, Dımaşk 1961-1963.
- Derveze, Muhammedİzzet, *el-Kur'ân ve'l-Mübeşşirûn*, 3.baskı, Beyrut 1979.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî(v.275/888), *es-Sünen*, I-IV, Beyrut ts.
- Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (v.356/967), *Kitabu'l-Agânî*, Tahkik: Abdü's-Settar Ahmed Ferrac, XVII, Beyrut 1959. Elmalılı M.Hamdi Yazır(v.1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, İstanbul 1979.
- 188 Ethem Ruhi Fiğlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", *AÜİFD*, c.25, s.213-214.
- OMÜİFD Eyice, Prof.Dr.Semavi, "Amr b.Âs Camii", *DİA*, III/81-82, İstanbul 1991.
- Fahrudîn er-Râzî (v.606/1209), *Tefsîr-i Kebir*, trc. Prof.Dr.Suat Yıldırım, Prof. Dr.Lütfullah Cebeci, Doç.Dr.Sadık Kılıç, Öğretim Görevlisi: C.Sadık Doğru, I-XXIII, 1.baskı, Ankara 1989.
- Fiğlalı, Prof. Dr.Ethem Rûhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 3.baskı, Selçuk Yayınları, Ankara 1986. Gümüştanevî, Ahmed Ziyâüddîn (v.1311/1893), *Ramuz el-Ehadîs*, trc. Abdülaziz Bekkine, I-II, İstanbul 1982.
- Hatip, Abdülkerim, *el-Mesîh fi'l-Kur'ân ve't-Teorât ve'l-İncil*, 2.baskı, Beyrut 1976.
- Hitti, Prof.Dr. Philip K.(v.1978), *Tarihu'l-Arap*, 9.baskı, Beyrut 1994.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir(v.1393/1973), *Tefsîru Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Tunus 1984.
- İbn Hacer, Ahmed Şihâbuddîn b.Hacer el-Heytemî(v.974/1567), *el-Kavlü'l-Muhtasar fi Alâmâtî'l-Mehdî'l-Muntazar*(Tahkik:Mustafa Âşûr), Riyad ts.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1981
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b.Yezîd el-Kazvinî(v.275/888), *Sünen*, I-II, Fuad Abdalbâki neşri, Mısır 1952-53
- İbn Sa'd (v.231/845), *et-Tabâkâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut 1960.
- İncil-i Şerif ile Tefsiri, I, Osmanlıca Matbu ts. Raşid Ef. Ktp. No: 19628.
- Konyalı Mehmet Vehbi (v.1949), *Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 4.baskı, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1967..
- Kurtubî, *et-Tezkire fi Ahvâlî'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, 1.baskı, Beyrut 1985

- Kuşeyrî, *Lataifü'l-İşâret*, Varak: 52a, İstanbul Millet Ktp., Feyzullah Efendi Koleksiyonu, No:224 (Yazma)
- Mahmûd b.eş-Şerîf (Dr.), *el-Edyân fi'l-Kurân*, 5.baskı, Riyad 1984.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne (Te'vîlatu'l-Kur'an)*, yazma, Raşid Ef. Ktp. No: 47.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne (Te'vîlatu'l-Kur'an)*, yazma, Raşid Ef. Ktp. No: 47.
- Merâgî, Ahmed Mustafa(v.1371/1952), *Tefsîru'l-Merâgî*, I-XXX,, 1.baskı, Mısır 1946.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Nu'aym b.Hammad (v.288/901), *Kitâbu'l-Fiten* (Tahkik: Semir b.Emin ez-Züheyri), I-II, 1.baskı, Kahire 1991.
- Meydânî, Prof.Abdurrahman, *Tarih Boyunca Yahûdi Oyunları* (Mekâyid Yahûdiyye Abra't-Târih), çev.Enver Güneç, Şule Yayınları, İstanbul 1993.
- Muhammed Vasfi (Dr.), *el-Mesîhu ve't-Teslîs*, 1.baskı, Mısır 1937.
- Neccar, Dr.Abdül'l-Mecid, *el-Mehdi b.Tumert*, 1.baskı, Mısır 1983.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb(v.279/892), *Sünenü Nesâî*, I-VIII, Mısır 1930.
- Reşid Rızâ, Muhammed(v.1354/1935), *Mecelletü'l-Menar*, I-XXVIII, Mısır 1912-1928.
- Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetü fi'l-İslâm Münzû Akdemü'l-Uşûr hatta'l-Yevm*, 1.baskı, Mısır 1953.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac(v.261/875), *Sahîhu Müslim*, I-VI+I, Beyrut 1955.
- Sarıçam, Doç.Dr.İbrahim, *Emevî Hâşimî İlişkileri*, TDVY, Ankara 1997.
- Sefârîni, Muhammed (v.1188/1774), *Ahvâlü Yeomi'l-Kıyâmeti ve Alâmetiha'l-Kübrâ*, 2.baskı, Beyrut 1986 Tâhiru'l-Mevlevî Olgun, *Müslümanlıkta İbâdet Tarihi*(Nşr. Abdullah Işıklar), 2.baskı, Bilmen Basımevi, İstanbul 1963
- Sülemî, Yusûf b. Yahyâ b. Ali b. Abdilazîz el-Makdisî, (v.685/1286), *İkdü'd-Dürer fi Ahbâri'l-Muntazar*, Tahkik: Dr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 1.baskı, Kâhire 1979.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr(v.911/1505), *Urfü'l-Verdî fi Ahbâri'l-Mehdî*(yazma), Raşid Efendi Ktp. No:975/1..
- Tahtâvî, Muhammed İzzet, *en-Nasrâniyyetü ve'l-İslâm*, 2.baskı, Nşr. Mektebetü'n-Nûr, Mısır 1987.
- Tantâvî Cevherî (v.1940), *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân-i Kerîm*, I-XXVI, 2.baskı, Mısır 1350h..
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b.İsâ b. Sevra(v.279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, İstanbul 1981
- Vloten, Gerlof Van (v.1903), *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akîdeleri Üzerine Araştırmalar* (Recherches Sur La Domination Arabe Le Chiitisme et

Les Croyances Messianiques Sous Le Khalifat des Omayades), çev. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1986.  
Yâzıcđ, Prof.Dr. Tâlib, “Emeviyye Camii”, *DİA*, XI/108, İstanbul 1995.  
Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b.Ahmed Abdillatîf (v.893/1488), *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi* (Mütercim ve şârihi:Kamil Miras), I-XII, 8.baskı, DİBY, Ankara 1986.



# İSLAM MEDENİYETİNİN OLUŞUMUNDA SOSYAL SERMAYE

NEVZAT FIRAT KUNDURACI\*

## The Role Of Social Capital In Development Of Islamic Civilization

**Summary:** Nowadays social development has a great importance for communities. Therefore social development is perceived as a vital goal by societies. It is accepted that human capital and social capital are vital to achieve social development as well as tangible capital. Since social capital is related with various factors in the society, developing and utilizing the social capital for development goals are rather comprehensive and complex issues. Thus to assure reasonable development of social capital in community is required intense and stable efforts. And Islamic Civilization succeeded to integrate the communities constituted itself and to achieve social development in a short time in a sustainable manner. The role of the social capital in that success of Islamic Civilization and how can that success be a model for developing social capital in the society are researched in this paper.

**Key-Words:** Islamic Civilization, Social Development, Social Inequality, Social Exclusion, Social Capital, Civilization Capital.

\* Dr., Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Aile ve Sosyal Politika Uzmanı  
[nevzat.kunduraci@aile.gov.tr]

**Öz:** Günümüz toplumları için toplumsal kalkınma büyük önem taşımakta, bunun sağlanması temel bir hedef olarak algılanmaktadır. Toplumsal kalkınmanın sağlanmasında artık maddi sermaye kadar beşeri ve sosyal sermayenin de belirleyici olduğu kabul edilmektedir. Sosyal sermaye, toplumsal düzeyde birçok faktörle bağlantılı olduğundan, gelişimi ve kalkınma amaçları doğrultusunda kullanımı da oldukça kapsamlı ve girift bir alanı oluşturmaktadır. Bu nedenle sosyal sermayenin toplum içerisinde sağlıklı biçimde gelişimini sağlamak toplumlar için kolay olmamakta, yoğun ve istikrarlı bir çabayı gerektirmektedir. İslam Medeniyeti ise, kendisini oluşturan toplumlarda toplumlar arası kaynaşmayı ve toplumsal kalkınmayı medeniyet tarihi açısından kısa sayılacak bir sürede, sürdürülebilir bir nitelikte başarmıştır. Çalışmada, İslam Medeniyetinin bu başarısında sosyal sermayenin rolü ve günümüz toplumlarının sosyal sermayelerinin gelişiminde bu başarının model olabilme durumu araştırılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Medeniyeti, Toplumsal Kalkınma, Toplumsal Eşitsizlik, Sosyal Dışlanma, Sosyal Sermaye, Medeniyet Sermayesi.



## 1- Giriş

İslam toplumunun ve İslam medeniyetinin doğuşu ve gelişimi incelendiğinde, bir medeniyetin oluşumu için kısa sayılacak bir süre içinde tarihin benzerini görmediği oldukça büyük ilerlemelerin hem maddi hem manevi yaşamda, hem bireysel, hem toplumsal düzeyde gerçekleştiğini görmekteyiz. Bireysel ve toplumsal düzeyde, maneviyat alanında büyük bir değişim yaşanmış, şirk toplumları tevhide yönelmiş ve bunlara bağlı köklü dönüşümler gerçekleşmiştir<sup>1</sup>.

Bu çalışmada günümüz sosyal bilimler kavramları arasında önemi sürekli artan “sosyal sermaye” kavramı ekseninde İslam medeniyeti ve İslam’da toplumsal yapı incelenmeye çalışılacaktır. Bir başka ifade ile İslam Medeniyetinde sosyal sermayenin yeri, önemi ve kullanımı ele alınacaktır. *Sosyal sermaye*, birçok sosyal disiplinin alanlarına ilişkin olay ve olguları açıklamada kullandıkları bir kavramdır. Özellikle toplumsal kalkınma ve ilerleme konusunda, toplumların sahip oldukları ve kullan-

<sup>1</sup> Peygamber Efendimiz (SAV), Veda Hutbesinde bu cahiliye adetlerinin İslamiyetle birlikte kaldırıldığını belirtmektedir: "...Dikkat ediniz, Cahiliyeden kalma bütün adetler kaldırılmıştır, ayağımın altındadır..."

maları gereken önemli bir toplumsal değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal sermaye, toplumsal kalkınma ve ilerleme yolunda önemli bir değer olan *maddi sermayenin* kalkınmayı açıklamada yeterli olmaması karşısında, *beşeri sermaye* ile birlikte bu kalkınma sürecini açıklayıcı toplumsal bir unsur olarak görülmeye ve toplumsal disiplinler tarafından kullanılmaya başlanmıştır<sup>2</sup>.

İslam Medeniyetinde sosyal sermayenin rolünü incelemenin, akademik anlamda iki önemli katkıyı sağlayacağını ummaktayız. Birincisi, İslam Medeniyetinin doğuş ve gelişim seyrini sosyal bilimlerin önemli bir kavramı ekseninde incelenmesinin, İslam Medeniyeti çalışmalarına yeni bir perspektifin sunulmasına hizmet edecek olmasıdır. İkincisi ise, İslam Medeniyetinin oldukça başarılı bir sosyal sermaye uygulaması örneği olarak ortaya konulmasıyla, toplumların sosyal sermayelerinin geliştirilmesinde bu Medeniyetin model niteliğinin anlaşılmasına katkı olacaktır.

Çalışmada önce sosyal sermaye kavramı, toplumsal kalkınmadaki önemi ekseninde ele alınacak, ardından İslam medeniyetinde sosyal sermaye konusu kapsamlı biçimde işlenecek ve bunların çıktıları sonuç bölümünde değerlendirilecektir.

## 2- Sosyal Sermaye ve Toplumsal Kalkınmadaki Önemi

“Sosyal sermaye” kavramı, kavramın bileşenleri olan “sosyal” ve “sermaye” kavramlarından da anlaşılacağı gibi sosyolojinin ve iktisadın alanlarına giren<sup>3</sup>, sosyo-ekonomik bir kavram niteliğindedir. Disiplinler arası bu niteliği, siyaset bilimi, işletme gibi diğer sosyal bilimlerin de ilgi alanı ve inceleme nesnesi olmasıyla<sup>4</sup> daha da belirginleşmektedir.

<sup>2</sup> Kavram, 20. Yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanması ile görece yeni olarak görünmesine rağmen, kavramın içeriğinin toplumların varlığı ile eşdeğer olduğunu, yeni olanın ise sosyal disiplinlerin bu kavramı kullanmaya ve önemini kavramaya başlamaları olduğunu belirtmeliyiz.

<sup>3</sup> Asuman Altay, “Bir Kamu Malı Olarak Sosyal Sermaye Ve Yoksulluk İlişkisi”, *Ege Akademik Bakış*, İzmir 2007,C.7, S.1, s. 338.

<sup>4</sup> Carlo Triligia, “Social Capital and Local Development”, *European Journal of Social Theory*, 2001,V. 4, No.4, , pp. 427-442; Feray Erselcan, “Disiplinlerarası Ortak Bir Çalışma Alanı Olarak Sosyal Sermaye”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2009,C. 35, Sayı. 2, ss. 248-

Sosyal sermaye kavramını ilk kullanan kişi Lyda J.Hanifan'dır. Hanifan, 1916 yılında okul performansının artırılmasında toplumsal katılımın önemini vurgularken sosyolojik yönü ağırlıklı olarak bu kavramı kullanır. Bireylerin toplumsal ihtiyaçlarının karşılanmasında ve toplumsal gelişmenin sağlanmasında sosyal sermaye birikiminin önemine değinir ve bunun bireylerin çevrelerindeki kişilerle karşılıklı ilişkiye girmeleri ile meydana geleceğini belirtir<sup>5</sup>. Ancak Hanifan'dan sonra sosyal sermaye kavramının kullanımına uzun bir dönem rastlanılmaz. 1950'lerde kent sosyologları tarafından, 1960'larda değişim teorisyenleri tarafından ve 1970'lerde az sayıda ekonomist ve sosyolog tarafından cılız da olsa kullanılan kavram<sup>6</sup>, 1980'lerden itibaren günümüzdeki anlam ve içeriğiyle kullanılmaya başlanmış, 1990'larda ise disiplinler arası kullanıma ve yaygınlığa ulaşmıştır.

Kavram; anlam, içerik ve disiplinler arası niteliği ile çok fazla bir geçmişi olmamasına karşın, sosyal bilimler alanında sürekli artan bir araştırma alanı haline gelmekte, özellikle beşeri, toplumsal ve ekonomik kalkınma, beşeri sermaye gibi olguların açıklanmasında kullanılan önemli bir göstergeye dönüşmektedir. Sosyal sermayenin *toplumsal ilişki, norm ve toplumsal güven* bileşenlerinden oluştuğu genel kabul görmektedir<sup>7</sup>.

Sosyal sermayeyi en genel anlamıyla bireylerin, toplumsal grup ve organizasyonların ortak amaçları doğrultusunda bir araya gelebilme, çalı-

250 ; Şevket Tüylüoğlu, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans Ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 2006, C.12, s. 15.

<sup>5</sup> Michael Woolcock, Deepa Narayan, "Social Capital: Implications for Development Theory, Research, and Policy", *World Bank Research Observer*, 2000, V.15, I. 2, pp. 229-231.

<sup>6</sup> Woolcock and Narayan, "Social Capital: Implications for Development Theory, Research, and Policy", p.231.

<sup>7</sup> Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton 1993, p. 167; Mehmet Karagül, Mahmut Masca, "Sosyal Sermaye Üzerine Bir İnceleme", *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Bahar 2005, ss. 37-38; Paul Zak, Stephen Knack, "Trust and Growth", *Economic Journal*, 2001, V.111, pp. 295-321. vd.



şabilme yeteneği olarak tanımlamak mümkündür. Woolcock ve Narayan<sup>8</sup> sosyal sermayeyi, "...insanların kollektif hareket edebilmelerini sağlayan ağlar ve normlar" olarak tanımlamaktadır. Kirmanoğlu'nun<sup>9</sup> sosyal sermayeye ilişkin yaklaşımı ise şöyledir: "Toplumsal yaşamın- kişilerin ortak amaçlarını gerçekleştirmek konusunda daha etkin bir biçimde hareket etmelerini sağlayan- ağlar, normlar ve güven gibi özelliklerine işaret etmektedir...". Sosyal sermayenin ölçümünü esas alan bir tanım ise, "Bir ülkedeki kişi ve kurumlar arası güvene dayalı ilişkilerin niteliği ve niceliğindeki seviye..."<sup>10</sup> şeklindedir. Sosyal sermayeyi oluşturan unsurların sayımı yoluyla yapılan bir tanımlama ise şöyledir: "Bireyler arasında duyulan güven, etkili ve güçlü iletişim ve çevre ağı ile bir arada bulunmayı oluşturan ortak değerler, aidiyet ve aynılık duygusu..."<sup>11</sup>.

Sosyal sermayenin yapısal ve işlevsel niteliklerini birleştiren tanımlamalarda "güven, norm ve iletişim ağı" üzerinden yapılmakta ve bu üçünün bireyler, STK'lar ve kamu kurumları arasında işbirliğini geliştirerek toplumsal verimliliğin artmasını sağladığı belirtilmektedir<sup>12</sup>.

Bireyler, kurumlar ve toplumsal ağlar arasındaki toplumsal ilişki ve etkileşimleri inceleyen sosyal sermaye alanına ilişkin çalışmalar temelde bu ilişki ve etkileşimlerin toplumun sosyo-ekonomik amaçlarına ne ölçüde hizmet ettiğini ortaya koymaya yöneliktirler<sup>13</sup>.

Sosyal sermayenin kullanımında "güven" olgusunun oldukça önemli bir yeri vardır. Toplumdaki bireyler arasında, bireyle grup arasında ve

<sup>8</sup> Woolcock and Narayan, "Social Capital: Implications for Development Theory, Research, and Policy", p.3.

<sup>9</sup> Hasan Kirmanoğlu, *Sosyal Sermaye ve Geleceği Şekillendirmek*, 2006, s.1.

<sup>10</sup> Mehmet Karagül, Süleyman Dündar, "Sosyal Sermaye Belirleyicileri Üzerine Ampirik Bir Çalışma", *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 2006, S.12, s. 62.

<sup>11</sup> Altay, "Bir Kamu Malı Olarak Sosyal Sermaye Ve Yoksulluk İlişkisi", s. 339.

<sup>12</sup> Masca ve Karagül, "Sosyal Sermaye Üzerine Bir İnceleme", s.37-52; Jonathan Temple, *Growth Effects of Education and Social Capital in the OECD Countries*, OECD Economics Department Working Papers No. 263, 2000, p.23.

<sup>13</sup> Nevzat Fırat Kunduracı, "Sosyal Dışlanmaya Karşı Sosyal Sermayenin Yoksullukla Mücadele Aracı Olarak Kullanılması", *Çanakkale 18 Mart Üniversitesi 6. Uluslararası STK'lar Kongresi*, Çanakkale 2009, ss. 458-461.

grupların kendi aralarında, kurumlar arasında ve nihayet toplumlar arasında ilişkilerin, etkileşimin kurulmasından gelişimine, git gide çeşitli boyut ve derinlikler kazanmasına kadar her aşamada güvenin varlığı ve düzeyi oldukça belirleyici ve de önemlidir. Ekonomi biliminin diliyle ifade edecek olursak, ekonomik ilişkilerin kurulması ve sürekliliğinde işlemler maliyeti ne kadar düşükse, bu ilişkilerin başarısı ve sürdürülebilirliği de o oranda sağlanmış olmaktadır. İşlemler maliyetlerini düşüren önemli bir faktör de ekonomik, ticari ilişkinin tarafları arasındaki “güven”dir. Taraflar arasında karşılıklı güven tesisi sağlandığında, kalıcı ticari ilişkiler, sözleşme esaslı taahhütler ve bu taahhütlerin karşı tarafça yerine getirileceği kabulü oluşur<sup>14</sup>. Bu kabulün varlığı, tarafların kendi ihtiyaçlarından daha fazla düzeyde olan maddi-beşeri kaynaklarını, potansiyellerini, imkanları harekete geçirmelerine olanak sağlar. Böylece kendilerinde olmayıp başkalarında bulunan kaynak ve potansiyeller de harekete geçirilmiş, atıl kalıp zamanla körelmesi önlenmiş olur. Güven düzeyinin yükselmesi; bu konuda taraflar arasındaki sözleşmelerin yapılma sürelerinin kısalmasına, ilişkilerin kurulma düzeyinin formelden enformel düzeye geçmesine, denetimlerinin basitleşmesine olanak sağlanması gibi faktörlerle birleşerek ilişkilerin daha da hızlanması ve çeşitlenmesine yol açar. Böylece işlemler maliyetleri de çok daha fazla düşmekte, ilişki ve etkileşim de o oranda artmaktadır. Bunun önemini uluslararası ekonomik ilişkiler de, dış yatırım alanının da çok daha somut olarak görebiliriz. Dış yatırımın bir ülkeye gelebilmesi, yaygın ihracat ve ithalatın yapılabilmesinin ön şartı o ülkede siyasi, ekonomik istikrarın bulunması yasal, idari düzenlemelerin şeffaf, herkese eşit uygulanan nitelikte olması gerekir. Yani o ülkede ticaret yapabilmek, yatırım yapabilmek için güvenli bir ortamın olması gerekir. Bu sağlanmadığı takdirde söz konusu ülkenin zengin yeraltı ve yer üstü kaynaklarının olması, güçlü bir beşeri sermayeye sahip olması, ticaret yolları üzerinde olması, ulaşım ve altyapı vb. özellikleri o ülke ile ticari-ekonomik-endüstriyel-kültürel-teknolojik ilişki ve etkileşimlere girilmesini önleyecektir. Ülkede

<sup>14</sup> Şevket Tüylüoğlu, “Sosyal Sermaye, İktisadi Performans Ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması”, *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 2006, C.6, S.12, ss.41-42.

sosyal sermayenin temel unsuru olan güven ortamının olmaması – dolayısıyla zayıf bir sosyal sermayenin varlığı- sahip olunan diğer tüm olumlu özelliklerin de uluslararası ilişkilere yansıtılmamasına, ulusal kaynakların böylece büyük oranda körelmesi ve/veya atıl kalmasına yol açacaktır. Ancak ulusal düzeyde güçlü bir sosyal sermayeye sahip bir ülkenin ekonomik ticari ilişkilerin gereksinim duyduğu diğer özelliklere (ulaşım, altyapı, maddi-beşeri kaynaklar gibi) başlangıçta tam olarak sahip olmasa da, zamanla geliştirdiği ekonomik-ticari-endüstriyel-teknolojik ilişkilerin olumlu getirileri ile bunları geliştirme ve/veya ikame etme imkanına sahip olacaktır. (Ayrıca, ülkenin sahip olduğu tüm bu özelliklerdeki olumlu gelişmeler de sosyal sermayesinin daha da güçlenmesine yol açacaktır.)

Toplumsal kalkınmanın sağlanmasındaki en önemli toplumsal aktörlerden olan yönetim mekanizmasının başarılı olabilmesi ve toplumsal kalkınmaya hizmet edebilmesinde sosyal sermayenin belirleyici bir unsur olarak görülmektedir. Bu konuda, ülkelerin ve/veya bölgelerin sahip oldukları sosyal sermaye düzeyleri ile ulusal/bölgesel yönetimlerin sergiledikleri performansları arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar bulunmaktadır. Putnam vd.<sup>15</sup> İtalya'nın gelişmişlik farkları bulunan bölgeleri üzerinde yaptığı çalışmada farklı düzeydeki sosyal sermayesi olan bölgesel yönetimlerin performansının bundan doğru orantılı olarak etkilendiğini ortaya koymuştur. Yine ABD'deki eyalet yönetimlerinin sosyal sermayeleri ile yönetim performansları arasındaki ilişkiyi inceleyen Knack<sup>16</sup> ile Rice ve La Sumberg'in<sup>17</sup> çalışmalarında bu ikisi arasında güçlü bağlantılar bulunmuştur. Knack, konu ile ilgili başka çalışmalarda da<sup>18</sup> benzer sonuçlara ulaşıldığını ortaya koymaktadır.

<sup>15</sup> Robert Putnam, Leonardi Robert, Raffaella Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton 1993.

<sup>16</sup> Stephen Knack, "Social Capital and The Quality of Government: Evidence from the U.S. States", *American Journal of Political Science*, 2002, V. 46, No.4, pp.772-785.

<sup>17</sup> Tom W. Rice, Alexander F. Sumberg, "Civic Culture and Government Performance In The American States", *The Journal of Federalism*, 1997, V. 27, No.1, pp.99-114.

<sup>18</sup> Rafael La Porta, Florencio Lopez de Silanes, "Trust in Large Organizations." *American Economic Review*, 1997, V. 87, No.2; Stephen Knack, Philip Keefer, "Does Social Capital

Toplumsal yapı içerisinde sosyal sermayenin gelişiminde -fiziki sermayenin oluşumuna göre çok daha fazla oranda- maddi olmayan toplumsal değerler de oldukça önemli rol oynamaktadır. Bu faktörlerin varlığı sosyal sermayenin her toplumda aynı form ve niteliğe, tek tip bir yapıya sahip olamamasına da yol açmaktadır. Bunun nedeni sosyal sermayenin şekillenmesinde belirleyici olan faktörlerin (dini, dili, kültürü, demografik yapısı, siyasi yapısı, tarihi, ekonomik gelişmişlik düzeyi vb.) her bir toplumda kendine özgü nitelikler, farklılıklar gösteriyor olmasıdır. Toplumdan topluma değişkenlik gösteren bu toplumsal faktörlerin yanı sıra, toplumların üzerinde var oldukları coğrafi mekanların, iklim koşullarının, yer altı ve yer üstü kaynaklarının, ilişki ve etkileşim halinde oldukları coğrafya ve medeniyetlerin de her bir toplum için diğer toplumlara göre sayılamayacak kadar çok değişkenlikler göstermesi söz konusudur. Tüm bu değişkenler her bir toplumun sosyal sermayesinin düzeyi, niteliği, gelişim potansiyeli ve gelişim yönlerinin çeşitlenmesi ve birbirlerinden farklılaşmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak bu farklılaşmaların varlığına karşın, her toplumda dinin, kültürün, toplumsal ilişkiler ağının, toplumsal sınıfların, yönetim mekanizmasının, ekonomik düzenin vb. değer ve olguların var olması sosyal sermayeye ilişkin tüm toplumlarda ortak niteliklerin de bulunmasını kaçınılmaz kılmaktadır<sup>19</sup>.

Sosyal sermaye, toplum içerisindeki bireylerin ve grupların, toplumsal amaçlar doğrultusunda bir araya gelme ve çalışabilmelerini konu edinirken, toplumsal kalkınma için en temel alanları ele almaktadır. Bir toplumun kalkınabilmesi, sahip olduğu maddi, beşeri, toplumsal kaynak ve potansiyelleri en verimli biçimde kullanabilmesi ile mümkündür. Bunun için de, toplumdaki bireylerin, kurumların, grupların toplumsal ilişki ağları içerisinde karşılıklı etkileşim ve işbirliği halinde çalışmalarını gerek-

Have an Economic Payoff ? A Cross-Country Investigation", *Quarterly Journal of Economics*, 1997,V. 112, No.4, pp.1251-1288.

<sup>19</sup> Bireysel ve toplumsal düzeyde, genelden özele inildikçe farklılıkların artması, özelden genele doğru gittikçe de ortak özelliklerin artması söz konusudur. Bu durum bir yandan tüm toplumlar ve bireyler için geçerli genel ilke ve değerlendirmelerin yapılabilmesini sağlamakta, diğer yandan tek tek birey ve toplum özeline inildikçe farklılıkların ortaya çıkmasını ve bunların da göz önünde bulundurulmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

mektedir. Toplumsal yaşam içerisinde bu ilişki ve etkileşim ne denli güçlü ve verimli olursa, sonuçları da o ölçüde büyük olacaktır.

Sosyal sermayenin zayıf olması, toplumsal yaşamın, sosyal ilişkilerin, ağların, kurumlar ve bunlar arası etkileşimin, ekonomik ve toplumsal gelişimin yetersiz kalmasına, sosyo-ekonomik potansiyellerin atıl kalmasına, orta ve uzun vadede ise körelmesine ve gerilemesine yol açmaktadır.

Maddi, beşeri, toplumsal kaynakların birbirleriyle uyumlu, günün ihtiyaçlarına cevap verebilen nitelikte bir araya gelebilmeleri uygun toplumsal dinamiklerin varlığı ile mümkündür. Bu toplumsal dinamiklerden bir tanesi de “din”dir. Dinin toplumsal hayat içindeki yeri, bireyler, toplumsal gruplar, toplumsal ilişkiler üzerindeki etkinliği, değeri ne denli güçlü olursa, toplumsal değişim, gelişim ve dönüşümlerdeki rolü de o denli büyük ve önemli olacaktır. Bu yönüyle İslamiyet ile diğer dinler arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Hristiyanlık gibi dinler toplumsal yaşamı ve ilişkileri düzenleyici bir yapıları olmamaları ile Yahudilik de tek bir ırkın dini olması nedeniyle bir medeniyet oluşumunda sosyal sermayenin etkin kullanımını sağlayacak toplumsal dinamikler olmaktan uzaktırlar. Bu nedenle batılı toplumlarda sosyal sermayenin geliştirilmesi ve toplumsal kalkınma yolunda sosyal sermayenin kullanılması konusunda din unsuru etkin bir araç olarak görülmemiştir<sup>20</sup>. Sosyal sermaye alanında kabaca son 30 yılda oluşan oldukça hacimli literatürün içerisinde din olgusunun etkisine yer veren çalışmaların oldukça sınırlı sayıda olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmalar da batılı dillerde yazılmış ve Hris-

<sup>20</sup> Hristiyanlık dininin, dünyevi yaşam üzerinde normatif düzenlemeleri olmamasına rağmen, Kilise kurumunun Avrupa toplumları üzerindeki dinin saygınlığını kullanarak siyasal ve toplumsal düzeyde etkin olduğu tarihsel dönemler olmuştur. Ancak Kilise kurumunun Avrupa'nın siyasal ve toplumsal yaşamında etkinliği ne denli güçlü olmuştur (Ortaçağ gibi) bu toplumlar o denli geri kalmış, Kilise'nin siyasal ve toplumsal yaşam üzerinde etkinliği zayıfladığı oranda da bu toplumların toplumsal gelişmeleri hızlanmıştır. Hristiyanlık ve Kilise üzerinden asırlar süren böylesi bir deneyim, “dinin” Batıda toplumsal kalkınma konusunda ilk akla gelecek faktörler arasında yer almamasına – doğal olarak- yol açmıştır.

tiyanlık dini ile Kilise cemaati üzerine yoğunlaşmışlardır. Greeley<sup>21</sup>'in çalışmasında Amerikan toplumunda dini yapıların toplumdaki sivil katılım üzerindeki etkisini incelerken; Muller ve Christopher<sup>22</sup> dindarlıkla sosyal sermaye ve akademik eğitim arasındaki ilişkiyi araştırırken ve Bunn ve Wood<sup>23</sup> inanç esaslı kuruluşlarda sosyal sermayenin üretiminin nasıl gerçekleştiğini ortaya koyarken hep batılı toplumlardaki kilise ek-senli yapıları, cemaatleri inceleme nesnelere olarak almışlardır. Ayrıca dini yapıların toplumun bütününe ilişkin etkilerini değil kendi cemaatleri üzerindeki etkilerini incelemişlerdir.

Ancak İslam Dininin sadece uhrevi yaşam üzerinde düzenlemeler yapan bir din olmaması, bireyin, toplumsal kesimlerin ve tüm toplumun yaşamı üzerinde kamil bir düzenleyici olması, tek bir ırkın değil tüm insanlığın dini olması nedeniyle toplumsal düzeyde ve medeniyet düzeyinde temel bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özellikleriyle de sosyal sermayenin gelişimi ve toplumsal kalkınmanın sağlanması konusunda da oldukça önemli, yadsınamaz bir toplumsal değer niteliği taşımakta ve bu kapsamlı özellikleriyle birlikte sosyal sermayenin konusu olarak incelenmeyi hak etmektedir.

### 3- İslam Toplumunda Sosyal Sermaye

İslamiyet'te ve İslam toplumunun özünde yer alan ve sosyal sermaye ile bağlantılı olarak burada bahsedilecek konular, "sosyal sermayenin" toplumda gelişmiş olması asli bir amaç niteliği taşımamaktadır. Bunlar, sosyal sermaye gibi sosyo-ekonomik ve dolayısıyla salt dünyevi ve maddi düzeyde amaç, kapsam ve düzeyden ibaret olmayıp, çok daha ulvi amaç, kapsam ve değerlere sahiptirler. Ancak İslama ve İslam toplumuna ilişkin

<sup>21</sup> Andrew Greeley, "Coleman Revisited: Religious Structures as a Source of Social Capital", *American Behavioral Scientist*, March 1997, No.40, pp.587-594.

<sup>22</sup> Chandra Muller, G. Ellison Christopher, "Religious Involvement, Social Capital and Academic Achievement: Evidence from the National Education Longitudinal Study of 1988", *Sociological Focus*, 2001, V. 34, No.2, pp.155-183.

<sup>23</sup> Christopher Bunn, Matthew Wood, "Cultured Responses: The Production Of Social Capital In Faith Based Organizations", *Current Sociology*, September 2012, V. 60, No. 5, pp.636-652.

bu değerlerin asli amaçları yanında ikincil düzeyde daha birçok amaç ve boyutları bulunmaktadır. Örneğin namaz ve orucun birçok hikmetleri, önem ve hususiyetleri bulunduğu gibi, salt dünyevi boyutta insan sağlığı için de faydaları bulunmaktadır. Ancak bu faydaları ikincil, tali düzey ve niteliktedir. Bu ikincil düzey faydalarından bahsetmek, asli hikmet ve hususiyetlerini perdelemediği (ve/veya perdelememesi gerektiği) gibi, bunlardan bahsetmek İslamiyet'in ve İslam toplumunun bu temel unsurlarının kapsamlı muhtevasının daha iyi anlaşılmasına da hizmet etmektedir.

İslam öncesi toplumların -özellikle Arap toplumlarının- genel özellikleri incelendiğinde, bu toplumlarda haksız yere adam öldürme, kan davası ve hırsızlık gibi suçların çokça görülmesine; adaletsizliğin, güçlünün zayıfı ezmesinin, kadına değer verilmemesinin, faizin ve kumarın yaygınlığına; ilmin ve hatta okur-yazarlığın ise çok zayıf kalmasına şahit olunmaktadır.

Arap yarımadası özelinde İslam öncesi dönemde tüm bunların geçerli olması yanında, yarımada siyasi bir birliğin olmadığını, kabile kültürünün egemen olduğunu, kabileler arasında da birlik yerine kan davası temelinde çatışmaların ve savaşların nesillerce sürebildiğini görmekteyiz. Bölgedeki güçlü imparatorluk ve devletler (Bizans, Sasani, Yemen ve Habeşistan devletleri) ise bu parçalanmış yapıya bağlı olarak Arap yarımadası üzerinde siyasi güce ve etkinliğe sahiptiler. Siyasi birliği olmayan yarımada, ağırlıklı olarak Mezopotamya, Doğu Afrika ve İran'la yapılan ticaret de kabileler düzeyinde kalmakta, büyük bir sermaye birikimi sağlanamamaktaydı. Kısaca Arap yarımadası bir medeniyete sahip olmak bir yana, siyasi, idari, askeri, ekonomik ve ticari anlamda birleşik bir toplum olgu ve algısından da uzaktı. Tüm bu değerler mekânsal olarak ancak kent veya kabile düzeyinde kalmakta, daha ileri bir toplum anlayışına ulaşamamaktaydı.

Arap toplumlarında yaşayan insanları, bireysel düzlemde değerlendirdiğimizde ise bu insanlarda kabile kültürü ve şirk inancının egemen olduğunu görmekteyiz. Atalarının dinine ve kabilelerinin kültürüne bağ-

lılığın toplumsal yapıda yol açtığı durağanlık, doğal olarak bireysel yaşamada yansımaktaydı. Kabile asabiyetinin güçlü olması, atalarına verdikleri değeri de kutsamalarına yol açmaktaydı. Paganizmin yaygın olduğu Arap toplumları, bu inancı atalarından görek almakta ve bu inanca karşı gelmeyi atalarına büyük bir saygısızlık olarak görmekteydiler. Böylece Araplarda putperestlik sorgulamaksızın nesilden nesile geçmekteydi. Tevhid inancından yoksun olan cahiliye toplumu bireylerinde manevi değerler ve ahlaki değerler de yozlaşmıştı. Adam öldürme, hırsızlık yapma, faiz, kumar, zina, içki gibi birçok kötü ahlaki özellikler bu nedenle yaygındı. Kız çocuğu sahibi olmanın toplumda bir utanç vesilesi olması ve bu anlayışın kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesine kadar ulaşması, bireylerdeki manevi değerler ve ahlaki yozlaşmanın artık insani yozlaşmaya ulaştığını ortaya koymaktadır.

“Onlardan birine Rahman olan Allah'a isnat ettikleri bir kız evlâd müjdelense içi öfkeyle dolarak yüzü simsiyah kesilirdi.”<sup>24</sup>

“Ortak koştuıkları şeyler müşriklerden çoğuna çocuklarını öldürmeyi süslü gösterirdi.”<sup>25</sup> Siyasi, idari, ekonomik ve askeri bir birliğin olmadığı, böyle bir birlik düzeyinin algısal olarak bile çok uzağında kalındığı, bireysel yaşamın ise ahlaki değerlerdeki şiddetli yozlaşmadan ve cahiliyye kültüründen beslendiği bu coğrafyada, İslam medeniyeti gibi büyük bir medeniyetin ortaya çıkması ve bu medeniyetin asırlarca tüm dünyaya yön veren bir güce ve etkinliğe ulaşabilmesi oldukça inanılmaz görülmektedir.

“... Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı...”<sup>26</sup>

23 yıllık Risalet döneminde birey ve toplum düzeyinde devrimsel nitelikte dönüşümler gerçekleştiren İslam Dininin Yüce Peygamberi Hz. Muhammed (SAV), böylesine büyük bir medeniyetin Kuran-ı Kerimle temelini/özünü/ilham kaynağını/varlık nedenini oluşturmaktadır. Kay-

<sup>24</sup> Zuhruf, 43/17.

<sup>25</sup> En'âm, 6/137.

<sup>26</sup> Al-i İmran, 3/103.



nağını Kuran-ı Kerim'den ve Hz. Peygamber'in (SAV) Sünnetinden alan bu Medeniyetin varlığını ve etkinliğini; değişen/gelişen/dönüşen toplumsal, siyasal, idari, kültürel olgu ve olayları kapsayıcı, bunlara çözüm üretici ve yön verici özelliğiyle asırlarca sürdürebilmesi de olağanüstü niteliktedir . Bu nedenle, İslam Medeniyetinin doğuşu, gelişimi ve tüm bu nitelikleri, sosyal bilimlerin alt dallarıyla birlikte ayrı ayrı kapsamlı, dakik inceleme ve analizleri hak eden oldukça önemli bilimsel, tarihi bir gerçeklik olarak durmaktadır.

İslam dininin ve onun oluşturduğu İslam Medeniyetinin de, Müslüman olan toplumların atıl halde bulunan sosyal sermayelerini, bireysel ve toplumsal gelişme, olgunlaşma süreçlerinde etkili ve güçlü biçimde kullandığını görmekteyiz. Yukarıda belirtildiği gibi büyük ve de kalıcı bir medeniyetin, kısa bir sürede ve üstelik daha önce kendi aralarında bir ortak medeniyet şuuru ve bilincine de sahip olmayan çok sayıda millet ve toplumun (Araplar, Farslar, Türkler, Kürtler, Hindular, siyahlar-beyazlar...) bir araya getirilerek kaynaşmalarıyla oluşturulması, oldukça güç ve de inanılmaz bulunmaktadır. Bunun başarılmasının, İslam medeniyetini oluşturan toplulukların maddi, beşeri, toplumsal olanak ve potansiyellerinin birbirleriyle uyumlu biçimde harekete geçirilmesiyle ancak mümkün olabileceği açıktır. Tüm bu olanak ve potansiyellerin toplumsal düzeyde harekete geçirilmesi de sosyal sermayenin konusu ve alanıyla doğrudan bağlantılı görülmektedir.

İslam toplumunda sosyal sermayenin oluşum ve gelişimini ise, Risale't'in hicretten önceki dönemini ifade eden Mekke döneminden çok, büyük oranda hicret sonrası dönem olan Medine döneminde görmek mümkündür. Mekke döneminde Müslümanların azınlıkta olmaları, toplumsal, siyasal, idari, ekonomik bir güce ve toplumsal kabule sahip olamamaları nedeniyle bu dönemde sosyal sermayenin varlığı ve gelişimi oldukça zayıf ve de sınırlı kalmıştır. (Mekki ayetlerin daha çok bireysel ve imani konularda inmesi, Medeni ayetlerin ise bu konuların yanında toplumsal emir ve hükümleri kapsamı da bu durumu göstermektedir.) Bu nedenle bu başlıkta İslam toplumunda sosyal sermayenin gelişimi, Medine dö-

nemi temelinde İslam toplumunun doğuş ve gelişimi, toplumsal gelişmeler, bireye ve toplumsal yaşama egemen olan temel ahlaki ilkeler, değerler ve ibadetler ekseninde incelenecektir.

### 3.1. Toplumun Temel Karakteristiklerinin İslami Topluma Dönüşümde Kullanılması

Hız. Muhammed (SAV)'in, İslamiyet'le birlikte Arabistan halkının cahiliyye toplumundan bir medeniyetin özünü, temelini oluşturacak bir topluma dönüşmesini sağlamıştır. Bunun sağlanmasında, o toplumun sahip olduğu temel karakteristiklerin ve özelliklerin yadsınarak toplumdan bütünüyle ortadan kaldırılmaya çalışılması yerine, bunların meşru nitelikte bireysel, toplumsal, manevi hedefler doğrultusunda yönlendirilmesi oldukça önemli olmuştur. İslam, toplumların maddi-manevi, bireysel-toplumsal, ekonomik-kültürel-siyasal vb. karakteristiklerini yok etme, öldürme yerine, bunları bireysel ve de toplumsal gelişim doğrultusunda kanalize etmekte, böylece hem bunları İslam toplumunun inşasında kullanabilmekte hem de toplumsal meşruiyetini daha kolay sağlayabilmektedir.

Arap kabileleri arasında fedakarlık, yiğitlik, cömertlik gibi hasletler; cehalet, kindarlık ve kavmiyetçilik gibi duygularla, aniden kabaran ve çoşan çöl karakteriyle harmanlanmakta ve kabileler arasında bitmek bilmeyen savaşlara, üstünlük mücadelelerine yol açmaktaydı. Hız. Peygamber ise bu hasletleri İslam kardeşliği, bağışlayıcılık ve yardımlaşma duygularıyla harmanlamakta ve birbirleriyle yüzlerce yıl asabiyet mücadelesine girmiş, birbirlerini öldürmüş, çöllerde birbirlerinden ayrı ve dağınık biçimde yaşayan kabilelerden kaynaşmış bir toplum, uyumlu bir medeniyetin temellerini atmıştır.

“Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever.”<sup>27</sup>

“...Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine

<sup>27</sup> Al-i İmran, 3/134.

siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı...”<sup>28</sup>

İslam, bireysel ve toplumsal yaşama getirdiği bir çok emir (namaz, oruç, zekat, hacc, cihad vb.) ve yasak (şirk, içki, kumar, faiz, zina vb.) ile bireysel ve toplumsal yaşamda oldukça köklü, güçlü değişim ve dönüşümleri gerektirmektedir. Tüm bunların toplum düzeyinde kabul bulması ve de uygulanabilmesi ise oldukça zor, hatta kısa veya orta vadede imkansız gibi görünmesine karşın<sup>29</sup>, Peygamber Efendimiz (SAV) Asrı Saadet dönemiyle birlikte İslam toplum ve medeniyetinde bunu gerçekleştirmiştir.

### 3.2. Medine’de Ensar - Muhacir Kaynaşması

Mekkeli Müslümanlar, müşriklerin uyguladıkları baskı, işkence ve ambargolar sonucunda miladi 622 yılında yurtları olan Mekke’yi terk etmek ve Yesrib’e hicret etmek zorunda kalmışlardı. Müslümanların ilk hicret yurdu olan Habeşistan’dan farklı olarak bu hicret Peygamber Efendimizle birlikte yapılmakta, geçici bir hicret olmak yerine Mekkeli Muhacir Müslümanlar için kalıcı bir yurda dönüşmekteydi.

Yesrib’de yeni bir medeniyetin temelleri atılmaktaydı. Yesrib, artık yeni medeniyetin Medine’si oluyordu. Bu yeni medeniyetin temelleri görece yeni Müslüman olmuş, Peygamber Efendimizin eğitiminden daha az geçmiş olan ev sahibi Medineli Müslümanlar ( Ensar ) ile Mekke’de Müşriklerin her türlü zulmüne Peygamberimizle birlikte katlanmış, tüm mallarını, mülklerini, toplumsal statülerini Mekke’de bırakarak Medine’ye servet, makam ve mevkiden yoksun olarak giren Mekkeli Müslümanlar (Muhacir) tarafından atılmaktaydı.

Konu ile ilgili ayeti kerimelerde Ensar ve Muhacirin güzel hasletleri övülmekte, tüm Müslümanlara örnek olarak gösterilmektedir:

<sup>28</sup> Al-i İmran, 3/103.

<sup>29</sup> Günümüz modern toplumlarında tek bir toplumsal düzeydeki zararlı alışkanlığın bile – sigara örneğinin-kaldırılmamış olduğu düşünüldüğünde, toplumların onlarca zararlı toplumsal alışkanlığı İslamiyet’le birlikte terk etmiş olmalarının ne denli büyük ve harika bir toplumsal dönüşüm olduğu çok daha iyi anlaşılacaktır.

"Kendilerinden önce o yurdu (Medine'yi) hazırlayıp imanı (gönüllerine) yerleştirenler ise, hicret edenleri severler ve onlara verilen şeylerden dolayı içlerinde bir ihtiyaç (arzusu) duymazlar. Kendilerinde bir açıklık (ihtiyaç) olsa bile (kardeşlerini) öz nefislerine tercih ederler. Kim nefsinin 'cimri ve bencil tutkularından' korunmuşsa, işte onlar, felah (kurtuluş) bulanlardır." <sup>30</sup>

"İman edip de hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp yardım edenler var ya, işte onların bir kısmı diğer bir kısmının dostlarıdır." <sup>31</sup>

"İman edip de Allah yolunda hicret ve cihad edenler, (muhacirleri) barındıran ve yardım edenler var ya, işte gerçek müminler onlardır. Onlar için mağfiret ve bol rızık vardır." <sup>32</sup>

"...Hicret edenler, memleketlerinden çıkarılanlar, Ben'im yolumda eziyete uğrayanlar, savaşanlar ve öldürülenlerin günahlarını mutlakâ örteceğim, onları altından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Onlar, Allâh tarafından tasavvur edemeyeceğiniz bir mükâfâta kavuşacaklar. Mükâfâtın en güzeli Allâh katındadır." <sup>33</sup>

"Sonra şüphesiz Rabbin, eziyet edildikten sonra hicret eden, ardından da cihâd eden ve sabreden kimselerin yardımcısıdır. Bütün bunlardan sonra Rabbin elbette çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir." <sup>34</sup>

Bu iki grup topluluk arasında İslam medeniyetinin inşası konusunda birbirlerinden farklı zayıf ve güçlü yönler bulunmaktaydı. Ensar topluluğunun zayıf yönü; İslam dinini ve onun Peygamberini (SAV) Mekkeli Müslümanlara göre daha az tanıyor olmaları, bu uğurda zorluk ve meşakatlere katlanma konusunda bir tecrübe ve deneyime sahip olmamalarıydı. Ensar topluluğunun güçlü yönü ise, İslam Medeniyetinin inşası için gerekli toplumsal güce, yaşam alanına, maddi imkanlara sahip olmalarıydı. Sahip oldukları tüm bu maddi ve toplumsal imkanları da İslam'ın ve onun Yüce Peygamberinin hizmetine sunmaktaydılar. Muhacir topluluğu içinse açıldı ki Ensar'ın zayıf olduğu konular (İslam dini ve onun Peygamberini tanıma, bu uğurda zorluk ve meşakatlere katlanma), on-

<sup>30</sup> Haşr, 59/9.

<sup>31</sup> Enfal, 8/72.

<sup>32</sup> Enfal, 8/74.

<sup>33</sup> Âl-i İmrân, 3/195.

<sup>34</sup> Nahl, 16/110.

ların güçlü yönlerini, Ensar'ın güçlü olduğu konular ise (İslam Medeniye-  
tinin inşası için gerekli toplumsal güce, yaşam alanına, maddi imkanlara  
sahip olma) onların zayıf yönlerini oluşturmaktaydı. Yani yeni bir mede-  
niyet inşasında Ensar ve Muhacir topluluğu kelimenin tam anlamıyla  
kaynaşmalı, tam bir kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği ruhu  
içinde birbirlerini özümseyerek, zayıf yönlerini telafi edip, güçlü yönle-  
riyle birbirlerini takviye ederek hareket etmeliydiler. İslam Peygamberi  
Hz. Muhammed (SAV), Ensar ve Muhaciri birbirleriyle kardeş ilan edip,  
bu kardeşlik ruhunu Medine toplumunun özüne yerleştirmekle, Ensar ve  
Muhacirin zayıf yönlerini güçlü yönleriyle kapatmakta, tehditleri fırsatlara  
dönüştürmekte ve böylece ortaya çıkan güçlü bir sosyal sermayeyi  
büyük bir medeniyetin oluşumunda etkili biçimde kullanmaktaydı.

### 3.3. Müslümanların Ahde Vefa, Sözünde Durma ve Emanete Riayetleri

Peygamberlerin temel sıfatlarından olan “emin” sıfatı aynı zamanda tüm  
Müslümanların sahip olması gereken bir haslet olarak kabul edilmekte ve  
bu haslete sahip olmama İslam toplumunda bir münafıklık alameti olarak  
görülmektedir. Peygamber Efendimiz, İslam öncesinde bile bulunduğu  
toplumda “Muhammed’ül-Emin” olarak bilinmekteydi. Bu sıfata sahip  
olmak Müslümanların bireysel ve toplumsal yaşamda ahde vefa göster-  
melerini, doğru sözlü olmalarını ve emanete riayet etmelerini temel ka-  
rakteristikleri haline getirmelerini gerekli kılmaktadır. Öyle ki, toplumsal  
yaşamda bir Müslümanın ilişki içinde olduğu insanlar bu ilişki ve etkile-  
şimde o kişiden emin olabilmeli, ondan gelebilecek zararlara karşı kendi-  
lerini güvende hissedebilmelidirler. Bunun olmaması durumu o kişinin  
emin sıfatına haiz olmadığını, dolayısıyla mü’min olmadığını göstere-  
cektir. Dolayısıyla Müslümanlar İslam Dininin gereği olarak, içinde bu-  
lundukları toplumsal gruplar ve ilişkide buldukları toplumsal ağlar  
üzerinden çevrelerine güven duygusunu vermelidirler. Kuran-ı Kerim-  
deki birçok Ayeti Kerime ve Peygamber Efendimizin (SAV) bu konudaki  
Hadis-i Şerifleri (ve kendi hayatı boyunca uygulamaları) bunun örnekle-  
rini sergilemekte ve İslam toplumunun güven ve eman temeli üzerine  
kurulumunu sağlamaktadır:

"Hayır; kim ahbine vefa eder ve sakınırsa şüphesiz Allah da sakınanları sever."<sup>35</sup>

"Ey iman edenler, akitleri yerine getirin..."<sup>36</sup>

"... Ölçüyü ve tartıyı doğru olarak yapın ... Söylediğiniz zaman - yakınınız dahi olsa - adil olun. Allah'ın ahbine vefa gösterin."<sup>37</sup>  
 "Ahitleştiğiniz zaman, Allah'ın ahidini yerine getirin, pekiştirdikten sonra yeminleri bozmayın..."<sup>38</sup>

"(Bir de) Onlar, kendilerine verilen emanete ve verdikleri ahde (harfiyyen) riayet edenlerdir... Şahitliklerinde dosdoğru davrananlardır."<sup>39</sup>

"Ebû Mûsâ radiyallahu anh şöyle dedi: Ey Allah'ın Resûlü! Hangi müslüman en üstündür? diye sordum. Dilinden ve elinden müslümanların emniyette olduğu kimse cevabını verdi."<sup>40</sup>

"Emaneti olmayanın (emanete riayet etmeyenin) (kamil bir) imanı yoktur. Ahdi olmayanın (ahde vefa göstermeyenin) dini yoktur."<sup>41</sup>

"Münafığın üç alameti vardır: Yalan söyler, sözünde durmaz ve emanete hıyanet eder."<sup>42</sup>

"Allah ve Resulünün sizi sevmesini istiyorsanız, size bir emanet bırakılırsa onu yerine getirin, verin. Konuştuğunuzda doğru konuşun, Komşunuza eza verecek şeyleri kaldırın ve onlara iyi muamele edin."<sup>43</sup>

Sözünde durmak, yaptığı anlaşmalara sadık kalmak ve gereğini yerine getirmek, emanete riayet etmek gibi özellikler toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel yaşamın sağlıklı bir zemine oturmasına, bireysel ve kurumsal, toplumsal düzeylerde toplumsal ilişki ve ağların hızla kurulup gelişmesine olanak sağlamaktadır. Zaten toplumsal yaşamın özünde, o toplumdaki bireylerin, grupların toplumsal yaşamın var olması için ge-

<sup>35</sup> Al-i İmran, 3/76.

<sup>36</sup> Maide, 5/1.

<sup>37</sup> Enam,6/152.

<sup>38</sup> Nahl, 16/91.

<sup>39</sup> Mearic, 70/32-33.

<sup>40</sup> Buhari, Ebu Abdullah Muhammet b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, Sağlam Yayınevi, Ankara, 2010, s. 64- 65.

<sup>41</sup> Ahmet b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed* b. Hanbel, Ensar Yayıncılık, Konya 2004 , C.3, s. 135.

<sup>42</sup> Buharî, İman, 24.

<sup>43</sup> Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevi, *Ramuzül Ehadis*, C.2, Pamuk Yayıncılık, İstanbul 2005, s.150.

rekli olan toplumsal normlara uyması yatmaktadır. Toplumsal kesimlerin bu normlara uymaması durumunda ise kaos ortamının doğması, toplumsal düzenin bozulması söz konusu olmaktadır. Bu durumun süreklilik taşıması durumunda, toplumsal yaşamın gitgide gerilemesi, tüm toplumsal kesimlerin karşılıklı etkileşimlerinin ortadan kalkması ve toplumsal yaşamın gücünü ve cazibesini kaybetmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle toplumsal yaşamın canlılığını koruması, çeşitli toplumsal kesimlerin ve bireylerin birbiriyle güçlü ve etkili toplumsal ilişki ve ağlar oluşturması için toplum içinde karşılıklı güvene dayalı toplumsal normların oluşması gerekmektedir. İslam toplumu ve Medeniyeti de kendi doğasında bu özelliklere sahip bulunmasıyla, durağanlık, gerileme ve kaos durumlarından uzak durabilmekte, toplumsal yaşamın gelişim dinamiklerini sürekli canlı tutabilmektedir.

### 3.4. İslam Toplumunda Egemen olan Temel Ahlaki İlke ve Kurallar

Toplumsal yaşamın akışı içerisinde, bireyler ve çeşitli toplumsal kesimler arasında kurulan ilişkiler, kurallar ve kurumların zamanla yozlaşması, çıkar çatışmalarına sahne olması, güçlülerin zayıflar aleyhine bu toplumsal yapı ve işleyişleri bozması söz konusu olabilmektedir. Toplumsal, ekonomik, idari, siyasi alanlardaki eşitsizlikler de bunların sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu eşitsizliklerden olumsuz etkilenen bireyler, gruplar ve sınıflar da toplum içerisinde geri kalmış, yoksul, sosyal dışlanmaya uğramış kesimler haline dönüşmektedir. Sosyal dışlanma, geri kalmışlık, yoksulluk da bir toplumun her yönüyle gelişiminin önündeki ciddi engelleri oluşturmaktadır. Toplumsal yaşam üzerinde birçok olumsuzlukların doğmasına, toplumdaki bireylerin kişisel gelişimlerini sağlayamamalarına, toplum ile sağlıklı bir etkileşime girememelerine yol açmaktadır. Sonuç olarak yoksul ve varlıklı kesimler arasında toplumsal eşitsizlikler kaynaklı çatışmaların toplumsal barışı, kaynaşmayı olanaksız hale getirdiği, beşeri ve sosyal sermayenin toplumsal düzeyde yeterince gelişemediği, toplumsal sorunların büyüyerek sosyal kalkınma ve ilerlemenin önünde büyük engeller oluşturduğu toplumsal bir yapı ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal, ekonomik, hukuki, siyasal yaşamda çıkar çatışmaları ek- senli doğarak, kalıcı eşitsizliklerin varlığına yol açan toplumsal yozlaşma- ların, adaletsizliklerin önüne geçilebilmesi, bireysel ve/veya sınıfsal çıkar- ların toplumsal çıkarın aleyhine gelişiminin önlenmesi çoğu zaman kolay olmamaktadır. Bunun sağlanabilmesi toplumda var olan kurallara, top- lumsal değerlere bireysel, sınıfsal ve toplumsal düzeylerde -kendi çıkar- larına ters düşse de- başkalarının haklarına saygı temelinde uyulmasına bağlı görülmektedir. Özellikle de yönetici konumunda olanlar, toplumsal, idari, ekonomik kaynakların yönetim ve dağıtımında bulunanların top- lumsal kurallara, değerlere, toplumun tüm kesimlerinin hak ve hukuku- na riayet etmeleri önem taşımaktadır. Bu sağlanmadığı takdirde, toplum- sal eşitsizlikler toplumsal, idari, ekonomik ve silahlı güç kaynaklarını elinde bulunduranlar lehine ve bunlara sahip olmayanlar aleyhine olmak üzere ortaya çıkacaktır. Bu bir defa yönetim pozisyonları kaynaklı ortaya çıktı mı, tüm topluma domino etkisiyle yayılacak, her bir gücünün elin- deki imkanları kendi çıkarları doğrultusunda ve başkaları aleyhinde kul- lanmasına yol açacak ve tüm toplumda yıkıcı sonuçlarıyla egemen ola- caktır.

210

OMÜİFD

Medine döneminde Peygamber Efendimizin (SAV) sergilediği yöne- tim anlayışı, toplumsal adaleti tesis edici, toplumsal kesimler arasında eşitsizliğin doğmasını önleyici, hiç bir toplumsal sınıf veya grubun diğer- leri üzerinde egemenlik kurmasını önleyici, birey veya grup çıkarının toplumsal çıkar ve fayda içinde erimesini sağlayıcı yönde olmuştur. Böy- lece İslam toplumu ve medeniyetinin oluşum aşamasında sınıfsal farklı- ların doğması ve toplumsal kesimler arasında eşitsizliklerin ekonomik, idari, siyasi, etnik, kültürel sonuçlarıyla tüm topluma yayılması önlen- miştir. Bunun sonucunda da sosyal sermaye ile doğrudan bağlantılı olan çeşitli toplumsal kesimler arasında güçlü, sağlıklı ve etkin ilişki ağlarının oluşturulması, toplumsal normların adil ve eşitlikçi nitelikte kurulması ve toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir mecrada gelişiminin sağlanması söz ko- nusu olmuştur.



Risaletin Medine dönemi bu yöndeki sayısız örnekler ve uygulamalara şahittir. Ancak burada çalışmanın hacmi ile orantılı olarak konu ile ilgili sınırlı sayıda örnek ele alınacaktır:

I- Medine döneminde bir bedevi, Peygamber Efendimizden (SAV) alacağını istemiş, Peygamberimizin yanında verecek parası olmayınca bedevi şiddetli biçimde ısrar etmiş ve “Alacağımı ödeyinceye kadar yakını bırakmayacağım” demiştir. Peygamberimize verdiği sıkıntı üzerine Ashab, bedeviye sert biçimde çıkışarak “Azap olunasıca! Sen kiminle konuştuğunu biliyor musun?” deyince, Rahmet Peygamberi (SAV) Ashabına : “Hak sahibinin yanında yer almanız gerekmez miydi?” buyurmuşlardır. Daha sonra Hz. Peygamber, borcunu ödemek için bir sahabelinden (Havle binti Kays) borç almış ve bedeviye olan borcunu ödemiştir. Ashabını da güçlünün zayıfı ezmemesi, herkese hakkının tam olarak bir haksızlığa uğramadan verilmesi konusunda uyararak şöyle buyurmuştur: “İnsanların en hayırlısı onlara hakkını verendir. Hak sahiplerinin haklarını zahmetsizce almadığı bir millette hayır yoktur ve o millet iflah olmaz.”<sup>44</sup>

II- Bedir savaşına Mekkeli müşriklerin safında katılan ve 70 kişiyle birlikte esir düşen amcası Abbas’a Peygamberimiz diğer esirlerden farklı, imtiyazlı hiç bir muamele yapmamış, diğer esirlere yakalanmalarından fidye ile serbest bırakılmalarına kadar yapılanların aynısı Ona da yapmıştır.

III- İslam öncesi cahiliyye Arap toplumlarında kabile temelli, toplumsal sınıf (zengin/fakir), statü (efendi/köle, asil/avam) temelli keskin ayrımlar mevcuttu. Bu keskin ayrımlar, göçebe çöl toplulukları arasında kabile temelinde ayrımlar ortaya çıkmakta, yerleşik yaşama geçmiş topluluklar içinde ise hem kabile temelinde, hem de toplumsal sınıf ve statü temelinde ortaya çıkmaktaydı. Bu keskin ayrımların varlığı toplumsal ilişki, norm ve ağların gelişmesini önlemekte, toplumun sahip olduğu kaynakları etki kullanamamasına yol açmaktaydı. Peygamberimiz (SAV),

<sup>44</sup> Muhammed Yusuf Kandehevi, *Hayatü's-Sahabe*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003, C.2, ss. 139-140.

İslam kardeşliği ekseninde toplumsal düzeydeki her türlü ayrımcılık, sınıf, statü farklılığını ortadan kaldırarak toplumsal gelişmenin önündeki bu önemli engelin aşılmasını sağlamıştır.

Bu konuda Veda Hutbesinde Resulullah (SAV) şöyle buyurmaktadır:

“...Ashabım! Dikkat ediniz, , Cahiliyeden kalma bütün adetler kaldırılmıştır, ayağımın altındadır ... Sözümü iyi dinleyiniz ve iyi belleyniz! Müslüman Müslümanın kardeşidir ve böylece bütün Müslümanlar kardeşler. Bir Müslümana kardeşinin kanı da, malı da helal olmaz... Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Adem'in çocuklarıdır, Adem ise topraktır. Arabın Arap olmaya, Arap olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü olmadığı gibi; kırmızı tenlinin siyah üzerine, siyahın da kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvada, Allah'tan korkmaktır. Allah yanında en kıymetli olanınız O'ndan en çok korkunuzdur.”

212 IV- Mekke'nin önde gelen Mahzum kabilesinden bir kadın hırsızlık  
OMÜİFD yapınca, ona ceza verilmemesi için Peygamber Efendimizden (SAV) istekte bulunulunca, bunu basit bir istek olarak görmeyen Peygamberimiz, cezanın uygulanmasını sağlamış, ashabı toplayarak onlara böylesi küçük ayrımcı taleplerin toplumda ne denli yıkıcı ve de kalıcı etkiler yaptığını ortaya koyan şu önemli uyarıyı yapmıştır: “Ey insanlar, sizden evvelkileri şu halleri mahvetti: İçlerinden sivrilmiş biri hırsızlık yapınca onu serbest bıraktılar. Aynı işi, zayıflarından biri yapınca onu cezalandırdılar. Allah'a yemin ederim ki, hırsızlığı yapan Muhammed'in kızı Fatıma dahi olsa, elini mutlaka keserim.”<sup>45</sup>

V- Mekke'nin fethinden sonra Peygamberimizin (SAV) huzurunda dili tutulan, heyecan ve korkuyla titreyen bir bedeviyi Peygamber Efendimiz (SAV) “Ben, bir kral değilim. Ben, güneşte kurutulmuş et parçaları yiyerek geçinmiş olan Kureyşli bir kadının oğluyum.”<sup>46</sup> diyerek sakinleştirilmiş, halkın ulaşamadığı, huzuruna çıkmaya korktuğu yönetici anlayışının İslamiyet'te olmadığını göstermiş, yöneticilerle yönetilenler arasın-

<sup>45</sup> Ebu Dâvud, Süleyman b. Eşas, *Sünen-i Ebi Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Hudûd 15.

<sup>46</sup> Kadı İyaz, *Şifa-i Şerif*, Bedir Yayınları, İstanbul, 1993, s. 266.

da sınıf farkı olmayan, kardeşliğe dayalı, eşitsizliğe yol açmayan bir yönetim anlayışını ortaya koymuştur.

### 3.5. İbadetlerin Toplumsal Niteliği ve İslam Toplumu ve Medeniyetinin Oluşumundaki Roller

Bireylere, toplumsal kesimlere ve tüm topluma egemen olan dünya görüşünün bu dünyayı yegane amaç olarak gören “materyalist yaklaşımdan”, bu dünyayı daha yüce amaçlar için bir araç, bir imtihan meydanı olarak gören “ilahi bir anlayışa” dönüşmesi tüm toplumda oldukça ciddi dönüşümlere olanak sağlamaktadır. İslam toplumu ve medeniyeti, bireysel çıkarların biricik amaç olduğu, toplumsal yaşamın sürekli olarak bireysel çıkar çatışmalarına sahne olduğu, yıkıcı rekabetin bireysel ve toplumsal düzeyde tüm topluma egemen olduğu toplumlara alternatif olarak, bireysel çıkarla toplumsal çıkarın çatışmasını önleyebilmekte ve bunları birbirine uyumlu hale getirebilmektedir<sup>47</sup>.

İslam dini, ibadetlerini (namaz, oruç, zekat, hacc vb.), gündelik yaşamın içerisine yerleştirmekte ve böylece ibadetleri Müslümanların toplumsallaşma süreçlerinin bir parçası kılmaktadır. İslam dinindeki İbadetlerin asli amacı bu olmasa da, tali bir amaç olarak toplumsal ağlar, ilişki ve etkileşimlerin de İslami temeller üzerine kurulması sağlanmış olmaktadır. Böylece bireysel yaşamdan, toplumsal düzeydeki ilişki ve yapılar kadar İslami değerlere göre kurulu sağlıklı bir toplumsal yapının oluşmasına, toplumsal yaşama yön veren saiklerin, dünyevi ve bireysel çıkar

<sup>47</sup> Toplumsal yaşam, birlikte var olmanın bireylere sağladığı birçok faydalarıyla bireyleri kendisine çekmekte ve mekânsal olarak bireyleri kendi sınırları içinde tutmaktadır. Aynı mekânsal ortamda yaşayan bireyler birbirleriyle benzer amaç ve çıkarlara sahip olmaktadır. Bu amaç ve çıkarlar ise bireyin sınırsız isteklerinden kaynaklanmaktadır. Bireysel çıkarın bir sınırı olmayınca, toplumdaki birey sayısınca var olan çıkarların her biri sonsuz niteliği ile diğer bireylerin benzer yöndeki çıkarı ile kaçınılmaz olarak çatışmaktadır. Bu çıkar çatışmalarının varlığı da, bireyler arasında yıkıcı rekabete yol açmakta ve toplumların var oluş doğasındaki yardımlaşma ve dayanışma ruhu ile çelişmektedir. Bu çıkar çatışmalarını önlemede, dünyevi çıkarları yadsımayan ancak onları daha önemli –ve bireylerin çıkarları gibi kendisi de sonsuz ve sınırsız olan ve bu nedenle çıkar çatışmalarına yol açmayan- hedefler için birer araç olarak değerlendiren dini ve manevi bakış açısının önemi ve eşsizliği ortaya çıkmaktadır.

çatışmalarından kurtulmasına yol açılmaktadır. Namaz, oruç, zekat ve hacc ibadeti ekseninde, İslam dininde ibadetlerin toplumsal yaşam içindeki yerini incelediğimizde bunu daha somut ve açık biçimde görebilmekteyiz.

**a) Namaz:** günde 5 defa kılınması her Müslümana farz olmasıyla Müslümanın günlük yaşamını düzenlemekte, hayatının her anında İslam'a ve İslami kurallara göre yaşamasını sağlamakta ve/veya bunu ona hatırlatmaktadır. Namaz ibadetinin evde ve tek başına kılınmasındansa, camide ve cemaatle birlikte kılınması İslam dininde teşvik edilmekte ve daha üstün tutulmaktadır. Böylece Müslümanların ibadet amaçlı ve eksenli toplumsal bir ortamda bir araya gelmeleri ve ortak bir eylemde bulunmaları sağlanmaktadır.

Peygamberimizin Medine'ye hicreti sırasında Medine'nin hemen dışında kalan Kuba mevkiinde yaklaşık iki haftalık ikametinde ilk işi olarak burada İslam'ın ilk mescidini (Kuba Mescidi) ashabi ile birlikte inşa etmesi, yine Medine'ye vardığı zamanda buradaki ilk işi olarak bir mescid (Mescid-i Nebevi) yapması, ibadetlerin toplu halde yapılmasının İslam dinindeki yerini ve önemini göstermektedir. Mescid-i Nebevi; Peygamberimizin ashabi ile bir araya geldiği, onlara İslamı anlattığı, yabancı heyetleri kabul ettiği, Medine'yi yönettiği, savaş-barış kararlarının alındığı, kısaca İslam Şehrinin kalbinin attığı yer olmuştur.

Müslümanlarında bir araya gelmeleri, namazlarını cemaat halinde camilerde kılmaları konusunda Peygamber Efendimizin bir çok uyarı ve tavsiyeleri bulunmaktadır:

"İnsanlar ezan okumanın ve namazda birinci safta bulunmanın ne kadar faziletli olduğunu bilselerdi, sonra bunları yapabilmek için kur'a çekmek zorunda kalsalardı kur'a çekerlerdi. Şayet camide cemaate erken yetişmenin ne kadar faziletli olduğunu bilselerdi, birbirleriyle yarışa girerlerdi. Eğer yatsı namazı ile sabah namazındaki fazileti bilselerdi, emekleyerek ve sürünerek de olsa bu iki namaza gelirlerdi."<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Buhârî, Ezân 9, 32; Nesâî, Mevâkîf 22.

“Kim sabah akşam camiye gider gelirse, her gidip gelişinde Allah Teâlâ o kimseye cennetteki ikramını hazırlar.”<sup>49</sup>

“Şüphesiz namazdan en çok sevap kazanacak insanlar, uzak mesafelerden camiye yürüyerek gelenlerdir. Namazı imamla birlikte kılmak için bekleyen kimsenin sevabı, namazı tek başına kılp sonra uyuyan kimseden daha büyüktür.”<sup>50</sup>

“Karanlık gecelerde mescidlere yürüyerek giden kimselere, kıyamet gününde tam bir nura kavuşacaklarını müjdeleyiniz.”<sup>51</sup>

“Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir.”<sup>52</sup>

Camiye giden Müslümanlar arasında zengin- fakir, genç yaşlı veya toplumsal sınıf, statü, ırk, mezhep vb. hiçbir ayırım yapılmamakta, herkes eşit birer birey olarak ibadetini yapmaktadır. Her camii veya mescid hiçbir ayrıma tabi olmaksızın tüm Müslümanların gidebildiği ibadet yerleri olma özelliği taşımaktadır. Böylece İslam toplumunda din kardeşliği ekseninde bireyler ve toplumsal kesimler arasında eşitlik duygusu hakim olmakta, toplumsal birlik ve beraberlik duygusu güçlenmekte, eşitsizliklerin önü alınmaktadır.

Cuma namazı, bayram namazı gibi ibadetlerin toplu olarak kılınması zorunlu olduğundan, yerel düzeyde Müslümanların haftada en az bir defa ve önemli günlerde bir araya gelmeleri sağlanmakta, topluluk bilinci güçlendirilmektedir.

Cenaze namazı gibi ibadetlerde de, Müslümanların en kötü günlerinde birbirleriyle acılarını dini bir ibadet ekseninde ve şuurunda paylaşmaları sağlanmaktadır.

Mahallesindeki, işyerindeki veya geçmekte olduğu bir yerdeki camide diğer insanlarla birlikte ibadet eden bir insan, onlarla aynı dinde aynı

<sup>49</sup> Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahih-i Müslim*, İrfan Yayinevi, İstanbul, 1988, Mesâcid 285.

<sup>50</sup> Buhârî, Ezân 31; İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd, Sünen-i İbn Mace, Kahraman Yayınları, 1982, Mesâcid 15.

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd., Salât 50; Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Salât 166.

<sup>52</sup> Buhârî, Ezân 30; Müslim, Mesâcid 249.

düşünce de olduğu hissini somut olarak yaşamakta, bunun sonucunda çevresindeki insanlara ilişkin duyguları “belirsizden” “güvene”, algısı “yabancıdan” “kardeşe ve dosta”, etkileşimi “daha kapsamlı ve çok sayıya”, yaklaşımı “rekabetten” “işbirliğine ve yardımlaşmaya” dönüşmektedir. Bunların da toplumsal düzeyde etkin ve güçlü bir sosyal sermayenin oluşumuna katkısı büyük olacaktır.

**b) Ramazan ayı ve Oruç:** Oruç ibadeti, gücü yeten tüm Müslümanlara ramazan ayında farz kılınmıştır. “*Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz.*”<sup>53</sup>

Gün boyunca hiçbir şey yemeyip-içmeyen bir Müslüman, açlık ve yoksulluk çeken insanların halinden anlamakta, her sene bir ay onlar gibi olmaktadır. Böylece, insanlar toplumun en yoksul kesimleri ile empati kurmakta, onların dertleri ile dertlenmektedir.

216 Toplumun en yoksul kesimleri; toplumdan en fazla dışlanan, toplumsallaşma sürecinin dışında kalan, toplumla özdeşim kuramadıkları için suç işlemeye, toplumsal barışı bozmaya en yatkın olan kesimleri oluşturmaktadırlar. Ramazan ayı, oruçla birlikte bireylerde *fedakarlık, yardımlaşma ve tevazu ruhunu* geliştirmekle, zenginleri yoksulun halinden anlar kılmakla bir yandan bu yoksul insanların topluma küsmelerini önleyen bir yandan da diğer insanların onları kabullenebilmelerini kolaylaştıran bir ay olmakta ve güçlü bir sosyal içerme ağı oluşturmaktadır. Tüm bunlar, toplumda sosyal sermayenin gelişimi için uygun ortam ve koşulları meydana getirmektedir.

Ramazan ayında Müslümanların iftar sofralarına başkalarını, özellikle yoksul insanları davet etmeleri teşvik edilmekte, bunun büyük bir sevap olduğu bildirilmektedir:

“Kim bir Müslüman kardeşine iftar vakti yemek yedirirse, onun sevabı kadar da kendisine sevap yazılır. Yemek yedirdiği kimselerin sevabından da hiçbir şey eksilmez.”<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Bakara, 2/183.

<sup>54</sup> Tirmizî, Savm: 82; İbni Mâce, Sıyam 40.

“Yanınızda hep oruçlular iftar etsin Yemeğinizi iyi insanlar yesin. Melekler de size dua ve istiğfarda bulunsun.”<sup>55</sup>

“Oruç perdedir. Biriniz bir gün oruç tutacak olursa kötü söz sarfetmesin, bağırıp çağırmasın. Birisi kendisine yakışsız laf edecek veya kavga edecek olursa “ben oruçluyum!” desin (ve ona bulaşmasın).”<sup>56</sup>

“Kim yalan sözü (yalanı, gıybet, dedikodu gibi günah sözleri) ve onunla ameli terketmezse (bilsin ki) onun yiyip içmesini bırakmasına Allah’ın ihtiyacı yoktur.”<sup>57</sup>

Tüm Müslümanlara farz olan Ramazan orucunu, Müslümanlar arası dayanışmayı, kardeşlik duygusunu ortak hareket etme kültürünü geliştirmeye yönelik güçlü bir toplumsal eylem olarak görmekteyiz. İslamiyet bu ibadeti sadece bireysel bir ibadet olarak görmemektedir. Bu nedenle Müslümanlara yıl içinde istedikleri bir dönemde oruç tutmakta serbest bırakılmamakta ve tüm Müslümanlara yılın aynı 30 günü içerisinde oruç tutmaları emredilmektedir. Tüm Müslümanlar yılın aynı döneminde oruç tutmaya başlamakta ve birlikte oruç tutmayı tamamlamaktadır.

217

OMÜİFD

“O Ramazan ayı ki, insanları irşad için, hak ile batılı ayıracak olan, hidayet rehberi ve deliller halinde bulunan Kur’ân onda indirildi. Onun için sizden her kim bu aya şahit olursa onda oruç tutsun.”<sup>58</sup>

“Ramazan ayında, hasta veya ruhsat sahibi olmaksızın kim bir günlük orucunu yerse, bütün zaman boyu oruç tutsa bu orucu kaza edemez.”<sup>59</sup>

Gün içerisinde dileyen dilediği saatler arasında oruç tutamamakta, herkes imsak ile birlikte yemeyi-içmeyi bırakmakta, yine güneşin batışı ile birlikte hep birlikte orucunu açmaktadır. İmsaktan önce kalkılan ve birlikte yapılan sahur, camilerde kılınan teravih namazı, Kuran-ı Kerim hatminin toplu olarak (mukabele) yapılması, ibadetleri bu ayda hem yoğunlaştırmakta hem de bireyselden daha çok cemaat halinde, etkileşim içinde yapılmalarına yol açmaktadır. Varlıklı Müslümanlar oruç ayında yoksul Müslümanların ihtiyaçlarını zekatları, sadakaları ve fitreleri ile

<sup>55</sup> Hanbel, 3/138.

<sup>56</sup> Buhari, Savm 2, 9.

<sup>57</sup> Ebû Dâvud,,Savm 25; Tirmizî,,Savm 16.

<sup>58</sup> Bakara, 2/185.

<sup>59</sup> Buhari, Savm 29; Tirmizi, Savm 27.

karşulamakta, iftar sofralarında yakınlar, komşular, yoksullar buluşmakta tam bir toplumsal dayanışma, topluluk ruhu ve bilinci ibadetler ekseninde topluma egemen olmaktadır.

**c) Zekat:** Varlıklı Müslümanların mallarından toplumdaki ihtiyaç sahibi insanlara zekat olarak vermeleri farzdır. *“Sadakalar (zekâtlar) Allah’tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslam’a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda çalışıp cihad edenlere, yolcuya mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.”*<sup>60</sup>

Zekat, malın kirinin giderilmesinin, helal kazancın oluşmasının şartıdır. İslam dini zekatı, zengin Müslümanların yoksullara yaptıkları bir lütuf olarak görmez. Zekatını veren bir Müslüman, kendi başına elde ettiği kazancından değil, Rabbinin kendisine verdiği rızıktan, onun rızası ile harcadığını bilir. Böylece çevresindeki insanlara yardım yaparken, o insanları kendi kazancına ortak olan insanlar olarak olumsuz ve küçümseyici duygularla değerlendirmez, yaklaşmaz. Aksine, yardım yaptığı insanları mülkün gerçek sahibinin taksiminde payına düşeni alan, kazancının kirini gideren, kazancını helal kılan insanlar olarak onları olumlu, yapıcı duygularla değerlendirir.

“Onlar... kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayan kimselerdir.”<sup>61</sup>

“Onlar gayba inanırlar, namaz kılarlar, kendilerine verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar.”<sup>62</sup>

Böylece İslam toplumunda zenginlerle fakirler arasında sevgi, hoşgörü ve yardımlaşma ekseninde sağlıklı ve yapıcı ilişkiler ortaya çıkar. Yoksullara yardım eden zenginlerde toplumsal sorumluluk bilinci gelişir. Zenginlerin zekatını verdiği yoksullar da toplumun kendisine sahip çıktığını hisseder. Yoksullarda toplumsal yaşama küsmeye ve ondan uzaklaşma, toplumsal düzene ve kurallara karşı bir sorumluluk hissetmeme gibi

<sup>60</sup> Tevbe, 9/60.

<sup>61</sup> Enfal,8/3.

<sup>62</sup> Bakara, 2/3.



sosyal dışlanmaya bağlı olumsuz sonuçların ortaya çıkması önlenir. Böylece zengin ve yoksul kesimler arasında, güçlü, samimi ve manevi temelleri olan sağlıklı bir güven ilişkisi doğar.

Toplumsal normlar güç kazanırken, toplumsal kesimler arasında güven tesisi sağlanır ve toplumsal yardımlaşma ekseninde kurulan toplumsal ağlar sosyal dışlanmayı önlerken, adil gelir dağılımının sürekliliğini de sağlamış olur. Zekat, sosyal sermayenin üç temel unsuru (toplumsal norm, güven ve ağlar) üzerinde doğrudan olumlu etkide bulunarak sosyal sermayenin gelişiminde oldukça önemli bir rol oynamış olmaktadır.

Ayrıca zekat müessesesi ile yoksul kesimlerin maddi yetersizlikler eksenli toplumsal hizmetlerden yararlanamamaları ve buna bağlı beşeri sermayelerinin zayıf kalması da önlenmektedir. Bu insanların beşeri sermayelerinin gelişmesi de, tüm toplumun bundan olumlu etkilenmesi ve toplam beşeri sermayenin toplumsal düzeyde yükselmesine yol açmaktadır. Böylece toplumsal kalkınma ve ilerlemenin önünde yoksulluk kaynaklı sorunların çözümü sağlanmakta, beşeri ve sosyal sermayenin gelişimi ile toplumsal kalkınma ve ilerleme de hız kazanmaktadır.

**d) Hacc:** Maddi ve bedeni olarak gücü yeten tüm Müslümanların hayatları boyunca bir defa yerine getirmeleri farz olan Hacc ibadetinde zaman ve mekan sınırlamalarının olması, Müslümanların bu ibadeti topluca yerine getirmelerini sağlar. Hacc ibadeti ancak Mekke’de kutsal topraklarda ve yılın belirli bir döneminde yerine getirilebilir.

*“Hac, bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca niyet ederse (ihramını giyerse), hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur...”*<sup>63</sup>

Bu dönemin dışında kutsal topraklara yapılan ziyaret ve burada yapılan ibadetlerle sadece umre sevabı alınabilir ve Müslüman bireyin üzerine farz olan Hacc ibadeti düşmüş olmaz.

<sup>63</sup> Bakara, 2/197.

Hacc, kendisi dışında hiç bir ibadetin yeryüzünde tek bir mekan ile sınırlanmadığı farz bir ibadettir. Bu nedenle diğer ibadetlerin cemaatle yapılması, aynı mahaldeki insanların bir araya gelmesini, topluluk düzeyinde birlik ruhunun oluşmasını sağlamasına karşın, Hacc ibadeti tüm dünyadaki Müslümanları bir araya getirmesi ile ümmet bilincinin ve ruhunun oluşmasını, somutlaşmasını sağlamaktadır. Dünyanın her yerinden, tüm kıtalardan, tüm ülkelerden ve beldelerden gelen Müslümanlar, Hacc ibadeti için Mekke'de buluşmakta, birbirlerini tanımakta ve kaynaşmaktadır.

“İnsanlar arasında Haccı ilan et ki, gerek yaya olarak, gerek uzak yollardan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler. Ta ki kendilerine ait birtakım menfaatlere şahid olsunlar...”<sup>64</sup>

Hacc ibadeti içerisinde ihram, birçok kural ve yasakları içermektedir. Koku sürünmek, traş olmak, dikişli elbise giyinmek, topukları örten ayakkabı giyinmek vb. ihrama giren bir hacı için yasak şeylerdir. Böylece ihrama giren kişinin her türlü dünyevi meşgalelerden uzaklaşıp, sırf hacc ibadetine kendisini vermesi sağlanır. İhramlı olan bir kişinin tırnağını kesmesi, vücudundan bir kıl bile koparması haramdır. Av hayvanlarını avlaması, hatta bir avcıya avını göstermesi bile haramdır. Diğer insanlarla tartışmak, kötü söz ve kavga etmek yasaktır. Bir canlıyı öldürmek (meşru müdafaa hariç) ihramlıya haramdır. Bitkilere zarar vermek, koparmak da ihram yasaklarındandır. Böylece ihramlı olan kişi çevresi ile barışık, çevresindeki insanlar, hayvanlar ve hatta bitkilere bile zarar vermeyen, onların hak ve hukuklarını gözetken, karşısındaki insan hata yapsa, kendi hakkını ihlal etse bile onu hoş görüp, affedebilen bir insan olmayı öğrenmektedir. Bu şuur ve bilince dünyanın dört bir yanından gelmiş olan Müslümanlarla kaynaştığı bir ortamda ulaşmaktadır.

“...Oraya giren emniyet içinde olur. Gücü yeten, imkan ve yol bulan insanlar üzerinde, Beytullah'ı haccetmeleri, Allah'a bir kulluk borcudur...”<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Hacc, 22/ 27-28.

<sup>65</sup> Al-i İmran, 3/97.

“Kötü söz söylemeden ve büyük günah işlemeyen hacceden kimse, annesinden doğduğu gündeki gibi günahsız olarak (evine) döner.”<sup>66</sup>

Dünyanın her tarafından, her ırktan, milletten, mezhepten, meslekten, yaştan, cinsten, sınıftan ve statüden Müslüman, aynı ibadeti yerine getirmek üzere aralarında hiçbir ayırım (ırk, sınıf, mezhep vb.) ve ayrımcılık olmadan bir araya gelmekte, kardeşlik, dayanışma, sabır ve takva ruhu esaslı hareket etmektedirler.

Hacc ibadetinin temel farzlarından olan ihrama girmede ihram elbisesi, bireysel anlamda her türlü dünyevi makam, mevki, itibar, gurur ve riyadan kurtulmayı amaçlamaktadır. Toplumsal anlamda ise her türlü kardeşlik, birlik ve beraberlik ruhunu oluşturmayı, bunun önündeki her türlü toplumsal ayrımcılık nişanelerini yok etmeyi öngörmektedir. İhram elbisesi, beyaz renkte, sade, dikişsiz, zengin-fakir herkes için tek tip bir üniforma niteliği taşımaktadır. Böylece hacc günü bir araya gelen Müslümanlar, Allah'ın huzurunda eşit ve denk olduklarını hissetmekte, gurura, kibire, riyaya ve hasede set çekmekte, bu kötü hasletler kaynaklı her türlü dünyevi bağlardan kopmakta; kardeşliğe, ihlase, tevazuya, zühde, birlik ve vahdete yönelmektedir.

Müslümanlar, Hacc'da Mekke'de buluşup kaynaşırken, bu meydanı aynı zamanda dertlerini paylaştıkları, ortak meselelerini ele aldıkları, güç ve birliklerinin farkına vardıkları bir Kongre meydanına dönüştürmüş olmaktadırlar. Hacc, İslam Medeniyeti'nin **medeniyet sermayesinin**<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Buhârî, Hac 4.

<sup>67</sup> “Medeniyet sermayesini”, bir medeniyeti oluşturan toplumların ve kültürlerin sahip olduğu maddi, beşeri ve sosyal sermayelerinin, o medeniyetin oluşumu ve gelişimi doğrultusunda kullanımı olarak tanımlayabiliriz. Bir medeniyeti oluşturan toplulukların, farklı özellikleri, demografik karakteristikleri, kültürel yapıları, zayıf ve güçlü yönleri, farklı coğrafi yerleşimleri ve buna bağlı farklı yer-altı ve yer-üstü kaynakları, stratejik üstünlükleri ve zafiyetleri bulunacaktır. Tüm bu farklılıkları üst toplumsal yapı olan medeniyet potasında eritebilme, farklılıkları ihtilaf ve çatışma yerine işbirliği ve uyuma dönüştürebilme, toplumsal düzeydeki tehditleri medeniyet düzeyinde fırsatlara çevirme yeteneği Medeniyet sermayesinin güçlülüğüne bağlıdır. Bu sermaye ne denli güçlü olursa o denli sağlıklı ve sürdürülebilir bir medeniyet ortaya çıkacaktır. Medeniyet sermayesinin zayıflığı oranında da, o medeniyetin gücünü ve önemini yitirmesi, parçalanmaya doğru gitmesi kaçınılmaz olacaktır.

somutlaştığı, her yıl kendini yenilediği ve dünyanın dört bir yanına bu *medeniyet sermayesinin* gücü, etkinliği ve sinerjisiyle yayıldığı bir merkeze dönüşmektedir.

Haccın, Müslümanlar için güçlü bir medeniyet sermayesi kaynağı olduğu, birlik, beraberlik ve kardeşliklerinde ne denli önemli olduğu 1. Dünya Savaşı döneminde daha iyi anlaşılmıştır. Müslümanların tanışma, dertleşme, anlaşma ve kaynaşma merkezleri olan haccı bu dönemde ihmal etmeleri nedeniyle birbirlerinden uzaklaştıkları, manevi birliklerinin bozulduğu belirtilmektedir.<sup>68</sup> Bu nedenle Batılı devletler tarafından 1. Dünya Savaşı sırasında birbirlerine karşı kullanıldıkları (Hint Müslümanların başta Çanakkale Savaşı olmak üzere 1. Dünya Savaşı'nda İngilizler tarafından Osmanlı Devleti'ne karşı kullanılması gibi), birbirlerinin kanını döktükleri, Batılı ülkelerin işgal, kontrol ve sömürüsüne açık hale geldikleri görülmektedir.

222

OMÜİFD

Hacc ibadeti, yukarıda belirtilen bireysel yön ve boyutlarıyla beşeri sermayenin, toplumsal yön ve boyutlarıyla sosyal sermayenin, tüm İslam alemine ilişkin yön ve boyutlarıyla da *medeniyet sermayesinin* oluşum ve gelişiminde oldukça önemli bir güce ve etkiye sahiptir.

## Sonuç

Hız. Muhammed (SAV), cahil ve bedevi bir toplumu 23 yıl gibi kısa bir sürede, medeni bir topluma, varlığını ve etkinliğini yüzlerce yıl sürdüren büyük bir medeniyetin çekirdeğine ve temeline dönüştürmüştü. "*Andolsun, Allah'ın Resulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*"<sup>69</sup>

Böylesine büyük bir medeniyetin ortaya konulabilmesinde, bu dinin toplumsal yaşamdan ve/veya toplumsal kesimlerden kopuk olmamasının belirleyici olduğunu görmekteyiz. Kul ile Allah arasında olan ibadetlerin (namaz, oruç, hacc, zekat vb.) bile toplumsal yaşam içinde ve topluluk

<sup>68</sup> Bediüzzaman Said Nursî, "İçtimai Dersler", *Risâle-i Nur Külliyyatı*, s. 269-270.

<sup>69</sup> Ahzab, 33/21.

(cemaat) halinde yapılması daha efdal bulunmakta ve bu teşvik edilmektedir. Bireylerin ibadetlerini toplumsal yaşam içerisinde, karşılıklı etkileşim içerisinde yaptıkları, toplumsallaşma süreçlerini bu ibadetler içinde yoğunlaşmış biçimde gerçekleştirdikleri bir toplum biçimi ortaya konulmaktadır. Bu toplumsal yaşamda, dürüstlük, ahde vefa, çevresine güven verme, kardeşlik ve dayanışma, eşitlik ve yardımlaşma gibi toplumsal ilkeler egemen olmakta, ibadetler eksenli toplumsal kaynaşma ile birlikte güçlü ve sağlıklı bir toplumsal etkileşim atmosferi ortaya çıkmaktadır.

İslamiyet, hiçbir toplumsal kesim, grup ve sınıfa ayrıcalık ve üstünlük vermediği gibi tüm Müslümanların kardeşliği ekseninde hiçbir millete, etnik kimliğe de diğer İslam topluluklarına karşı bir imtiyaz vermemektedir. *“Mü'minler ancak kardeştir...”*<sup>70</sup> ayetinde ifadesin bulan kardeşlik bağıyla tüm Müslümanlar ebedi olarak birbirleriyle yakınlaşıırken, medeniyet bilincini de kendi aralarında somutlaşmaktadır. İslam medeniyeti güçlü bir medeniyet sermayesi ile kendisini oluşturan toplulukları üst toplumsal yapı olan medeniyet potasında eritebilmektedir. Bunun sonucunda da aralarındaki farklılıklar, *“ihtilaf ve çatışma”* kaynağı olmak yerine, *“işbirliği ve uyuma”* dönüştürebilme, toplumsal düzeydeki tehditleri, medeniyet düzeyinde fırsatlara çevirebilme yeteneğine sahip olmaktadır.

İslam Medeniyeti, Uzakdoğu'dan Balkanlara, Orta Asya'dan Güney Afrika'ya çok geniş bir coğrafyadan; Araplar, Türkler, Farslar, Hintler ...den oluşan çok sayıda farklı millet, topluluk ve kültürden oluşmaktadır. Bu çok sayıda topluluk ve bu geniş coğrafya, tarih boyunca hiçbir zaman bu kadar geniş kapsamlı mekânsal ve toplumsal boyutlarda bir araya gelmemiş olmasına, birlikte yaşama, aynı medeniyet şuuruna sahip olma konusunda böylesi bir deneyimleri olmamasına rağmen, bu medeniyet birlikteliğini sağlayabilmiş ve büyük bir medeniyet oluşturabilmişlerdir. Bu gerçek de zaten, İslam medeniyetinin sosyal sermaye ve medeniyet sermayesi konusunda oldukça güçlü ve dinamik bir yapıda olduğunu kanıtlamaktadır.

<sup>70</sup> Hucurat, 49/10.

İslam medeniyetinin sosyal sermaye ve medeniyet sermayesi konusunda güçlü bir yapıya ve sahip olduğu dinamikleri ile zengin bir potansiyele sahip olmasına rağmen, günümüz Müslüman toplumların sosyal sermaye konusunda özellikle batılı toplumlara göre zayıf ve geride olduğunu görmekteyiz. Müslüman toplumların son birkaç yüzyıl boyunca batı toplumlarının kültürel, ekonomik ve toplumsal sömürüsüne maruz kalmaları nedeniyle İslamiyetten ve İslam medeniyetinden kaynaklanan - ve bu çalışma boyunca ele alınan- toplumsal dinamiklerini kaybetmelerinin bunda azımsanamayacak bir faktör olduğunu görmekteyiz.

Müslüman toplumların sahip olduğu bu güçlü ve zengin potansiyel ve dinamiklere karşın, günümüzde İslam ülkeleri, çoğunlukla dünyanın geri kalmış toplumlarını oluşturmaktadırlar. Bu nedenle Müslüman toplumlar,

- Toplumsal düzeyde İslam medeniyetinden kaynaklanan toplumsal dinamiklerini yeniden canlandırıp harekete geçirerek,

- Uluslararası platformda ise İslam İşbirliği Teşkilatı gibi uluslararası örgütlerini daha aktif hale getirme ve kendi aralarında siyasi, toplumsal, bilimsel, kültürel ve ekonomik ilişkileri geliştirmeye yönelik kuracakları yeni uluslararası örgüt ve birliklerden de yararlanarak,

İslam medeniyetinin sosyal ve medeniyet sermayesini, toplum ve medeniyet düzeyinde kalkınmayı sağlama yolunda kullanmalıdırlar. Bu yapıldığı ve başarıldığı takdirde, yalnızca Müslüman toplumlar ve İslam medeniyeti için büyük bir gelişme sağlanmış olmayacak, "Tarihin Sonu" ve "Medeniyetler Çatışması" gibi tezler akamete uğratacak, küresel düzeyde tüm toplumlara, medeniyetlere ve insanlığa örnek bir toplum ve medeniyet modeli de ortaya konmuş olacaktır.

### Kaynakça

- Ahmet b. Hanbel, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, Ensar Yayıncılık, Konya, 2004.  
 Altay, Asuman, "Bir Kamu Malı Olarak Sosyal Sermaye Ve Yoksulluk İlişkisi", *Ege Akademik Bakış*, 2007, C.7, S.1, ss. 337-362.  
 Buhari, Ebu Abdullah Muhammet b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, Sağlam Yayınevi, Ankara, 2010.

- Bunn, Christopher, Matthew Wood , “Cultured Responses: The Production Of Social Capital In Faith Based Organizations”, *Current Sociology*, September 2012, Vol. 60, No. 5, pp.636-652.
- Darimi, Ebu Muhammed Abdullah Abdurrahman, *Sünenü'd-Darimi*, Madve Yayınları, 1994.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eşas, *Sünen-i Ebu Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Erselcan, Feray, “Disiplinlerarası Ortak Bir Çalışma Alanı Olarak Sosyal Sermaye”, C.Ü. *Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2009, C. 35, Sayı. 2, ss. 248-256 .
- Greeley ,Andrew, “Coleman Revisited: Religious Structures as a Source of Social Capital”, *American Behavioral Scientist*, March 1997, No.40, pp. 587-594.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin, *Ramuzül Ehadis*, Pamuk Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd, *Sünen-i İbn Mace*, Kahraman Yayınları, 1982.
- İyaz, Kadı, *Şifa-i Şerif*, Bedir Yayınları, İstanbul, 1993.
- Karagül, Mehmet, DüNDAR, Süleyman, “Sosyal Sermaye Belirleyicileri Üzerine Ampirik Bir Çalışma”, *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 2006, S.12, ss. 61-78.
- Karagül, Mehmet, Masca, Mahmut, “Sosyal Sermaye Üzerine Bir İnceleme”, *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Bahar 2005, ss. 37-52.
- Kirmanoglu, Hasan, *Sosyal Sermaye ve Geleceği Şekillendirmek*, 2006. [http://www.kobifinans.com.tr/icerik.php?Article=5226&Where=danisma\\_merkeziCategory=0207&Topic=5](http://www.kobifinans.com.tr/icerik.php?Article=5226&Where=danisma_merkeziCategory=0207&Topic=5). Erişim tarihi 28 Nisan 2009.
- Knack, Stephen, “Social Capital and The Quality of Government:Evidence from the U.S. States”, *American Journal of Political Science*, 2002, Vol. 46, No.4, pp. 772-785.
- Knack, Stephen, Keefer, Philip, “Does Social Capital Have an Economic Payoff ? A Cross-Country Investigation”, *Quarterly Journal of Economics*, 1997, V. 112, No.4, ss. 1251-1288.
- Kunduracı, Nevzat Fırat, “Sosyal Dışlanmaya Karşı Sosyal Sermayenin Yoksullukla Mücadele Aracı Olarak Kullanılması”, *Çanakkale 18 Mart Üniversitesi 6. Uluslararası STK'lar Kongresi*, Çanakkale, 2009, ss. 457-462.
- La Porta, Rafael, Lopez de Silanes, Florencio, “Trust in Large Organizations.” *American Economic Review*, 1997,V. 87, No.2, pp. 333-338.
- Masca, Mahmut, Karagül, Mehmet, “Sosyal Sermaye Üzerine Bir İnceleme”, *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Bahar 2005, ss. 37-52.
- Muhammed Yusuf Kandehlevi, *Hayatü's-Sahabe*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003.
- Muller Chandra, Ellison Christopher, “Religious involvement, social capital, and adolescents' academic progress: Evidence from the national education longitudinal study of 1988”, *Sociological Focus*, 2001, V. 34, No. 2, pp.155-183.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahih-i Müslim*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1988.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesai*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nursî, Bediüzzaman Said, İçtimai Dersler, *Risâle-i Nur Külliyyatı*, 2010.
- Putnam, Robert, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Putnam, Robert, Leonardi Robert, Nanetti, Raffaella, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Rice, Tom W., Sumberg, Alexander F., "Civic Culture and Government Performance In The American States", *The Journal of Federalism*, 1997, Vol. 27, No.1, pp. 99-114.
- Secor ,Anna J, O'Loughlin, John, " Social And Political Trust in Istanbul And Moscow: A Comparative Analysis of Individual and Neighbourhood Effects", *Transactions of the Institute of British Geographers*, March 2005, V.30, No. 1, pp. 66-82.
- Temple, Jonathan, *Growth Effects of Education and Social Capital in the OECD Countries*, OECD Economics Department Working Papers No. 263, 2000.
- 226 Tirmizi, Muhammet b.İsa, *Sünenü't-Tirmizi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- OMÜİFD Triligia, Carlo, "Social Capital and Local Development", *European Journal Of Social Theory*, 2001, V. 4, No.4, pp. 427-442.
- Tüylüoğlu, Şevket, "Sosyal Sermaye, İktisadi Performans Ve Kalkınma: Bir Yazın Taraması", *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 2006, C.6, S.12, ss. 14-60.
- Woolcock, Michael, Narayan ,Deepa, "Social Capital: Implications for Development Theory, Research, and Policy", *World Bank Research Observer*, 2000, V.15, I. 2, pp. 225-250.
- Zak, Paul and Stephen Knack, "Trust and Growth", *Economic Journal*, 2001, V.111, pp. 295-321.

