

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 37

Samsun – 2014

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
ISSN: 1300-3003  
2014 Sayı: 37

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY  
ISSN: 1300-3003  
2014 Number: 37

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /**  
Owner on behalf of Ondokuz 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 Assistant**  
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ  
**Sekreteryaya**  
Arş. Gör. Asım DURAN

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

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, Haziran 2015

**Baskı / Printing**  
Erol Ofset Ltd. Şti. (SN 18593)  
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. Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK, Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN,  
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Abdülhakî GÜNEŞ, Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR,  
Y. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Prof. Dr. Ahmet BULUT, Prof. 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 İhsan YİTİK; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Doç. Dr. Ali Osman KURT, Prof. Dr. Ali SARIKÖYUNLU,  
Prof. Dr. Ali TOKSARLI, Prof. Dr. Ali YILMAZ, Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Prof. Dr. Avni İLHAN, Doç. Dr. Adem KORUKÇU;  
Prof. Dr. Bahattin KÖK, 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. Cengiz GÜNDOĞDU; Prof. Dr. Dilaver GÜRER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM;  
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Fahrettin ATAR, Prof. Dr. Faruk KARACA, Yrd. Doç. Dr. Ferdi KOÇ, Prof. Dr. Gerald R. HAWTING,  
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, Prof. Dr. Hasan ONAT, Prof. Dr. Hasan ŞAHİN,  
Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK, Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Halit ÜNAL, Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN, Prof. Dr. Haneifi ÖZCAN,  
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Prof. Dr. Hasan AYIK, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ, Prof. Dr. Hasan ONAT, Prof. Dr. Hasan ŞAHİN,  
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ, Prof. Dr. Hulusi KILIÇ, Prof. Dr. Hulusi YAVUZ, Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr. Hüseyin ALGÜN,  
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Hüseyin ELMALİ, Prof. Dr. Hüseyin TURAL, Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ;  
Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Prof. Dr. İbrahim DÜZEN, Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Prof. Dr. İ. Kafi DÖNMEZ,  
Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI, Prof. Dr. İsmail YAKIT, Prof. Dr. İsmail YİĞİT, Prof. Dr. İsmet ERSÖZ, Doç. Dr. Kadir GÜRLER,  
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ, Prof. Dr. Kemal YILDIZ, Prof. Dr. Latif TOKAT, Prof. Dr.  
Lütfullah CEBECİ, Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ, Prof. Dr. M. Ali KAPAR, Prof. Dr. M. Doğan KARAOĞLU,  
Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR, Prof. Dr. M. Saim YEPREM, 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 DEMİR, Prof. Dr. Mehmet ERKAL, Prof. Dr. Mehmet OKUYAN,  
Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Prof. Dr. Mehmet Akif KILAVUZ; Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN;  
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Prof. Dr. Metin YURDAGÖR, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, Prof. Dr. Michel REEBER, Prof. Dr. Muhammed ÇELİK,  
Prof. Dr. M. Haneifi PALABIYIK, Prof. Dr. Muhittin BAĞÇECİ, Prof. Dr. Muhittin SERİN, Prof. Dr. Murtaza KORLALELÇİ,  
Prof. Dr. Musa K. YILMAZ, Prof. Dr. Musa YILDIZ, Prof. Dr. Mustafa ALICI, Prof. Dr. Mustafa BAKTIR, Prof. 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. Münir KOÇTAŞ, Prof. Dr. Naci OKCU, Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ, Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR,  
Prof. Dr. Nesimi YAZICI, Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU, Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ, Prof. Dr. Nihat DALGİN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ,  
Prof. Dr. Niyazi USTA, Prof. Dr. Nusret ÇAM, Prof. Dr. Remzi KAYA; Doç. Dr. Osman ŞAHİN; Prof. Dr. Osman ÇETİN, Prof. Dr. Osman TÜRER,  
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Prof. Dr. Rıza SAVAS, Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU; Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ, Prof. Dr. Sadık KILIÇ,  
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, Prof. Dr. Salih TUĞ, Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN, Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL, Prof. Dr. Selahattin PARLADIR,  
Prof. Dr. Selahattin POLAT, Doç. Dr. Selim EREN, Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Doç. Dr. Süleyman AKYÜREK, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK,  
Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ, Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK, Doç. Dr. Şeref BOYRAZ, Prof. Dr. Şekket TOPAL, Prof. Dr. Şevket TÜYLÜOĞLU,  
Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, Prof. Dr. Tacetin UZUN, Prof. Dr. Ünver GÜNAY,  
Prof. Dr. Üzeyir OK, Prof. Dr. Veli ULUTÜRK, Prof. Dr. Vejdî BİLGİN, Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ; Prof. Dr. Yaşar KURT,  
Prof. Dr. Yavuz FIRAT; Prof. Dr. Y. Vehbi YAVUZ, Prof. Dr. Yurdağul MEHMEDOĞLU, Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK, Prof. Dr. Yusuf KILIÇ,  
Prof. Dr. Yç Şevki YAVUZ, Prof. Dr. Yünni SEZEN, Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ, Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER, Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK,  
Prof. Dr. Ziya KAZICI

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

**Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Ondokuz 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  
http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omifd

## İÇİNDEKİLER

---

Prof. Dr. Hüseyin PEKER & Doç. Dr. Osman EYÜPOĞLU Birey ve Toplum Açısından Din Eğitime Duyulan İhtiyaç <i>The Need for Religious Education in Terms of Individual and Community</i>	5-18
Prof. Dr. Mahmut AYDIN & Arş. Gör. Asim DURAN İmam Hatip Liselerinde Dinsel Geleneklerin Öğretimi: Tespitler ve Teklifler <i>Teaching of Religions in İmam-Hatip Schools: Findings and Suggestions</i>	19-41
Doç. Dr. Ali BOLAT Tasavvuf Geleneğinde “Öteki” Algısı <i>The Relationship With “Other” in the Tradition of Sufism</i>	43-73
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR Kutbüddîn Şîrâzî’nin <i>Dürretü’t-Tâc</i> ’ında Devir ve Cem’i-Kâmiller <i>Dawr And Jam-I Kamil in Durra Al-Taj By Qutbuddin Shirazi</i>	75-96
Doç. Dr. Osman EYÜPOĞLU & Yrd. Doç. Dr. Murat YILDIZ Kur’an ve Tarihsellik: Beşeri Eylemin Toplumsal Sınırı <i>The Qur’an and Historicity: the Social Limit of Human Action</i>	97-130
Yrd. Doç. Dr. Ayhan AK Hanefi Mezhebinde, “Hukuksal Yorum Aracı” Olarak Evleviyet <i>Priorty (Avlaviyyah) as a Legal Interpretation Tool in Hanafi Sect</i>	131-164
Yrd. Doç. Dr. Sami KILINÇLI Kur’an-ı Kerim’deki “Ekseru’n-Nâs” Lafzının Bağlıları ve Muhatapları <i>Contexts and Audiences of the Expression “Aksar-un Nas” in the Holy Qur’an</i>	165-201
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARA Hacc Sûresi 15. Âyetin Anlaşılmasında Etkili Olan Üç Problem ve Çözümüne Dair Yaklaşımlar <i>The Effective Three Problems in Understanding of Surah Hajj Verse 15 and Solution-Oriented Approaches</i>	203-230

---

## İÇİNDEKİLER

---

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK

Bireysel ve Toplumsal Meselelerde Hz. Peygamber'in  
Problem Çözme Yöntemleri

231-265

*Individual and Social Problem Solving Problems of the Prophets in Methods*

---

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme

267-279

---



# BİREY VE TOPLUM AÇISINDAN DİN EĞİTİMİNE DUYULAN İHTİYAÇ

HÜSEYİN PEKER\*  
OSMAN EYÜPOĞLU\*\*

## The Need for Religious Education in Terms of Individual and Community

**Abstract:** Socio-psychological researches has shown that religious education one of the most important needs of human being in terms of the individual and society. Maintaining the presence of religion which is very important for the individual and society and its transferring to the next generation is only possible through a good religious education. Because of this fact it a necessity determining the characteristics of religious education and revealing of its importance for individual and society. Within this context this article focuses on the problem what kind of responsibility religious education should have in order to achieve its main aims in terms of individual and society.

**Key Words:** Religious education, individual and society.

\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Din Psikolojisi ABD  
[hpeker@omu.edu.tr]

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

**Öz:** Sosyo-psikolojik araştırmalar, birey ve toplum açısından din eğitiminin önemli bir ihtiyaç olduğunu göstermiştir. Zira dinin varlığını sürdürülebilmesi ve gelecek nesillere en doğru bir şekilde aktarılabilmesi, ancak iyi bir din eğitimiyle mümkündür. Bu bakımdan din eğitiminin özelliklerin tespit edilmesi ve bunların birey ve toplum için öneminin ortaya konması artık bir zorunluluk olmuştur. Bu makale, söz konusu alanda din eğitiminin nasıl bir sorumlulukla hareket etmesi gerektiği sorununa odaklanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, birey ve toplum.



## Giriş

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik onun inanan bir varlık oluşudur denebilir. İnançsız bir insan tasavvur edilemez. Çünkü insan kendi değerini anlamak ve yaratıcı gücünü ortaya koymak için herhangi bir şeye inanmak zorundadır. İnsan eğer hiçbir şeye inanmamış olsaydı, o zaman faaliyetsiz olması gerekirdi. İnsanın bütün davranışlarının, inandığı değerlerin tasvir ettiği hedeflere ulaşmak amacıyla yapıldığı bir gerçektir. Bu nedendir ki inanç insanın başta gelen bir ihtiyacıdır ve düzenli bir hayat kurmak için samimi bir inanç gereklidir.<sup>1</sup>

İnsan çevresine uyum konusunda ne derece başarılı olursa olsun yine de bir takım ruhsal ihtiyaçları ortaya çıkmaktadır. Ruhsal ihtiyaçların başında da, günlük hayatın zorluklarından, realiteden kaçmak, açıklanamayan olaylar karşısında duyulan acziyet, korku, dehşet ve hayretten kurtulmak, gelecekle ilgili endişelerin giderilmesi, devamlı bir iç huzuruna kavuşmak vs. gelmektedir. İnsan bu ihtiyaçların etkisiyle eğlenceye, oyalanmaya; kendini ifade arzusu ile sanata; isteklerine kavuşma, dayanak arama, sığınma amacı ile de dine başvurmaktadır.<sup>2</sup>

Sosyo-psikolojik araştırmalar, insanlar arasında dinsizler bulunabileceğini göstermiş, fakat şimdiiye kadar dinsiz toplum görülmemiştir. İn-

<sup>1</sup> Charlotte Bühler, *Psychologie im Leben Unserer Zeit*, München, 1980, s.434.

<sup>2</sup> Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1959, ss.36-37.

sanlığın ne kadar eski tarihine, ne kadar önceki devirlere inilirse inilsin, her zaman bir din olgusu ile karşılaşmıştır.<sup>3</sup> Günümüzde de en ilkelinden en medenisine kadar insan toplumlarının dinleri ve inanç sistemleri vardır.

Birey ve toplum açısından din eğitime duyulan ihtiyacı ve din eğitiminin önemini iyi anlayabilmek için, din eğitimiyle insanlara kazandırılmaya çalışılan özellikleri ve bu özelliklerin birey ve toplum için önemini belirtmek gerekir. Kuşkusuz din eğitimi derken burada dikkate aldığımız İslam Dini'nin esaslarının öğretim ve eğitimidir.

## A- Birey İçin Din Eğitiminin Önemi

Planlı, programlı, uygun yöntemlerle gerçekleştirilen bir din eğitimiyle bireye öğretilmeye ve benimsetilmeye çalışılan inanç ve esasları ve bunların önemini şu başlıklar altında toplayabiliriz:

7

OMÜFD

### A.1. Bireye Doğru İnanç ve Esasları Öğretmek

İnanma duygusu insanın kopmaz bir parçasıdır ve kutsal bir varlığa inanmak insanda bir ihtiyaçtır. Erich Fromm'un vurguladığı insandaki bir şeye yönelim ve bağlanma eğilimi, onu ya her şeyden güçlü bir varlık olarak Allah'a ya da Allah yerine koyduğu başka varlıklara bağlanmaya götürmektedir. Öyle ki Allah'a tapmayan, yani daha yüksek düzeydeki din biçimini benimsemeyen kişi, daha aşağı düzeydeki tapınma biçiminden (tabiata, putlara, ruhlara, hayvanlara, kişilere, maddiyata... vs.) kendini kurtaramaz.<sup>4</sup> Böylece kendinden daha değersiz şeyleri kutsallaştırarak kendini aşağı durumlara düşürür ve fitratına ters olan bu yaklaşım onun huzursuz bir hayat sürdürmesine neden olur.

<sup>3</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çeviren: Turgut Kalpsüz, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964, s.31.

<sup>4</sup> Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, Çeviren: Şükrü Alpagut, İstanbul, 1990, s.39.

Kur'an'da insanların tek Allah'a inanma eğilimiyle yaratıldıkları şöyle anlatılmaktadır: "Sen yüzünü Allah'ı bir kabul ederek dine çevir! Allah'ın yarattığı şekle ki, insanların yapısı ona göredir. Allah'ın yaratması değiştirilemez. Doğru din budur, fakat insanların çoğu bilmez."<sup>5</sup>

İşte insan eğer çocukluk döneminden itibaren fitratındaki tek Allah'a inanma eğilimine uygun bir din eğitimi verilerek yetiştirilmezse, o zaman ya kendi geliştirdiği ya da öğrendiği yanlış dini bilgilere dayalı bir dini hayat oluşturabilir, tabiat güçlerine de, şeytana da tapabilir. Bunu hem önceki toplumların hayatlarında hem de günümüzde çok net olarak görebilmekteyiz.

## A.2. Hayatın Anlamını Kavratmak

İnsan çevresinde olup biten olayları anlamaya, onları çözmeye, uygun, tatmin edici açıklamalar bulmaya, hayatın anlamını kavramaya çalışır. Onun zihnine sürekli olarak bir takım sorular takılır ve o, bu soruları cevaplandırmadan rahat edemez; gerginlikten kurtulamaz. Gerek kendi varoluşu, gerekse dünyanın ve evrenin varoluşu, yaradılışın amacı, ölüm ve ölüm sonrası hayat insanın hep açıklamaya çalıştığı olaylardandır.

İşte İslam Dini bu konularda insana tatmin edici açıklamalar sunar. İnsanı da, tüm kâinatı da yaratanın Allah olduğunu bildirir. Dünya hayatının bir sınav olduğunu, insanın iyi ile de kötü ile de sınanacağını,<sup>6</sup> iyi ve güzel davranışlarda bulunanların mükâfat, kötü davranışlar sergileyenlerin ise ceza göreceğini belirtir. Ölümle ahiret hayatı denen yeni bir hayatın başlayacağını, bu hayatın ebedi olacağını, insanın ahiretteki konumunu dünyadaki inanç, tutum ve davranışlarının belirleyeceğini açıklar.

İnsanın akıllı, kendi iradesiyle, kendi tercihini kendisi yaparak özgürce hareket edebilen bir yapıya sahip olduğunu ve bu nedenle yaptık-

<sup>5</sup> Rum, 30/30.

<sup>6</sup> Enbiyâ, 21/35.

larından sorumlu olacağını vurgular. Böylece insanı, hayatın amacı ve anlamı hakkında bilgilendirir.

### A.3. Dengeli Bir Kişilik Kazandırmak

İslam'da "ifrat" ve "tefrit" diye iki önemli kavram vardır. İfrat bir konudaki aşırılığı, tefrit de azlığı ifade eder. İslam Dini bu ikisini de uygun bulmaz. Bunların ortasında yer alan bir de "itidal" kavramı vardır. İtidal orta kararlılık demektir. Ölçülü, dengeli hareket etme anlamına gelir. İslam'ın istediği de budur. İslam bir konudaki aşırı fazlalığı da, aşırı azlığı da uygun bulmamaktadır. Çünkü bu, hem birey hem de toplum için zarar verici bir durumdur. Örneğin, yemede, içmede, harcamada ölçülü, dengeli olmak önerilmektedir. Cimriliğe de savurganlığa da karşı çıkılmakta, cömertlik tasvip edilmektedir.<sup>7</sup>

Bir konuda tutum takınırken, isyankâr, azgın bir tutumu da, pasif bir tutumu da onaylamamakta, onurlu, kişilikli bir duruş sergilenmesini istemektedir.<sup>8</sup>

9  
OMÜİFD

Duygularda da aşırılıktan kaçınmak esastır. Kendini üstün görmek de aşağı görmek de yanlıştır.<sup>9</sup> Bu ikisinin ortasında yer alan mütevazı olmak esastır.<sup>10</sup> Yine İslam, bir olumsuzluk, bir yanlış karşısında öfkeli hareket etmeyi de, tepkisiz olmayı da eleştirir. Çünkü bunların biri ifrat, diğeri de tefrittir. İkisi de uç noktalardır. İslam'ın istediği, bunların ikisinin arasında yer alan cesarettir.<sup>11</sup>

İslam Dini sevginin de, kinin de insanı aşırı davranışa götürmemesi gerektiğini belirtir. Çok sevdiği kişinin aleyhine dahi olsa yanlışta, haksız olabilecek bir davranışa sapılmamalıdır.<sup>12</sup> Aynı şekilde birisine duyduğu

<sup>7</sup> Araf, 7/31; Furkan, 25/67.

<sup>8</sup> Nahl, 16/90; En'âm, 6/68.

<sup>9</sup> İsrâ, 17/37.

<sup>10</sup> Furkan, 25/63.

<sup>11</sup> Fetih, 48/29; Kalem, 68/48.

<sup>12</sup> Nisa, 4/135.

kin de, insanı haksız davranışta bulunmaya itmemelidir.<sup>13</sup> Her iki durumda da ölçülü, dengeli, adil bir tutum sergilenmelidir.

Mal, mülk ve paraya sahip olmada, bu yöndeki istek ve arzular da aşırılık hoş görülmez.<sup>14</sup> İslam ne başkasına muhtaç olacak derecede miskin bir hayat yaşamayı, ne de lüks, şatafatlı, debdebeli bir hayatı onaylar. İslam'ın önerdiği, normal düzeyde geçimini, ihtiyaçlarını sağlayacak bir hayata sahip olmaktır.<sup>15</sup>

Dolayısıyla İslam Dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarına baktığımızda, İslam'ın öngördüğü dindarlığın dengeli bir dindarlık olduğu çok açık olarak anlaşılmaktadır.

#### A.4. Arzu ve Eğilimlerini İyiye Kanalize Etmek

10 Her insanda doğuştan gelen ve sonradan kazanılan birçok arzu ve eğilim vardır. Bunlar insanın bedensel, zihinsel ve sosyal ihtiyaçlarıyla ilişkili olarak ortaya çıkarlar. Örneğin, açlığın oluşturduğu fizyolojik ihtiyacın yemek yeme arzusu doğurması gibi. Arzular herhangi bir şeye kavuşmayı istemek tarzında pozitif olabileceği gibi, bir şeyden kaçmayı ve uzaklaşmayı istemek şeklinde negatif de olabilir.

Eğilim ise, herhangi bir hareketin yapılması için duyulan bir tür arzudur. Eğer bu arzu şiddet kazanır ve kişiyi her ne şekilde olursa olsun, arzu ettiği şeyi elde etmeğe iterse buna ihtiras denir. İhtiras bir tür hastalık sayılır ve ihtiras halini alan arzulardan kurtulmak bir hayli zordur.

İnsanın istek, arzu ve eğilimleri çok çeşitlidir. Beslenme ve korunma eğilimi, mülk edinme ve tasarruf eğilimi, bir faaliyet içerisinde bulunma, çalışma ve hareket etme eğilimi, görüşme ve konuşma eğilimi, taklit eğilimi vs.

<sup>13</sup> Maide, 5/8.

<sup>14</sup> Hümeze, 104/1-4.

<sup>15</sup> Kasas, 28/77.

İşte insanın bu çeşitli arzu ve eğilimlerinin gerek kendisinin gerekse toplumun zararına yol açacak bir düzeye gelmemesi için, bunların belli bir disiplin, ölçü ve anlayış içinde eğitilerek doyurulması gerekmektedir.

İslam Dini kişinin varlığını dengeli bir şekilde koruma amacı güttüğü için insanların istek, arzu ve eğilimlerini dikkate almakta, ancak bunlar üzerinde sınırlamalar ve ayarlamalar yaparak doyurulmasını, birey ve toplum için zararlı olanların ise baskı altında tutulmasını uygun görmektedir. Bu nedenle insandaki hem kendinin hem de toplumun yararına olan merhamet ve şefkat, doğruya, güzele, iyiye yönelme gibi eğilimleri kuvvetlendirecek bir din eğitiminin küçük yaştan itibaren çocuğa verilmesi çok önemlidir.

#### A.5. Ruh Sağlığını Korumak

Dini inançla ruh sağlığı arasında çok yakın bir ilişki vardır. Allah'a inanan insan öncelikle güven ve ümit içerisinde olur. Hayra ve iyiliğe ait dileklerinin gerçekleşeceğine inanır. Ümitsizliğe kapılıp hal ve istikbali karanlık görmez. Sıkıntılarını ve dertlerini Allah'ın bildiğine, hakkında hayırlı olan neyse Allah'ın onu kendisine nasip edeceğine inanır. Hayata karşı iyimserliği artar, karamsar duygulardan uzak kalır.<sup>16</sup> Toplumlarda oldukça yaygın olan ruh bozuklukları, ümidini ve manevi desteğini kaybeden kimseler arasında daha çok görülmektedir.<sup>17</sup> İntiharlar üzerinde yapılan araştırmalarda, intiharların daha ziyade manevi desteğini kaybetmiş, ümitsiz kimseler arasında görüldüğünü göstermektedir.<sup>18</sup>

Bilindiği gibi insan birçok tehlikeyle her zaman karşı karşıyadır. Hastalıklar, trafik kazaları, başarısızlıklar, haksızlıklar, zarar ve iflas tehlikesi vb. insanı durmadan tehdit eder. Bu tehditler ve tehlikeler onun sınırlarını bozar, moralini sarsar, cesaretini kırar. Bu tıpkı karanlıkta korkular içinde

<sup>16</sup> Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972, s.196.

<sup>17</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2013, s.131.

<sup>18</sup> Leslie Mc Cullough, "İntihar, Sebepi Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?", Çeviren: Hüseyin Peker, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Samsun, 1987, ss.105-115.

yaşayan bir çocuğun haline benzer. Eğer bu çocuk yanında kendisini koruyacak bir büyüğü olduğunu bilirse cesareti artar, güven içinde olur. İşte Allah'a içten, samimi bir şekilde inanan kimsenin durumu da böyledir. O Allah'a güvenir, Allah'ın onu tehlikelerden koruyacağına, dualarının O'nun tarafından bilindiğine ve duyulduğuna inanır. Ruhundaki emniyet ve kuvvet, dayanma gücü artar. Hayat mücadelesine daha büyük bir enerji ve azimle devam etmesini sağlar. Çalışır, gayret eder, tedbirini alır, sonrasını Allah'a bırakır.

Türkiye'de psikiyatrinin kurucusu olan Prof. Dr. Mazhar Osman Uzman, İslam Dini'nin ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkilerini şöyle belirtir:

“İslamiyet sinir sisteminin esenliğini temin eden bir dindir. Bilhassa alkole karşı amansız düşmanlığı, zinayı yasaklayan ve aile hayatını koruyan felsefesi, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanma akidesi, zekâtı farz kılarak başkalarını düşünmeyi esas hükümlerden sayması, derin tevekkül ve kanaat ile medeniyetin göz kamaştırıcı ihtiraslarına karşı aşırılığa kaçmamayı tavsiye etmesi, ne tamamen dünyaya bağlanmaya ne de dünyadan uzaklaşıp inzivaya çekilmeye yer vermesi, katli ve intiharı menetmesi gibi insanın ruh hayatına ahenk ve huzur veren yüksek faziletlerle sahiptir.”<sup>19</sup>

İslam'ın inanç esaslarından birisi de kader inancıdır. İslam inancına göre insanın hayat seyri, ilk teşekkül anından ölüncüye kadar başına gelen olaylar Allah'ın ilminde mevcuttur ve Allah'ın takdir ettiği şekilde cereyan eder, meydana gelir. İnsanın gücü sınırlıdır. Bazen başına gelen, karşılaştığı bir takım olaylar onun gücünü aşar ve onu aciz bırakır. Eğer kendisi iyi niyetle, samimiyetle gayret ettiği, çalıştığı halde bazı aksilikler ve olumsuzluklar yine onu buluyor ve bunları, '*Allah'ın kendisine takdir ettiği ve bu nedenle katlanması gerektiği*' şeklinde değerlendirmeyip, '*Bunlar da mı başıma gelecekti? Benim ne çileli başım varmış!*' gibi bir düşünce içerisinde olursa, çağımızın en yaygın hastalıklarından biri olan stresten kurtulması ve ruh sağlığını koruması mümkün değildir.

<sup>19</sup> Mazhar Osman Uzman, *Tababet-i Ruhîye*, İstanbul, 1928, Cilt: 1, s.179.



Hâlbuki İslam Dini'nin bu noktada insana önerdiği, yaşadığı, karşılaştığı olayları bir sınav olarak değerlendirmesi, çalışıp çabalayarak en iyi şekilde problemlerinin üstesinden gelmeye gayret etmesi, başarılı olmanın yollarını araması, ancak bunları isyan ederek değil, sabrederek gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Böyle hareket ettiği takdirde bütün bunların karşılığında sevap alacağını da bilmesidir. Bu da kuşkusuz insanın ruh sağlığını koruyacak, onu rahatlatacaktır.

## B- Toplum İçin Din Eğitiminin Önemi

Uygun ve yeterli düzeydeki bir din eğitiminin toplumda oluşturacağı etkileri şöyle belirtebiliriz:

### B.1. İnsanlar Arasındaki Sevgi ve Saygı Bağını Güçlendirmek

Din insanları sevmeyi önerir. İnsanlara saygılı olmayı, onların haklarını gözetmeyi önerir. Hatta o kadar ki Hz. Peygamber, imanı sevgiye bağlamıştır. Şöyle buyurmuştur: “İnanmadıkça cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de inanmış olmazsınız.”<sup>20</sup>

13

OMÜİFD

Görüldüğü gibi İslam Dini, Müslümanın diğerlerini sevmesini cennete girmesinin temel şartı olarak kabul etmektedir. Sevgi kuşkusuz sadece sözle olmaz. Sevgide diğer insanlara değer verme vardır, saygı gösterme, onları incitmeme, aldatmamaya çalışma, yardımcı olma vardır. Fedakârlık vardır, sorumluluk bilinciyle hareket etme vardır. Hoşgörü vardır. Bütün bu özellikler elbette, toplumda bireyler arasındaki bağları güçlendirecek, onları yakınlaştıracak, kaynaşmalarını sağlayacaktır.

### B.2. İnsanları Birbirlerine İyilik Yapmaya, Yardım Etmeye Yönelmek

İyilik bir kimsenin başkasının/başkalarının yararına yaptığı davranıştır. Kur'an iyiliği, karşılığını kuldan almak beklentisiyle değil, iyi, güzel bir

<sup>20</sup> Ebu Davud, Selâm: 1; Tirmizi, İsti'zân: 43.

davranış olduğu için ve iyiliği Allah istediği için, sadece Allah rızası için yapmak gerektiğini şöyle belirtir:

"Onlar yoksulu, yetimi ve esiri isteyerek doyururlar. Ve şöyle derler: Biz sizi gerçekten Allah rızası için doyuruyoruz. Sizden ne bir karşılık, ne de teşekkür bekliyoruz."<sup>21</sup>

İsteyerek, gönülden bir iyilik yapanın karşılığını Allah'ın mutlaka vereceği vurgulanır.<sup>22</sup> Hatta Allah, insanların iyi niyetle yaptıkları iyilikleri, yardımları, kendisine verilmiş bir borç olarak nitelendirir ve bunların karşılığını kat kat fazlasıyla geri ödeyeceğini bildirir.<sup>23</sup> Ödeme derecesini de şöyle açıklar:

"Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başağı olan ve her başağında yüz tane bulunan bir tahıl gibidir. Allah dilediğine kat kat artırarak verir. Allah sınırsız bilgiye sahiptir."<sup>24</sup>

14

OMÜİFD

'Kimlere iyilik yapmak gerekir?' diye Kur'an'a baktığımızda, Kur'an'ın bize şu geniş tabloyu sunduğunu görürüz:

"Allah'a kulluk edin ve hiçbir şeyi O'na ortak edinmeyin! Ana babanıza, akrabanıza, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşına, yolda kalmışa ve emriniz altında bulunan her insana iyilik edin! Övünenleri ve böbürleneni Allah'ın hiç sevmediğini bilin!"<sup>25</sup>

Ancak günümüzde yeterli, doğru bir din eğitiminin verilemeyişinin de etkisiyle bireyci anlayışın aşırı, hatta hastalıklı bir boyuta ulaştığı görülmektedir. Çoğunlukla maddiyat ve çıkar hesabı yapılarak hareket edilmekte, bu da insanı göz açlığına itmektedir. İnsan iyiliği bir şeyler bekleyerek yapmakta, eğer karşılığını fazlasıyla alamazsa huzursuz olmaktadır. Bu nedenle Kur'an, dünyada kendi bencilliğini aşarak iyilik

<sup>21</sup> İnsan, 76/8-9.

<sup>22</sup> Bakara, 2/158.

<sup>23</sup> Bakara, 2/245.

<sup>24</sup> Bakara, 2/261.

<sup>25</sup> Nisâ, 4/36.

yapanların huzurlu olacaklarını, ahirette de mutlaka fazlasıyla karşılık bulacaklarını, kurtuluşa ereceklerini bildirmektedir.<sup>26</sup>

### B.3. Ben Değil Biz Bilinci Oluşturmak

Din bencilliği, bireyin sadece kendini düşünerek hareket etmesini asla tasvip etmez. İnsanın bir toplum içinde yaşadığını unutmamasını, kendisi gibi diğer insanları da düşünerek hareket etmesini, kendisi için istediğini diğer insanlar için de istemesini şart koşar. İslam Dini, *'bireyin kendisi için istediğini diğer insanlar için de isteyen bir anlayışı'* inancın temelini koymuştur. Hz. Peygamber, "Sizden biriniz kendisi için istediği, sevdiği şeyi, Mü'min kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz"<sup>27</sup> buyurarak dini inançla bencilliğin bir arada olamayacağını vurgulamıştır.

İslam insanı bencilikten ve kötü duygulardan uzaklaştıran, çevresindekilerle ilgilenmeğe, onlara yardım etmeğe çağırır ve bunun çok önemli olduğunu zihinlere yerleştirmeğe çalışan bir muhtevaya sahiptir. Hz. Peygamber, 'komşusu açken tok yatanın, İslam halkasına dâhil olmadığını'<sup>28</sup> belirtmiştir. Dolayısıyla İslam Dini Müslümanı, en yakın çevresinden, akrabalarından başlayarak gücü oranında toplumun bütün fertleriyle ilgilenmekle sorumlu tutmaktadır.

İnsan tek başına yaşayamayacağına göre tek başına da mutlu olmaz. Çevresinde sıkıntı içinde, acı çeken insanlar olduğu sürece vicdan sahibi bir kişinin mutlu olması düşünülemez. Çevresindeki, toplumdaki, hatta dünyadaki acıları, sızlamaları görmeyen, vicdanı körelmiş, katı kalpli insanın mutluluğundan da söz edilemez. Çünkü böyle birisi ruhen sağlıklı, normal bir insan olarak nitelendirilemez. Bireysel mutluluk toplumsal mutluluğa bağlıdır. İşte İslamiyet böyle bir inanç ve anlayışı yerleştirmeğe çalışır.

<sup>26</sup> Haşr, 59/9.

<sup>27</sup> Buhari, İman, 7; Müslim, İman, 71-72.

<sup>28</sup> Buhari, Edeb, 28.

#### B.4. İnsanlara Zarar Verici Davranışlardan Alıkoymak

Hız. Peygamber Müslümanı şöyle tanımlar: “Müslüman, elinden ve dilinden diğler Müslümanların emin olduğu kişidir.”<sup>29</sup> Dolayısıyla gerçek bir Müslümanla başkasına zarar verici bir davranış, haksızlık asla bir araya gelmez.

Müslümanın en belirgin özelliği güvenilir olması, diğler insanların ondan emin olmalarıdır. İslam'ın Müslümanda bulunmasını istediği özelliklerin başında, yalan konuşmamak, dedikodu yapmamak, iftira atmak, hak yememek, doğru söz söylemek, doğru hareket etmek, doğru iş görmek, hiçbir konuda hile yapmamak gelir.

İslam'da hem Müslümanın kimseye zarar vermemesi, haksızlık yapmaması hem de bir zarar veren varsa, bir haksızlık, bir kötülük varsa, ona da gücü oranında müdahale edip onu da önlemeye çalışması esastır.

16  
OMÜİFD

Hız. Peygamber'in bu konudaki talimatı şöyledir: “Her kim bir kötülük işlendiğini görür de onu eliyle engellemeye gücü yeterse eliyle engellesin! Buna gücü yoksa diliyle engellesin! Buna da güç yetiremezse kalben onu engelleme arzusu içinde olsun!”<sup>30</sup>

İslamiyet zararı, haksızlığı tasvip eden, onaylayan bir tutuma karşı olduğu gibi, haksızlık karşısında sessiz kalmaya da karşıdır. Hız. Peygamber, haksızlık karşısında susan kimseyi dilsiz şeytana benzetmiştir. Yani İslam ahlakında, ‘bana dokunmayan yılan bin yaşasın’ anlayışı kesinlikle yoktur. Eğer bir yerde bir zarar verme, bir haksızlık yapma davranışı varsa, Müslümanın onun acısını hissetmesi ve mutlaka gücü oranında onu düzeltme çabası içinde olması gerekir.

<sup>29</sup> Buhari, İman, 4; Tirmizi, İman, 12.

<sup>30</sup> Tirmizi, Fiten, 11.

## Sonuç

Görüldüğü gibi yukarıda özet olarak vermeye çalıştığımız İslam Dini'nin esaslarının çocuklara ve gençlere öğretilmesi, bu esasları benimseyen bir neslin, bir gençliğin yetişmesi, gencin hem kendini gerçekleştirme ve ruh sağlığını koruması açısından hem de toplumla bütünleşmesi, toplumdaki birlik ve bütünlüğün sağlanması, bencilliğin değil diğerkâmlığın öne geçmesi açısından çok önemlidir. Doğru din eğitimiyle yetişmiş samimi inanca sahip insanlar, kendi içlerinde ve çevreleriyle barış içinde yaşayan olgun kişilerdir. Kendi mutluluklarını başkalarının mutluluklarından ayrı düşünmeyen insanlardır.

İşte birey ve toplum için oldukça önemli olan dinin varlığını sürdürebilmesi ve gelecek nesillere en doğru bir şekilde aktarılabilmesi, ancak iyi bir din eğitimiyle mümkündür. Din eğitimiyle okullarda, cami ve Kur'an Kurslarında çocuklara, gençlere ve yetişkinlere verilecek doğru ve yeterli düzeydeki dini ve ahlaki bilgiler, onlarda olumlu bir dindarlığın oluşmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Diğer taraftan çocuğun ileride dine karşı müspet veya menfi objektif bir tutum takınabilmesi için, dini bilgileri asgari düzeyde almış olması, bilmesi gerekir. Yoksa dine karşı kendi bilgisine göre değil, başkalarının bilgi ve yönlendirmesine göre tutum takınmak zorunda kalır ve onların oyuncağı durumuna düşebilir.

İşte devlet vatandaşını bu duruma düşürmemek ve ona en iyi şekilde yardım edebilmek için, mümkün olduğu ölçüde mensup olduğu dinin esaslarını ona öğretmekle yükümlüdür. Yasal düzenlemelerin bu doğrultuda yapılması önemlidir. Kaldı ki din eğitim ve öğretiminin, milli kültürün yeni nesillere aktarılması açısından da önemi büyüktür. Yetişmekte olan nesillerin nasıl, kendi dil ve tarihlerini bilmek mecburiyeti varsa, bu mecburiyet mensup olduğu toplumun inanç sisteminin bilinmesinde de olmalıdır.

Sonuç olarak, yerinde ve doğru bir şekilde verilen din eğitimi, fert ve toplum hayatında en önemli moral desteği sağlayacak ve kişiler arası ilişkileri en güzel şekilde tanzim edecektir. Ancak dinle ilgili olmayan bir takım bilgilerin, davranış şekillerinin, aşırılığa götüren tutumların ayıklanması şarttır. Eğer İslam Dini'nin yücelikleri tam anlamıyla öğrenilir ve samimiyetle yaşanırsa, o zaman dinden beklenen kişisel ve sosyal huzura kavuşulabilir.

**Kaynakça:**

Bühler, Charlotte. *Psychologie im Leben Unserer Zeit*, München, 1980.

Cullough, Mc Leslie. "İntihar, Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?", Çeviren: Hüseyin Peker, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Samsun, 1987, (ss.105-115).

Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*, Çeviren: Turgut Kalpsüz, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964.

Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*, Çeviren: Şükrü Alpagut, İstanbul, 1990.

Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2013.

Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişimleri, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1959.

Uzman, Mazhar Osman. *Tababet-i Ruhiye*, Cilt: 1, İstanbul, 1928.



# İMAM HATİP LİSELERİNDE DİNSEL GELENEKLERİN ÖĞRETİMİ: TESPİTLER VE TEKLİFLER\*

MAHMUT AYDIN\*\*

ASİM DURAN\*\*\*

## Teaching of Religions in İmam-Hatip Schools: Findings and Suggestions

**Abstract:** Some researches which have been done on the teaching of religious traditions in high schools have demonstrated that students are very eager and keen on learning other religions. However these studies put forward two other conclusions: The first one is that students of İmam-Hatip and other schools have not got enough information of non-Islamic religions. And their information of other religions have been obtained not from schools but other sources.

In this article, taking off from the conclusions of the statistical studies which were carried out concerning teaching other religions, first of all it is dealt

\* Bu makale, 23-24 Kasım 2013 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "100. Yılında İmam Hatip Okulları Uluslararası Sempozyumu"nda tarafımızca sunulmuş bildirinin gözden geçirilmiş şeklidir

\*\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD.  
[mahmuta@omu.edu.tr]

\*\*\* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Dinler Tarihi ABD.  
[asim.duran@omu.edu.tr]

with the problems concerning the course called "Comparative History of Religions" which argued that it was prepared in the light of pluralistic world-view. Secondly it is set forth some suggestions concerning those problems. By doing this it is also tried to answer the following questions: Why students of Imam Hatip Schools do not have enough information about other religions although most of them are eager to have information about other religions? What are the main problems concerning the course "Comparative History of Religions" which is given in Imam-Hatip Schools? What kind of solutions can be suggested concerning Comparative History of Religion course both theoretically and practically?

**Key Words:** Religious Pluralism, Imam-Hatip School, Comparative History of Religions, Teaching Other Religions.



**Öz:** Orta öğretim kurumlarında dinsel geleneklerin öğretilmesiyle ilgili son yıllarda yapılan bazı çalışmalar, öğrencilerin diğer dinleri öğrenme konusunda önemli ölçüde istekli olduklarını göstermektedir. Ancak aynı çalışmalardan elde edilen diğer bir sonuç, hem İmam Hatip Lisesi hem de diğer orta öğretim öğrencilerinin söz konusu dinler hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları ve sahip oldukları bilgileri de çoğunlukla örgün eğitim kurumlarından ziyade dış kaynaklardan elde ettikleridir.

Bu makalede söz konusu anket çalışmalarının sonuçlarından hareketle, İmam Hatip Liselerinde okutulan ve "çoğulcu" perspektifle yazıldığı söylenen "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" dersiyle ilgili sorunlara değinilecek ardından bunlarla ilgili çözüm önerileri sunulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin büyük bir çoğunluğu İslam dışındaki dinlerin öğretilmesine olumlu yaklaşımlarına rağmen, neden bu dinler konusunda yeterli bilgiye sahip değildirlir ve bu hususta neler yapılabilir? Adı geçen okullarda okutulan "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" dersiyle ilgili problemler nelerdir? Söz konusu problemlerin çözümü için hem teorik hem de pratik düzeyde neler önerilebilir? Makalede temelde bu soruların cevabı aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinsel Çoğulculuk, İmam Hatip Lisesi, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Diğer Dinlerin Öğretimi





## Giriş

Ülkemizde Milli Eğitim Müfredatında son yıllarda yaşanan değişiklikler neticesinde gerek ilköğretim ve ortaöğretimdeki “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersinde, gerekse İmam Hatip liselerinde okutulan “Karşılaştırmalı Dinler Tarihi” dersinde, dünya dinlerine geçmiş yıllara oranla daha fazla ağırlık verdiği görülmektedir. Bunun yanında İslam dışı dinsel geleneklere yönelik yaklaşımlarda da bakış açılarının değiştiğine de şahit olmaktayız. Öyle ki bu süreçte savunmacı ve karşılaştırmaya dayanan bir anlatımdan –ciddi eksiklikler olmakla birlikte- çoğulcu ve yapılandırmacı bir yaklaşıma doğru kayan bir geçişin olduğu dikkatten kaçmamaktadır.<sup>1</sup> Bu bağlamda, İmam Hatip Liselerinde okutulan *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Öğretim Programı*’nın genel amaçlar bölümüne (özellikle 8. madde) bakıldığında “çoğulculuk” fikrinin, dinsel geleneklerin öğretilmesinde bir perspektif olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>2</sup>

Bu makalenin amacı, Türkiye’de İmam Hatip liselerinde ve diğer orta öğretim kurumlarında İslam dışı dinlerin ve inançların öğretiminde yaşanan değişiklikleri ele almak, tarihsel ve metodolojik sürece dikkat çekmek değildir. Bununla ilgili hem bilimsel makaleler hem de değişik sempozyumlar da sunulmuş bildirimler ve çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleler hâlihazırda mevcuttur.<sup>3</sup> Ayrıca bu çalışmada, genel olarak dinler tarihinin öneminden de bahsedilmeyecektir. Bunun yerine daha özel

<sup>1</sup> Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim DKAB Programı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 7 (1), Ocak 2007, ss. 198-201.

<sup>2</sup> MEB, “Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Öğretim Programı”, *İmam Hatip Lisesi ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretim Programı İçinde*, ss. 209-239, <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>, (Erişim: 20 Ağustos 2013).

<sup>3</sup> Bkz. Recep Kaymakcan, “İmam Hatip Liselerinde Dinler Tarihi Öğretimi”, *İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim İçinde*, İstanbul: DEM Yayınları, 2005, ss. 333-351; Cemal Tosun, “Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler”, *Dinler Tarihi Araştırmaları VII, Türkiye’de Dinler Tarihi İçinde*, İstanbul: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010, ss. 655-672; Zübeyir Bulut, “Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi”, *Kelam Araştırmaları*, 8 (2), 2010, ss. 65-90.

ve meselerin arka planına vurgu yapan bir arayışla, ağırlıklı olarak din hizmeti alanında görev alan İmam Hatip Lisesi öğrencilerine diğer dinleri tanıtmanın önemine; söz konusu okullarda okutulan "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" dersiyle ilgili temel ve pratik sorunlara ve bunların çözümüne yönelik tekliflere değinilecektir. Buna göre, İmam Hatip lisesi öğrencileri için dinsel geleneklerin öğretilmesinin önemi nereden kaynaklanmaktadır? Adı geçen okullarda okutulan "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" dersiyle ilgili problemler varsa bunlar nelerdir ve söz konusu problemlerin çözümü için hem teorik hem de pratik düzeyde neler önerilebilir? şeklindeki sorular, bu yazının temel sorularını oluşturmaktadır.

#### Problemin Kaynağı

22 Yukarıda ifade ettiğimiz soruların cevabını aramaya bizleri iten temel sebeplerden ilki, ilahiyat fakültelerinde ve İmam Hatip liselerinde oku-  
 MÜİFD yan azımsanamayacak derecedeki öğrenci kitlesinin İslam dışı dinsel  
 gelenekler konusunda yeterli bilgiye sahip olmadıklarını görmemiz oldu. Aslında bu, yıllardır birçok akademisyen ve İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenleri tarafından dile getirilen ortak bir kanaat olmuştur. Gerek yıllardır ilahiyat fakültelerinde ders veren birisi olarak yaşadığımız tecrübeler, gerekse diğer meslektaşlarımızla yaptığımız müzakereler ve toplantılardan çıkan sonuçlar, bizde böyle bir kanaatin oluşmasına sebep oldu. İkincisi, çeşitli unvanlarla din hizmetini yürüten görevlilerin, değişik ortamlarda diğer dinsel gelenekleri değerlendirirken ve eleştirirken çoğunlukla kulaktan dolma ve yanlış bilgilerden hareket ettikleri gerçektir. Özellikle Asya dinleri söz konusu olduğunda yapılan hataların azımsanamayacak derecede olduğu herkesin malumudur. Bu sorun, hem İmam Hatip liselerinde hem de ilahiyat fakültelerinde dinsel geleneklerin öğretilmesinde kaynak probleminin hâlâ çözülemediğinin bir göstergesi olarak anlaşılabilir. Üçüncüsü, dinler tarihi öğretiminin belli bir dinsel geleneğin ön kabullerinden hareketle yapılması ve bunun diğer dinsel geleneklerin öğretilmesinde çoğunlukla önyargılı ve taraflı yaklaşımları tetiklemesi. Burada "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" dersinde teolojik ön

kabullerin ve taraflı bakış açılarının diğer dinsel geleneklerin anlam dünyalarını ve kültürel farklılıkların nedenlerini keşfetmede ciddi engel teşkil ettiğini ifade etmek gerekir. Yeryüzündeki tüm dinsel geleneklerin tek bir dinin teolojik zemininden hareketle belli bir çerçeveye oturtulmaya çalışılması, farklı teolojik kavramlarla ilgili neticede "anlam kayma"larına sebep olacağı muhakkaktır. Batıda da benzer tartışmaların yapıldığı dikkate alındığında bu sorunun, sadece bu ülkeye ait bir mesele olmadığı, genel olarak teoloji ve dini ilimlerin temel problemlerinden birisi olduğu görülecektir.<sup>4</sup> Son olarak, diğer dinsel gelenekleri öğrenmenin dini samimiyeti ortadan kaldıracığı ve kişisel inanca zarar vereceği şeklindeki kanaatlerin varlığını da burada hatırlanabilir. Bu, sorunun görünenin ötesinde daha derin bir zeminden kaynaklandığını göstermesi açısından önemlidir. Zira günümüzde din hizmetleri alanında görev yapan belli kesimlerin İslam dışındaki dinleri öğrenmeye karşı hâlâ ihtiyatlı yaklaşımları bilinmektedir.

Ancak son yıllarda yapılan araştırmalar ve anket çalışmaları, bu hususta toplumda ciddi bir değişimin yaşandığının ipuçlarını bize vermektedir. Özellikle -yazımızla bağlantılı olarak- ortaöğretim okullarında ve İmam Hatip liselerinde okuyan öğrencilerin diğer dinleri öğrenme konusunda istekli olduklarını ortaya koyan araştırmaları burada zikretmekte fayda var. Örneğin Hüseyin Yılmaz'ın bu konudaki çalışmasına bakıldığında ortaöğretim kurumlarındaki öğrencilerin büyük bir çoğunluğu (% 73.66) "İslam dışındaki dinler öğretilmeli mi?" sorusuna olumlu cevap verdikleri görülmektedir. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin aynı soruya verdikleri cevap ise % 92.85'i bulmaktadır.<sup>5</sup> Aynı anket çalışmasında

<sup>4</sup> Bkz. Paul Knitter, "Beyond A Mono-Religious Theological Education", In *Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*, (Eds.) Barbara G. Wheeler & Edward Farley, Louisville: John Knox Press, 1991, ss. 151-180; F. S. Fiorenza, "Theological and Religious Studies: The Contest of the Faculties", In *Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*, ss. 119-149.

<sup>5</sup> Hüseyin Yılmaz, "AB'ye Giriş Sürecinde Ortaöğretimde Diğer Dinlerin Öğretimi İle İlgili Öğrencilerin Düşünceleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 2004, s. 116.

İmam Hatip Lisesi öğrencileri "İslam dışındaki dinler hakkındaki bilgilerinizi yeterli buluyor musunuz?" sorusuna ise % 41.66 oranında olumlu cevap vermişlerdir. Diğer ortaöğretim kurumlarındaki öğrencilerin aynı soruya verdikleri olumlu cevap % 15'lere kadar düşmektedir.<sup>6</sup> Gerçi söz konusu anket çalışması, yerel ölçekte sadece Sivas ilini kapsamına rağmen yine de genel durumu görmek için bize bir takım ipuçları verebilir.

Benzer bir anket çalışmasında da İmam Hatip Lisesi dışındaki ortaöğretim öğrencilerinin diğer dinlerin öğretilmesine yönelik tutumlarının olumlu olduğu görülmektedir. Hatta bu hususta diğer dinlerin öğretilmesinin dünya barışına katkı sağlayacağına dair ciddi bir kanaat de (% 84.9) söz konusudur.<sup>7</sup> Ancak ankete katılan öğrencilerin büyük bir çoğunluğu, diğer dinler hakkındaki bilgilerini ya kısmen ya da tamamen yetersiz bulduklarını belirtmişlerdir. Yeterli görenlerin oranı neredeyse % 10'lara kadar düşmektedir. Yine aynı anket çalışmasında farklı din mensuplarının diyalog faaliyetleriyle birbirlerini anlamaya çalışmaları gerektiği konusunda öğrencilerin ciddi bir kesiminin (% 44.6) olumlu yaklaşımları göze çarpmaktadır.<sup>8</sup>

Konuyla ilgili diğer bir çalışmada ise ortaöğretim öğrencilerinin diğer dinlerle ilgili kanaatlerinin ve bilgilerinin kaynağı sorgulanmış ve ankete katılan öğrenciler, % 38.5 oranında ders kitaplarından; % 53.1 oranında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinden; % 37.5 oranında televizyonlardaki yabancı dizi ve filmlerden; % 28.1 oranında ise camilerdeki vaazlardan ve hutbelerden yoğun bir şekilde faydalandıklarını

<sup>6</sup> Yılmaz, "AB'ye Giriş Sürecinde Ortaöğretimde Diğer Dinlerin Öğretimi İle İlgili Öğrencilerin Düşünceleri", s. 119.

<sup>7</sup> Zeynep Baykara, "Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Diğer Dinlerin Öğretimi", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 51.

<sup>8</sup> Baykara, "Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Diğer Dinlerin Öğretimi", ss. 43-49.

ifade etmişlerdir. Bu oranların dışında kalan çoğunluk kitle ise ya az faydalandıklarını ya da hiç faydalanmadıklarını söylemişlerdir.<sup>9</sup>

Söz konusu anket çalışmalarından bu çalışmanın amacı açısından şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Hem İmam Hatip Lisesi öğrencileri hem de diğer ortaöğretim öğrencileri, genel olarak eğitim kurumlarında İslam dışındaki dinlerin öğretilmesinde bir sakınca görmemektedirler. Bilakis olumlu baktıkları bile söylenebilir. Ancak anket çalışmalarından elde ettiğimiz diğer bir sonuç ise, bahsi geçen öğrencilerin diğer dinler konusunda yeterli bilgiye sahip olmadıkları ve sahip oldukları bilgileri de eğitim kurumlarından değil de daha çok dış kaynaklardan elde ettikleridir. Söz konusu çalışmalara, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin dinsel geleneklere yönelik yeterlikleri ile ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yeterlikleri arasında önemli bir fark olduğunu ortaya koyan çalışmaları da eklemekte fayda var.<sup>10</sup>

O halde, burada cevaplanması gereken soru şudur: İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin büyük bir çoğunluğunun İslam dışındaki dinlerin öğretilmesine olumlu yaklaşımlarına rağmen, neden bu dinler konusunda yeterli bilgiye sahip değildirlere ve bu hususta neler yapılabilir? Bu soru, problemin kaynağının çoğunlukla öğrenci dışındaki unsurlarda aranması gerektiğine işaret etmektedir. Bunlar, bilgilerin muhtevası, kaynağı, yöntemi, materyallerin niceliği-niteliği ve güvenilirliği sorunudur. Burada, bilginin muhtevası ve kaynağı sorununa özellikle eğilerek konuyu ders programı, kaynak (ders kitapları) ve öğretmen yeterlikleri açısından tartışacağız. Ancak bundan önce dinler tarihi dersinin çağdaş toplumlardaki pratik işlevini saptamakta ve meselenin genel yönüne bak-

<sup>9</sup> Altaş, Nurullah, "Liselerde Öğrencilerin Diğer Dinlere Karşı Tutumları (Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında İslam Dini Dışındaki Dinlerin Öğretimi ve Uygulamaya Etkileri)", *Dinler Tarihi Araştırmaları VII, Türkiye'de Dinler Tarihi İçinde*, İstanbul: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010, ss. 681-683.

<sup>10</sup> Mevlüt Kaya & İbrahim Turan, "İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Din Görevliliğine İlişkin Mesleki Yeterlilik Algıları (Samsun İli Örneği)", *OMÜİFD*, 34, 2013, ss. 5-36.

makta fayda var. Yapacağımız kısa saptamalar, ders kitapları ve öğretmen yeterliklerini sorgulamada bize önemli imkânlar tanyacaktır.

### Çoğulcu Perspektif: Kültürler Arası İletişim Aracı Olarak Dinler Tarihi

Günümüzde sadece dinler tarihi dersinin değil genel anlamda teoloji ve dini ilimler eğitiminin temel sorunlarından biri, söz konusu ilimlerin hâlihazırdaki dinsel inanışların canlılığını ve sürekliliğini yansıtamaması olarak gösterilmektedir. Belli kavramsal analizlere sıkıştırılmış bir teoloji ve din ilimleri, pratikle ilişkisini kuramadığı müddetçe aktüel yaşam biçimlerinin olanaklarını göremeyecektir. Zira sosyal bilimler kapsamında değerlendirilen fikirler, günlük yaşamla iç içe bir yapı arz ettiği için toplumsal dünyanın dinamiklerini kavramaya yönelik bir çabayı ifade eder.

<sup>16</sup>  
FD Bu noktada Paul Knitter'in Hıristiyan teolojisine yönelik eleştirisini aktarmakta fayda var. Ona göre Hıristiyan teolojisinin bugün sıkıntılı bir durumda olması, kendini yüceltilmiş ve izole edilmiş bir evin –dışarıya çıkmanın korkusu- içinde kilitlenmesidir. Bu soruna yönelik önerisi ise kim olduğumuzu ve bir evimiz olduğuna unutmadan, kültürel-politik bağlamın (geçmiş ve şimdi) farkında olan bir çabayla kilitlerden kurtulmaktır. Zira bugün postmodern kültürel ilişkilerimiz çoğulculuğu zorunlu kılmakta, hatta övmektedir.<sup>11</sup>

Knitter, her ne kadar tarafımızdan eleştirilebilir gözükken uç örneklerle sorunu çözmeye çalışsa da yazımız açısından onun soruna yönelik saptaması ve "kültürler arası ilişkiye" yaptığı vurgu dikkate değerdir. Zira hâlihazırda hem İmam Hatip liselerinde hem de ilahiyat fakültelerinde dinsel geleneklerin öğretiminde benzer sorunlarla karşı karşıya olduğumuzu görmek hiç de zor olmayacaktır. Bugün ülkemizdeki dini ilimler –özelde dinler tarihi-, kültürel etkileşimin şartlarından ve imkânlarından izole edilmiş gibi gözükmektedir. Diğer dinsel geleneklerin mensupları, yaşadığımız toplumun "içinde" bir yerlerde karşılaşabilece-

<sup>11</sup> Knitter, "Beyond A Mono-Religious Theological Education", ss. 153-154.

ğimiz kimseler olarak değil, bizim dışımızda ve bizimle herhangi bir bağı olmayan "dışarıda" birileri olarak anlatılmaktadır. Dahası dinsel geleneklerin öğretiminde kısmen alaycı bakışı da içeren eğilimlerin yaygın olduğu da bir gerçektir. Bu tarz eğilimler, neticede diğer din mensuplarının anlam dünyalarına ve yaşam biçimlerine "kapalı" olmayı kışkırtmakta ve söz konusu kişilerle iletişimimizde ciddi sorunlara yol açmaktadır. Belki de mevcut dinler tarihi öğretiminin pratik açıdan bizi karşı karşıya bıraktığı en ciddi sorun, gayr-ı Müslimlerle kültürel açıdan "yüzleşme" sorunudur.<sup>12</sup> Herhangi bir şekilde gayr-ı Müslimlerle karşılaşan kimse, dinler tarihi dersinde verilen bilgilerin sağlıklı bir "yüzleşmeye" imkân tanımadığının rahatsız edici tecrübesini yaşayacaktır. Böyle bir karşılaşmada hangi tarafın daha sağlıklı bir iletişim kuracağı hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Bu bakımdan yazımızın başında aktardığımız üzere öğrencilerin, diğer dinsel gelenekleri öğrenme konusunda istekli olduklarına dair anket sonuçları dikkate alındığında, dinler tarihi öğretiminin öğrencilerin kültürel iletişim isteklerini karşılama bakımından yetersiz olduğu rahatlıkla görülebilir.

O halde hem İmam Hatip liselerinde hem de ilahiyat fakültelerinde çoğulcu toplumların bir gereği olarak "kültürler arası iletişim" ve diğer din mensuplarıyla "yüzleşme" mize yardım edecek bir dinler tarihi dersi pratik düzeyde neleri önceliklemelidir? Bunun için neler önerilebilir?

Böyle bir sorunun cevabı, öncelikle dinler tarihi dersinde nelerin olmaması gerektiğinden hareketle verilebilir. Buna göre, artık günümüz şartlarında dinler tarihi dersinde hedef sadece dinsel gelenekleri öğrenmek olmamalıdır. Söz konusu dinlerin var olma, dünyayı anlamlandırma biçimleri ve bu anlam biçimlerinin pratik yaşamla ilişkisinin ortaya konması da bu derste özellikle dikkate alınmalıdır. Bu, çoğulcu bakışın ve kültürler arası iletişimin yaygın olduğu toplumlarda saygı merkezli bir

<sup>12</sup> Dini ağırlıklı eğitim alan öğrencilerin modern dünya ile yüzleşme sorununa dair bkz. Burhanettin Tatar, "Günümüzde İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (3), 2013, ss. 85-90.



iletişim için kaçınılmazdır. Knitter'in ifadesiyle söylersek, dinler tarihi dersinde, dinsel geleneklerin anlam ve gerçeğe yönelik sorularına cevap verilmedikçe onların iddialarına saygı göstermek zordur.<sup>13</sup>

Şayet böyle bir iddianın geçerliliği varsa, sadece açıklamaya dayanan bir dinler tarihi öğretiminin çoğulcu ve saygı merkezli olmaktan uzak olacağı da kabul edilmiş olunacaktır. Toplumsal yaşam biçimlerinin dikkate alınmadığı ve teolojik ön kabullerden hareketle yapılan bir dinler tarihi öğretiminin, "ötekini anlama" ve "bir arada yaşama"ya katkı sağlamayacağı açıktır. Zira Knitter'e göre dinlerin öğretimi, din ile hâlihazırda kültürler arasında diyalojik bir ilişki kurma biçimi olarak düşünülmelidir.<sup>14</sup> Bu anlamda dinler tarihi dersi, bir dinsel geleneğin toplumsal dinamiklerden kopuk bir şekilde anlatılması değildir. Aksine böyle bir dersle bir kültür hakkında da bilgiler elde edilerek kültürler arası etkileşimlerin olanakları keşfedilmiş olur. Ayrıca dinler tarihi dersinin dinsel geleneklerden hareketle, diğer kültürlerle diyalojik ilişki kurmada önemli bir yere sahip olduğu burada ifade edilebilir. Bu anlamda söz konusu ders, teolojik ön kabullerin belli kavramlar çerçevesinde verildiği bir ders değil "kültürler arası bir iletişim biçimi"dir. Dolayısıyla bu dersi alan öğrenci, sadece dinsel inanış biçimlerini teorik olarak öğrenmekle kalmaz, bunun yanında diğer kültürler ve onların anlam dünyalarını da keşfetmiş olur. Dinler tarihi dersi, ne ölçüde toplumsal yaşamın dinamiklerini keşfetmeye ve dinle birebir ilişkili olan kültürel kimlikleri anlamaya yönelirse, o kadar diğer kültürlerle yüzleşmeye korkmayan nesiller yetiştirecektir. Zira yaşadığımız dünya zaten söz konusu iletişimi ve etkileşimi zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda öğrencileri diğer din mensuplarıyla "yüzleşmeye" ve "iletişime" hazırlamak dinler tarihi dersinin de sorumluluğu altındadır.

Bu açıklamalarımız doğru kabul edildiğinde ve orta öğretimdeki öğrencilerin diğer dinsel gelenekleri öğrenme konusundaki istekli oldukla-

<sup>13</sup> Knitter, "Beyond A Mono-Religious Theological Education", s. 172.

<sup>14</sup> Knitter, "Beyond A Mono-Religious Theological Education", s. 172.



rına dair anket çalışmaları dikkate alındığında hem ders müfredatı ve kitabının hem de öğretmen yeterliklerinin bu bağlamda tartışılması pratik açıdan bize fayda sağlayacaktır.

### **Dinsel Geleneklerin Öğretiminde Bir Kaynak Olarak Ders Müfredatı ve Kitabı**

İmam Hatip liselerinde “Karşılaştırmalı Dinler Tarihi” dersinin öğretiminde genel olarak iki kaynak ön plana çıkmaktadır: İlki ders kitabı, diğeri ise öğretmendir. Etki bakımından başka faktörlerden de bahsedilebilir. Ancak resmi müfredat açısından ve örgün eğitimin prensipleri bakımından bu ikisinin ön plana çıktığını söyleyebiliriz. İmam Hatip liselerinde ve diğer ortaöğretim kurumlarında diğer dinlerin öğretilmesinde ders kitaplarının önemli bir yere sahip olduğu herkesin malumudur. Ancak hâlihazırda İmam Hatip liselerinde okutulan “Karşılaştırmalı Dinler Tarihi” ders kitabı,<sup>15</sup> diğer dinlerin öğretilmesinde ne derece yeterliğe sahiptir? Söz konusu ders kitabı, programın amaçlarında belirtilen hususları yansıtabilmekte midir? Diğer dinsel geleneklerin öğretiminde çoğulcu bakış açına doğru bir sürecin yaşandığı günümüzde “Karşılaştırmalı Dinler Tarihi” ders kitabı, bu süreçte “kültürler arası iletişim”e ne ölçüde katkı sağlayabilmektedir? Bu konuda neler önerilebilir?

Tüm bu soruların anlamlı bir cevabının olabilmesi için İmam Hatip liselerinde diğer dinlerin öğretilmesinin gerekliliğinin ortaya konması gerekir. Artık şu çok iyi bilinmektedir ki sınırların ortadan kalktığı, dinsel ve kültürel çoğulculuğun bir gerçeklik haline geldiği günümüz dünyasında başka inanç mensuplarıyla bir arada yaşama ve onların inançlarına anlayış göstererek diyalojik ilişki kurmanın gerekliliği yaygın bir kanaat haline almıştır. Farklı dinsel geleneklere sahip olan toplulukların birbirleriyle ilişki kurabilmeleri; özellikle günümüz dünyasında bir zorunluluk haline alan medeniyetler arası barışın sağlanması; globalleşen dünyamızda insanlığın yüz yüze kaldığı insan onuru ve hakları konusundaki bir

<sup>15</sup> Özbay, E. & Diğerleri, *İmam Hatip Liseleri Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Ders Kitabı*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2010.

takım ihlallerin çözümü konusunda dünya dinlerinin önerilerinin, temel ahlak öğretilerinin ve dünya görüşlerinin ön plana çıkarılması gerekmektedir. Bunun ilk aşaması söz konusu dinsel geleneklerin, taraflarının yaşamlarında yansıdığı şekliyle bilinmesine olanak tanıyacak bir eğitim-öğretim faaliyetinin yaygınlaştırılmasıdır.<sup>16</sup>

Din hizmetleri alanında eğitim veren kurumların ilk basamağı olarak kabul edilen İmam Hatip liselerinde bu amaçla genel dinler tarihi dersine ihtiyaç duyulduğuna ve mevcut "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" adlı dersin bu amacı karşılayamadığına yıllar önce bir bildiriye işaret edilmişti.<sup>17</sup> Günümüzde İmam Hatip liselerinde okutulan aynı adlı dersin -bir takım iyileştirmeler olmakla birlikte- koşulların hızlı ilerlemesi karşısında yine yetersiz kaldığını belirtmemiz gerekir.

Öncelikle söz konusu dersin ismiyle ilgili bazı problemlerin ortadan  
30 kaldırılması gerekmektedir. Zira isminden de anlaşılacağı üzere dinsel  
OMÜİFD gelenekleri, benzer ve farklı yönleriyle karşılaştırmalı olarak öğretmeyi amaçlayan bir içerikle karşı karşıyayız. Buradaki dikkatleri çekmek istediğimiz temel sorun, genel bir dinler tarihi dersi okutulmadan, dinsel geleneklerin karşılaştırmasının bir takım zorluklarla karşılaşılacağı gerçeğidir. Dinsel gelenekler, kendi anlam dünyaları ve mensuplarının yaşamlarında karşılık bulduğu şekliyle fenomenolojik yaklaşımla öncelikle öğrenciye tanıtılmadığı takdirde, söz konusu geleneklerin karşılaştırmasında normatif ve dogmatik ön kabullerin hâkimiyeti ortaya çıkacaktır. Bu da öğretmenin dünya görüşünün, dersin anlatılmasında ve dinsel geleneklerin karşılaştırılmasında belirleyici bir unsur olmasına sebep olacak ve programı, -temel amaçları ne olursa olsun- öğretmenin bakış açısının sınırlarına mahkûm edecektir. Yükseköğretimde, öğretmenlerin bakış açılarını yönlendirecek çoğulcu ve fenomenolojik yaklaşımlarla dinsel geleneklerin öğretilmesine ağırlık verilse bile bu kontrol edilebilir

<sup>16</sup> Mahmut Aydın, "Dinler Tarihi Dersi Amaç, Yöntem, Muhteva ve İşlenişi", *İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim İçinde*, İstanbul: DEM Yayınları, 2005, s. 355.

<sup>17</sup> Aydın, "Dinler Tarihi Dersi Amaç, Yöntem, Muhteva ve İşlenişi", ss. 355-356.

bir durum değildir. Çoğu zaman dinsel geleneklerin karşılaştırılmasında öğretmenin yaklaşım tarzı baskın olmaktadır. Bu bakımdan öncelikle İmam Hatip liselerinde genel dinler tarihi dersinin verilmesi önem arz etmektedir.

“Karşılaştırmalı Dinler Tarihi” dersiyle ilgili diğer bir sorun, karşılaştırma yapılacak öğretilerin ve fenomenlerin dinsel geleneklerde birbirinin muadili olup olmadığı veya söz konusu geleneklerin hangi açılardan karşılaştırılacağıdır. Zira inanç merkezli yapılacak bir karşılaştırma ile ahlaki prensipler noktasında yapılacak bir karşılaştırma farklı sonuçlara yol açacaktır. Haddizatında bir dinsel gelenekteki herhangi kavramın diğer dinde karşılığı olmayabilir ya da benzer kavramlar farklı dinlerde değişik anlamlara gelebilir. Mesela namaz, oruç, hac gibi ibadetler dinsel geleneklerde temelde aynı niyeti taşıyormuş gibi gözüke de farklı dinsel geleneklerde çok çeşitli amaçlara ve anlamlara sahiptirler. Hepsini tek bir amaç etrafında toplamak, belli bir bakış açısından hareketle anlamaya çalışmak olacaktır ki bu da nihayetinde dinsel geleneklerin kendi anlam dünyalarını saf dışı tutmak manasına gelecektir. Örneğin, İslam dinindeki namaz ibadeti ile Asya dinlerinde değişik şekillerde karşımıza çıkan secde etme ritüelini ne derece karşılaştırabiliriz? Ya da bir Hindu’nun anlam dünyasında Ganj; bir Yahudi’nin anlam dünyasında ağlama duvarı; samimi bir Hıristiyan’ın tüm inancını yönlendiren Tanrı’nın Krallığı ve bir Müslüman’ın anlam dünyasında Kâbe, muhataplarına aynı şeyleri mi ifşa eder? Dolayısıyla kavramlar, birbirine yakın olsalar bile her bir kavramın ve ritüelin, o dinin mensupları nezdinde yansımaları farklı olacaktır. Zaten insanların farklı dinsel öğretilere bağlanmalarının sebeplerinden birisi de budur.

Bu bakımdan İmam Hatip liselerinde Karşılaştırmalı Dinler Tarihi dersinden önce “Dünya Dinleri” veya “Yaşayan Dünya Dinleri” adı altında dinsel geleneklerin öne çıkardıkları fenomenler arasında herhangi bir karşılaştırma yapmadan fenomenlerin, kendi içinde bir anlam ifade edecek şekilde oldukları gibi ve mensuplarının yaşamlarında karşılık

buldukları şekliyle ele alınacağı bir dersin mutlaka verilmesi gerekir.<sup>18</sup> Bu aşama geçildikten sonra dinsel geleneklerin karşılaştırmalı olarak öğrenciye öğretilmesi daha uygun olacaktır. Zaten fenomenlerin her dinsel geleneğin kendi mekân ve zaman tasavvuru çerçevesinde anlamlandırıldığını gören öğrenci, söz konusu gelenekleri karşılaştırırken teolojik ve dogmatik ön yargılara kendisini çoğunlukla kaptırmayacaktır. Bu noktada, yıllar önce sunulmuş bir bildiride Recep Kaymakcan'ın, "objektif yaklaşımla orta dereceli okul düzeyinde dinleri öğretmek uygun mudur?" şeklindeki sorusunu hatırlamakta fayda var.<sup>19</sup> Bizim savunmaya çalıştığımız önerinin kritik noktası şudur: Dinsel gelenekleri inanç, ibadet ve ahlak açısından karşılaştıran bir dersten önce söz konusu gelenekleri kendi anlam dünyaları içerisinde ve taraftarlarının yaşamlarında yansıdığı şekliyle anlatacak genel bir dinler tarihi dersinin öğretilmesidir. Kaymakcan'ın söz konusu bildiride de ifade ettiği gibi bir dinsel geleneği, mensupları için ne ifade ettiğini yansıtacak şekilde sunan bir ders, öğrencilerin derse ilgilerini daha da artıracak gibi yaşadıkları dünyayı iyi tanımalarına da yardımcı olacaktır.<sup>20</sup> Yoksa biz burada, dinlerin karşılaştırmalı olarak İmam Hatip öğrencilerine verilmesine itiraz etmiyoruz.

Ders kitabıyla ilgili olarak değinilmesi gerekli olan diğer bir nokta da programın temel amaçlar bölümünde ifade edilen çoğulculuğun ve bir arada yaşama kültürünün öğrencilerde oluşturulması meselesidir. Hâlihazırdaki programa bakıldığında bu amaç "Toplumsal barış için dinî çoğulculuğun önemini kavrayarak farklı dinlere inananların birbirlerini tanımalarının önemini söyler" cümlesiyle özetlenmiştir.<sup>21</sup> Burada dikkat çeken nokta çoğulculuğun sadece toplumsal barış ve toplumların birbirini tanımaları açısından ele alınmış olmasıdır. Bu amaç nedeniyle olsa gerek, "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" ders kitabında da çoğulculuk konu-

<sup>18</sup> Aydın, "Dinler Tarihi Dersi Amaç, Yöntem, Muhteva ve İşlenişi", ss. 355-358.

<sup>19</sup> Kaymakcan, "İmam Hatip Liselerinde Dinler Tarihi Öğretimi", s. 350.

<sup>20</sup> Kaymakcan, "İmam Hatip Liselerinde Dinler Tarihi Öğretimi", s. 351.

<sup>21</sup> MEB, "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Öğretim Programı", s. 210.

su, sadece bu açılardan ele alınarak bir değerlendirmeye tabi tutulmuş.<sup>22</sup> Yukarıda ifade ettiğimiz üzere meselenin bu pratik yönü önemlidir. Ancak dini çoğulculuk (*religious pluralism*) ifadesiyle biz, tek bir mutlak doğru üzerine vurgu yapmak veya bu mutlak doğru dini, diğer dinsel geleneklerin mensuplarını da içine alacak şekilde kapsayıcı hale getirmek yerine, her dinsel geleneğin kendi başına diğerlerinden bağımsız olarak taraftarlarını kurtuluşa götürebileceği varsayımından hareket eden felsefi bir düşünceyi kastediyoruz. Bu bakımdan dinsel çoğulculuk, dışlayıcılık (*exclusivism*) ve kapsayıcılık (*inclusivism*) şeklindeki düşüncelerin ilerisine geçmeyi ifade eder.<sup>23</sup> Söz konusu kavramların her biri hakikati anlamaya ve kutsalı tecrübe etmeye yönelik değişik yaklaşımların ve çabaların yansımalarıdır. Dolayısıyla teolojik açıdan dinsel çoğulculuk, felsefi bir alt yapıya sahiptir. Niyetimiz burada bunları açıklamak değildir. Fakat felsefi ve teolojik zemini ortaya konmadan çoğulculuğun sadece toplumsal birlik ve beraberliğin bir gereği olarak yansıtılması, onun öneminin öğrenciler tarafından kavranmasına engel olacaktır. Gerçi ders kitabında dinsel çoğulculuğun felsefi ve teolojik temeline bir atıf olarak "Her insan, mensubu olduğu dinin en doğru ve mükemmel din olduğuna inanır" denmiştir.<sup>24</sup> Ancak bu yeterli değildir.

Kanaatimizce meselenin böyle kısa bir cümleyle geçirilmesi, dinsel çoğulculuk kavramından neyi anladığımızı tam olarak açıklamaz. Bunun yerine dinsel çoğulculuğun olası hedeflerinden önce "dışlayıcılık" ve "kapsayıcılık" kavramlarının ele alınması; söz konusu anlayışların toplumsal tezahürlerinin ortaya konması ve tarihsel örneklerle bunların desteklenmesi gerekir. Böylece bir arada yaşama kültürünün gelişmesinde dinsel çoğulculuğun önemi, öğrenciler için daha anlaşılır hale gelebilir. Bunun için öncelikle müfredat programının amaçlarında yer bulan dinsel

<sup>22</sup> Özbay, E. & Diğerleri, *İmam Hatip Liseleri Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Ders Kitabı*, ss. 164-165.

<sup>23</sup> Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları İçinde*, (der.) Mahmut Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 89.

<sup>24</sup> Özbay, E. & Diğerleri, *İmam Hatip Liseleri Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Ders Kitabı*, s. 164.

çoğulculuk kavramına ders kitabında daha fazla yer verilmelidir. Ayrıca ders kitabı çoğulcu bakış açısına göre yeniden düzenlenmeli ve dinsel geleneklerin karşılaştırılmasında çoğulcu bakış açısı bir "perspektif" olarak kullanılmalıdır. Zira hâlihazırda İmam Hatip liselerinde okutulan Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ders kitabında dinsel çoğulculuk konusuna yaklaşık bir sayfa yer ayrılmıştır. Bu bağlamda yukarıda ifade ettiğimiz, "Dünya Dinleri" veya "Yaşayan Dünya Dinleri" adı altında bir dersin verilmesi dinsel geleneklerin anlatılmasında önemli bir adımdır. Ancak bu da yeterli değildir. İmam Hatip Liselerinde okutulan diğer meslek derslerinde köklü bir değişiklik yapılmasının da önünün açılması gerekir. Bu bağlamda diğer meslek derslerinin çoğulcu bakış açısıyla verilmesi, en azından buna ters olmaması, dinler tarihi dersinin amacına ulaşması açısından önem arz etmektedir. Aksi takdirde birbirini desteklemek yerine, birbirleriyle çelişen farklı meslek derslerinin öğrenciye yaşattığı kafa karışıklığı başka sorunların da önünü açacaktır. O halde, geldiğimiz bu noktada şu sorunun cesaretle sorulması gerekir: Çoğulculuk fikri, sadece diğer dinlerin anlatıldığı bir dersin içeriğine mi hapsedilecek; yoksa İmam Hatip liselerinde okutulan diğer bazı meslek dersleri de dinsel çoğulculuk fikrinden hareketle yeniden gözden mi geçirilecek? Bu soruya verilecek cevaplar her ne olursa olsun, dinsel geleneklerin anlaşılma ve yorumlanma biçimlerini derinden etkileyecektir. Dersin muhatabı olan öğrencilerde diğer dinsel gelenekler hakkında oluşacak olumlu ya da olumsuz kanaatler, bir şekilde toplumsal hayatta karşılık bulacaktır. Zira eğitim ve öğretim, bütünlük isteyen bir süreçtir. Bu bütünlüğün hem müfredatta hem de bunun yansımaları olan ders kitaplarında karşılık bulması, geleceğin hangi esaslar altında şekilleneceğini göstermesi açısından önemlidir. Bir arada yaşama, başkalarının inançlarına saygılı olma, çok kültürlülük gibi fikirler, yaşadığımız dünyada artık karşı konulamaz bir süreç olarak kabul ediliyorsa eğer Temel İslam Bilimleri alanında değerlendirilen diğer meslek derslerinin büyük bir kısmının da bu çerçevede yeniden gözden geçirilmesi ve söz konusu bütünlüğe uyum sağlayıcı konuma getirilmesi gerekmektedir. Böyle bir projenin sonucun-

da olasıdır ki hem dinler tarihi dersine olan ilgi artacak hem öğrencinin zihninde oluşan kafa karışıklığı ortadan kalkacak hem de bir arada yaşama kültürünü ve çoğulculuğu benimsemiş, eğitilmiş bir din görevlisi nesli ortaya çıkacaktır.

Diğer yandan dünya dinlerinin yanında yeni dinsel hareketler, çağımızın yaygın dinsel akımları olarak ön plana çıkmaktadır. Günümüzde belki büyük dinler içerisinde yer almasa da binlerce yıllık geçmişe sahip olan dinlerden daha fazla taraftara sahip olan ve taraftar kitlesini sürekli genişleten dinsel hareketlerin varlığı artık yadsınamaz bir gerçek haline almıştır. Mevcut ders kitabında, misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde Hıristiyan gruplar ve Yahova Şahitleri dışında söz konusu hareketler hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Din hizmeti alanında görevli olan kimselerin söz konusu akımlara üye olan kişilerle karşılaşması günümüzün koşulları dikkate alındığında olası bir durumdur. Bu bakımdan ders kitabının içeriğinde “Yeni Dinsel Hareketler” adı altında bir bölümün bulunması, bu hareketlerin hem amaç hem de öğretileri bağlamında ele alınması dersin amaçları açısından önem arz etmektedir.<sup>25</sup>

35

OMÜİFD

İfade etmeye çalıştığımız şeyler, dinler tarihi dersinin amacına ulaşması için kayda değer olsa da yeterli değildir. Geldiğimiz bu noktada dikkatleri çekmek istediğimiz bir nokta daha var. O da dinsel geleneklerin anlatılmasında önemli bir kaynak olan öğretmen faktörüdür.

### **Dinsel Geleneklerin Öğretiminde Meslek Dersleri Öğretmen Yeterlikleri**

Burada sorulması gereken temel soru, İmam Hatip liselerinde İslam dışındaki dinlerin öğretilmesinde önemli kaynak olan meslek dersleri öğretmenlerinin söz konusu ders programının amaçlarında belirtilen hususlarda kayda değer bir yeterliğe sahip olup olmadığıdır. Bu konuda İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin alan yeterliğini sorgulayan bir takım anket çalışmaları bize yardımcı olabilirdi. Ancak, eldeki anket

<sup>25</sup> Aydın, “Dinler Tarihi Dersi Amaç, Yöntem, Muhteva ve İşlenişi”, s. 358.



çalışmalarına baktığımızda tefsir, fıkıh, hadis, siyer, Arapça gibi birçok meslek derslerinde öğretmenlerin alan yeterlikleri sorgulanmasına karşın Karşılaştırmalı Dinler Tarihi dersinin anket içerisinde yer almadığını görüyoruz.<sup>26</sup> Anket çalışmalarında dahi meslek dersleri öğretmenlerinin alan yeterliklerinin ortaya çıkarılması konusunda kayda değer bulunmayan bir dersin ne kadar verimli olacağı ayrı bir tartışma konusudur. Bu bakımdan söz konusu liselerde diğer dinlerin öğretimi ile ilgili sağlıklı tespitlerin yapılabilmesi ve dersin verimliliğinin artırılabilmesi için öncelikle İmam Hatip liselerinde “Karşılaştırmalı Dinler Tarihi” dersi özelinde öğretmen yeterlikleri ve öğrenci ilgileri konusunda bir çalışmanın yapılması gerekmektedir.

Bu konuda yerel ölçekte yapılmış ve öğrencilerin gözüyle meslek dersleri öğretmenlerinin dinler tarihi alanındaki yeterliklerini sorgulayan bir anket çalışması nispeten bize yardımcı olabilir. Söz konusu çalışmada öğrencilere, “diğer dinlerin öğretiminde öğretmenleriniz sizce yeterli bilgiye sahip mi?” sorusu yöneltilmiş ve ankete katılan İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin % 39.28’i yeterli; %32.14’ü ise kısmen yeterli cevabını vermişlerdir. Diğer orta öğretim kurumlarında okuyan öğrencilerin bu soruya verdikleri olumlu cevap daha düşüktür.<sup>27</sup> Anket çalışmasından çıkan böyle bir sonuç,-çalışmanın sahibinin de yaptığı gibi- olumlu yorumlanabilir ve dinler tarihine giren meslek dersleri öğretmenlerinin çoğunlukla yeterli görüldüğü sonucu çıkartılabilir. Fakat yazımızın başlarında da aktardığımız üzere ankete katılan İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin yaklaşık %60 gibi kısmının, diğer dinsel gelenekler konusunda kendilerini yetersiz veya kısmen yeterli gördükleri dikkate alındığında meslek dersleri öğretmen yeterlikleri için yeni önerilerin sunulması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

<sup>26</sup> Cuma Taşci, “İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu ve Meslek Dersi Öğretmenlerinin Temel Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 40.

<sup>27</sup> Yılmaz, “AB’ye Giriş Sürecinde Ortaöğretimde Diğer Dinlerin Öğretimi İle İlgili Öğrencilerin Düşünceleri”, s. 120.



Öncelikle dinler tarihi dersinin, İmam Hatip liseleri meslek dersleri öğretmenleri arasında çok da tercih edilmeyen bir ders olduğu şeklindeki yaygın kanaatlerin olduğunu belirtmekte fayda var. Bu konuda yapılmış bilimsel bir araştırmadan henüz haberdar değiliz. Ancak özellikle ders dağıtımlarında dinler tarihinin –istisnalar olmakla birlikte- öğretmenler arasında sorun olduğu çeşitli ortamlarda dile getirilmektedir. Bunun temel sebebini, ilgili dersin hem yöntem hem de muhteva açısından diğer meslek derslerinden farklı olmasına bağlayan bir takım yorumlar yapılmıştır. Buna göre, diğer meslek dersleri muhteva ve yöntem bakımından birbirine yakın ve çoğu zaman birbirini tamamlayan derslerdir. Ancak dinler tarihi, yöntem ve içerik olarak diğer meslek derslerinden farklı kendine has bir disiplindir. Bu tarz yorumların haklılık payı olmakla birlikte sorunun metodolojik farklılıklara bağlanması, pratik çözüm için bize kayda değer bir fayda sağlamaz. Zira hâlihazırda ilahiyat fakülte-lerinde dinler tarihi kapsamında değerlendirilebilecek zorunlu ve seçmeli dersler vardır. Bunların program açısından yeterli olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Her ne olursa olsun ilahiyat fakültesi öğrencileri bu dersleri alarak mezun olmaktadır ve bu derslerin başarı düzeyleri de ancak mezunların mesleki çalışmalarda gün yüzüne çıkmaktadır. Bu noktada dinler tarihine özel ilgisi olan öğretmenlerin dersin aktarılmasında daha başarılı olabilecekleri şeklinde bir öngöründe bulunabilir. Zira dinler tarihi özel çaba gerektiren bir derstir. Bu özel çabalar, akademik çalışmalardan bağımsız olarak kişinin kendini yetiştirmesi şeklinde olabileceği gibi lisansüstü seviyedeki akademik çalışmalar şeklinde de olabilir. Her halükarda bu iki grubun İmam Hatip liselerinde dinsel geleneklerin öğretilmesinde yeterlik ve başarı düzeylerinin yüksek olabileceği tahmin edilebilir. Zaten çoğu zaman ders seçiminde bu iki gruba öncelik verildiği bilinmektedir. Dolayısıyla sorun, kendini yetiştiren bu iki grubun dışındaki çoğunluğun dinler tarihi açısından yeterlik düzeylerinin nasıl artırılacağıdır?

Sorun iki açıdan ele alınabilir. Birincisi, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere müfredat programının daha verimli hale getirilmesi ve bir kaynak

olarak ders kitabının içeriğinin yeniden ele alınmasıdır. Böylece çoğulcu bakışla çelişen öğretmen inisiyatifleri azaltılmış ve öğretmen yetersizliklerinden kaynaklanan sorunlar en aza indirilmiş olur. İkinci ve daha etkin öneri ise, İmam Hatip liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenlerine ilahiyat fakülteleri ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde "Dünya Dinleri", "Yeni Dinsel Hareketler" ve "Dinler Teolojisi" gibi ders programları açılabilir ve söz konusu derse girecek öğretmenlerin sertifika sahibi olmaları sağlanabilir. Böyle bir önerinin uygulanmasının zor olduğu düşünülse de son yıllarda ilahiyat fakültelerinin sayıları ve ülke çapındaki dağılımları dikkate alındığında bahsettiğimiz sertifika programlarının açılmasının sanıldığı kadar zor olmadığı görülecektir. Zira hâlihazırda Türkiye'nin hemen her ilinde ilahiyat fakültesi bulunmaktadır. Yapılması gereken bir program hazırlayarak Milli Eğitim Bakanlığı ile ilahiyat fakülteleri arasında protokol imzalamaktır. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde uygun zamanlarda İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri hizmet içi kurslarla veya seminerlerle bu sertifikaları alabilirler. Dinler tarihi dersine de ancak sertifika sahibi öğretmenlerin girmesi sağlanabilir. Böylece İmam Hatip liselerinde dinsel geleneklerin öğretilmesinde öğretmen yeterliği konusundaki kaygılar büyük oranda giderilmiş olur. Burada yapılması gereken şey, uygun bir programın ortaya konması, bunun için akademisyenlerin görevlendirilmesi ve gerekli yasal prosedürlerin tamamlanmasıdır.

38  
OMÜİFD

### Sonuç

İmam Hatip liselerinde okutulan "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" dersini bağlamında bir takım tespit ve tekliflerin ele alındığı bu makalede ulaşılan sonuçları ve teklifler neticesinde oluşturulacak bir dinler tarihi dersinin olası faydaları şu şekilde ortaya konulabilir:

Birincisi, dinler tarihi dersinin günümüz çoğulcu toplumların yapısını ve kültürler arası iletişimi önceleyen bir tarzda ele alınması, bu dersi alan öğrencilerin diğer din mensuplarıyla iletişim kurmalarında pratik

faydalar sağlayacaktır. Kültürler arası iletişimde öz güvenin önemi dikkate alındığında bu tarz bir eğitimin olası faydaları daha iyi anlaşılacaktır.

İkincisi, dinsel geleneklerin taraftarlarının yaşamlarında karşılık bulduğu şekliyle ele alınması, söz konusu geleneklerin daha objektif bir tarzda öğrenciye sunulmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda, teolojik ön yargıların mümkün olduğunca önüne geçilecektir. Bunun için öncelikle "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" dersinden önce, genel dinler tarihi dersinin veya "Yaşayan Dünya Dinleri" adı altında bir dersin mutlaka verilmesi gerekmektedir.

Üçüncüsü, öğrenciler diğer dinsel gelenekleri öğrenmekle kendi inancının hem tarihsel hem de toplumsal bağlamdaki yerini daha iyi kavrayabilirler. Bu bağlamda İslam dininin dünya görüşü, diğer dinsel gelenekler nezdinde daha net ortaya çıkartılmış olur. Genel bir dinler tarihi dersinden sonra dinsel geleneklerin karşılaştırmalı olarak yeniden ele alınması, karşılaştırılan hususlarda öğrencilerin daha net olmalarına yardımcı edecektir.

39

OMÜİFD

Dördüncüsü, İmam Hatip liselerinde teklif ettiğimiz çerçevede bir dinler tarihi öğretimiyle öğrenciler, evrensel ahlak ilkelerinin farkına varmış olurlar. Tüm dinlerin ahlaklı bir toplum oluşturmayı hedeflediği dinsel geleneklerin taraftarlarının yaşamlarında karşılık bulduğu şekliyle öğretildiği takdirde daha anlaşılabilir hale gelecektir. Bu bağlamda bir sonraki aşama, dinsel gelenekleri karşılaştırmalı olarak öğrenen her bir kimse, ahlaki ilkelerin evrensel bir karaktere sahip olduğunu görecektir. Ayrıca tüm dinlerin ortak değerleri konusunda da bir bilinç oluşturulmuş olur. Bunun yanında her bir dinsel geleneğin kendi dinamiklerine sahip olduğu ve bu dinamikler çerçevesinde değerlendirilebileceği ortaya çıkar.

Altıncısı, dinsel geleneklerin öğretilmesinde bir perspektif olarak dinsel çoğulculuk fikri, hem teolojik açıdan hem de toplumsal açıdan ön plana çıkartıldığında bir arada yaşama kültürüne önemli ölçüde katkı sağlayacağı muhakkaktır. Bunun için İmam Hatip liselerinde sadece din-

ler tarihi dersinin değil; diğer meslek derslerinin büyük bir çoğunluğunun da çoğulcu perspektifle yeniden ele alınmasında fayda olacaktır. Böylece dinler tarihi dersinin diğer meslek dersleriyle bağlantısının kurulmasının bir yolu da açılmış olacaktır. Öte yandan dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk açısından dinsel geleneklerin bir karşılaştırmasının yapılmasının imkânları da ortaya çıkmış olur. Günümüzde yaşayan dünya dinlerinin bu üç kavram çerçevesinde nerede durdukları ve hakikati anlamada ve aktarmada nasıl bir çaba içerisinde oldukları ve ne tür yöntemler önerdikleri görülebilir.

Tüm bu faydaların ortaya çıkması ve kültürler arası iletişimde sağlıklı nesillerin yetiştirilebilmesi, dinler tarihi dersinin öğretiminde önerdiğimiz köklü değişikliklerin dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır

#### Kaynakça

- 40 MÜİFD Altaş, Nurullah, "Liselerde Öğrencilerin Diğer Dinlere Karşı Tutumları (Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında İslam Dini Dışındaki Dinlerin Öğretimi ve Uygulamaya Etkileri)", *Dinler Tarihi Araştırmaları VII, Türkiye'de Dinler Tarihi İçinde*, İstanbul: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010, ss. 673-703.
- Aydın, Mahmut, "Dinler Tarihi Dersi Amaç, Yöntem, Muhteva ve İşlenişi", *İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim İçinde*, İstanbul: DEM Yayınları, 2005, ss. 353-365.
- Aydın, Mahmut, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülahazası", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları İçinde*, (der.) Mahmut Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 87-128.
- Baykara, Zeynep, "Okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Diğer Dinlerin Öğretimi", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).
- Bulut, Zübeyir, "Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi", *Kelam Araştırmaları*, 8 (2), 2010, ss. 65-90.
- Fiorenza, F. S., "Theological and Religious Studies: The Contest of the Faculties", *In Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*, (Eds.) Barbara G. Wheeler & Edward Farley, Louisville: John Knox Press, 1991, ss. 119-149.

- Kaya, Mevlüt. & Turan, İbrahim, "İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Din Görevliliğine İlişkin Mesleki Yeterlilik Algıları (Samsun İli Örneği)", *OMÜİFD*, 34, 2013, ss. 5-36.
- Kaymakcan, Recep, "İmam Hatip Liselerinde Dinler Tarihi Öğretimi", *İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim İçinde*, İstanbul: DEM Yayınları, 2005, ss. 333-351.
- Kaymakcan, Recep, "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık: Yeni Ortaöğretim DKAB Programı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 7 (1), Ocak 2007, ss. 177-210.
- Knitter, Paul, "Beyond A Mono-Religious Theological Education", In *Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*, (Eds.) Barbara G. Wheeler & Edward Farley, Louisville: John Knox Press, 1991, ss. 151-180.
- MEB, "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Öğretim Programı", *İmam Hatip Lisesi ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretim Programı İçinde*, ss. 209-239, <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>, (Erişim: 20 Ağustos 2013). MEB (2010).
- Özbay, E. & Diğerleri, *İmam Hatip Liseleri Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Ders Kitabı*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2010.
- Taşci, Cuma, "İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu Ve Meslek Dersi Öğretmenlerinin Temel Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).
- Tatar, Burhanettin, "Günümüzde İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (3), 2013, ss. 83-96.
- Tosun, Cemal, "Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler", *Dinler Tarihi Araştırmaları VII, Türkiye'de Dinler Tarihi İçinde*, İstanbul: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010, ss. 655-672.
- Yılmaz, Hüseyin, "AB'ye Giriş Sürecinde Ortaöğretimde Diğer Dinlerin Öğretimi İle İlgili Öğrencilerin Düşünceleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 2004, ss. 101-127.



# TASAVVUF GELENEĞİNDE “ÖTEKİ” ALGISI

---

ALİ BOLAT\*

## The Relationship With “Other” in the Tradition of Sufism

**Abstract:** The main purpose of this article is to deal with the search for truth in the tradition of Sufism and to examine their approaches to various faiths. For his purpose, it gives some examples in terms of relationship of Muslim mystics with various followers of faiths in the history of Sufism and then, it sets forth the theoretical basis of the subject based on the views of Ibn Arabi and Mawlana Jalal al-Din Rumi

**Key Words:** Sufism, Ibn Arabi, Mawlana Jalal al-Din, Inclusivism.



---

\* Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf ABD  
[alibolat@omu.edu.tr]

**Öz:** Bu makalede, tasavvuf geleneğinde anahatlarıyla hakikat anlayışı ve sufilerin farklı inançlara yaklaşımları incelenmektedir. Burada, öncelikle tasavvuf tarihinde sufilerin farklı inanç mensuplarıyla olan münasebetlerine dair bazı örnekler aktarılmış, ardından konunun teorik zemini ele alınarak özellikle İbn Arabî ve Mevlana Celaleddin-i Rûmî'nin görüşleri değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İbn Arabî, Mevlana Celaleddin, Kapsayıcılık



## Giriş

İslâm'ın bâtnî yönünü açıklayan, dinin ihsan düzeyinde yaşanmasını öngören ve bu nedenle kalbî fiillere ağırlık veren bir yapıya sahip olan tasavvuf, manevî ve derunî ölçüleri esas alan, ibadet ve taat, riyâzet ve mücâhede ve aşk ve muhabbet yollarını izleyen bir disiplin olarak, insanın ahlâken kemâle ermesini hedeflemektedir. Bu ilmin başlangıcı itibarıyla, Hz. Peygamber de dahil olmak üzere sahâbe, tabiîn ve etbâu't-tâbiîn'in dini algılayış biçimlerinde önemli bir yer tutan zühd telakkîsinin, özellikle Emevî iktidarı ile başlayan aşırı dünyevîleşmeye ve bazı toplumsal hadiselerle bir tepki olarak giderek yaygınlaştığı, II./VIII. asrın sonunda da bu sürecin müstakilleşerek "tasavvuf" adıyla anılmaya başlandığı bilinmektedir. Bu zamana kadar ferdî ağırlıklı bir tercih olarak gelişen tasavvuf düşüncesinde III./IX. asırdan itibaren, tarikat şeklinde olmasa da belli kişilerin metodunu takip eden sûfî zümrelerin ortaya çıktığı, sûfîlerce kendine özgü bir terminoloji inşası oluşturma gayretine girildiği, pratiğin yanında teorik çerçevenin oluşturulmaya çalışıldığı vb. önemli gelişmelerin yaşandığına tanık olunmaktadır. Bu devrede esasen, zâhir-bâtın dengesinin büyük ölçüde gözetilmeye çalışıldığı tasavvufî düşüncenin tarihî seyrinde VI./XII. asırdan itibaren tasavvuf Feridüddin Attâr (ö. 618/1221), İbn Arabî (ö. 638/1240), Mevlânâ Celâleddin (ö. 672/1273), Affüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) ve Mahmud Şebüsterî (ö. 725/1325) gibi mutasavvıfların öncülüğünde önemli bir ivme kazanmış, daha önceleri yer yer terennüm edilen vahdet-i vücûd telakkîsi merkezinde bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu çerçevede, anılan hareket pratik

yönü geri planda kalarak, varlık, bilgi gibi felsefenin temel sorunlarına yönelmiş ve nazarî tasavvuf hüviyetine bürünmüştür.

Amacını insanı kötü ahlâktan uzaklaştırarak Kur'an ve Sünnet çerçevesinde bir hayat sunmak, başka bir ifadeyle "insan-ı kâmil" yetiştirmek şeklinde belirleyen tasavvuf ilmi, bu özelliği nedeniyle insan merkezli bir disiplin olarak teşekkül etmiştir. Evrende hiçbir şeyin sebepsiz olamayacağı düşüncesinden hareketle her insanın varlığında bir hikmet arayışında olan sûfiler, insanı özü itibarıyla "en güzel biçimde yaratılmış bir varlık" olarak görürler. Bu yaklaşım tarzı nedeniyle sûfilerin İslam dışındaki diğer dinlere karşı, sûfi olmayan müslümanlardan daha olumlu bir tutum sergilediklerine dikkat çekilmektedir.

Farklı din sâlikleri arasındaki ilişkiler bağlamında müslümanların İslam'ın dışındaki dinleri nasıl değerlendireceği hususunda değişik görüşler vardır. Bu değerlendirmelerde iki farklı uç ve bunlar arasında değişik yerlerde bulunan insanlar görülür. Bu uçların birinde sadece Şeriat'a ve ilahi gazaba önem verenler bulunur. Bunlar kendileriyle aynı görüşte olmayan müslümanları da kafir kategorisine sokarlar ve durumlarını, kafirlerin, putperestlerin, Yahudiler'in ve Hıristiyanlar'ın inanç ve pratiklerini kınayan Kur'an ayetleriyle desteklerler. Diğer uçta ise insan-Allah ilişkisine sevgi yönünden yaklaşanlar bulunur. Bunlar, diğer dinlerdeki samimi ve iyi insanların -iyi müslümanlar gibi- [kurtuluşa] ereceğine inanırlar.<sup>1</sup>

Dinlerin çeşitliliği vakiasında tasavvufun, yukarıda bahsedilen bakış açısından dolayı, diğer İslâmî geleneklerden daha farklı bir duruş sergilediğini kabul etmek gereklidir. Herşeyden önce, genel olarak diğer din mensuplarını tamamen dışlayan bir yaklaşım içerisinde olmayan sufilerin 'öteki'ne ne tümüyle kuşatıcı ve ne de tamamen çoğulcu bir çerçeveden baktığı kanaatindeyiz. Öte yandan, tasavvuf düşüncesinin yukarıda bahsedilen tarihi gelişim seyrindeki dinamik hüviyeti, başlangıçta varolan

<sup>1</sup> William Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yay., İstanbul, 1999, s. 14-15.



sadeliğinin giderek felsefî bir zemine kayması, anılan düşüncenin bâtinî bir mahiyet arzemesi ve fakat kendisini bir disiplin olarak ifade etme zorunluluğu, yaşanan tecrübelerin dile getirilmesindeki problemler bu konuya bütüncül bir şekilde yaklaşmayı da güçleştirmektedir. Ancak konuyu ele alırken genel bir çerçeve çizmek zorunluluğu da aşıkardır. Bu bakımdan biz, tasavvuf düşüncesinde diğer din mensuplarına bakışı ele alırken, tasavvufun felsefî bir mahiyete bürünmediği zühd ve tasavvuf dönemleri ile vahdet-i vücûd merkezli bir felsefleşme süreci yaşayan tasavvufî tutumun ayrı ayrı ele alınmasını uygun gördük.

## I.

Tasavvuf kitâbiyâtında ilk devir itibarıyla, diğer din mensuplarına yaklaşım tarzı ile ilgili olarak doğrudan bir malumata rastlamamaktayız. Çünkü sûfilerce bu bir problem olarak görülmemiştir. Zira, tasavvufun temel eserlerinde yer yer sûfilerin rahiplerle diyaloglarına da yer verilmektedir.

46 OMÜİFD Sözelimi, tasavvufî düşüncede gayr-ı sünnî unsurlara karşı tenkitler yönelten, bu nedenle eserleri sünnî muhit içerisinde hüsn-i kabul gören ve Gazâlî'ye de (ö. 505/1111) kaynaklık eden Kuşeyrî (ö. 465/1072), Risâle'sinde zikir bahsinde İncil'den bir alıntı yaparak şöyle der: "İncil'de şöyle yazılıdır: Kızdığın zaman beni an ki ben de kızdığım zaman seni hatırlayayım; sana yaptığım yardıma razı ol, benim sana olan yardımım, senin kendine yaptığın yardımdan daha hayırlıdır."<sup>2</sup>

Yine Kuşeyrî, aynı eserinde; "Rahibin birine soruldu: Oruç musun? Şöyle cevap verdi: Ben O'nun zikri ile orucum. O'ndan başkasını andım mı ki orucumu bozmuş olayım?"<sup>3</sup> şeklinde bir anekdot aktarırken; Hucvîrî (ö. 470/1077) de riyazet ile meşgul olan Hıristiyanların varlığından, Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ile bir rahibin havf ve marifet üzerine

<sup>2</sup> Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ma'ruf Zureyk-Ali Abdülhamid Biltâcî, 2. baskı, Beyrut, trs., s. 225.

<sup>3</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 225.

yaptıkları bir sohbetten ve İbrahim Havvâs'ın (ö. 291/904) yine bir rahib ile diyalogundan bahsetmektedir.<sup>4</sup>

Tasavvuf tarihinde ilk hankâhın<sup>5</sup> tesisi ile ilgili olarak aktarılan malumat da bizi bu konuda aydınlatır mahiyettedir. Şöyle ki, Molla Câmî (ö. 898/1492), "sûfî" lakabıyla anılan ilk kişi olduğunu ifade ettiği Ebû Hâşim el-Kûfî'ye (ö. 150/767) Remle'de hankâh yaptıran bir Hıristiyan yöneticiden bahsetmektedir:

"Sûfîler için ilk defa inşa olunan hankâh veya tekke Şam'ın Remle kasabasında idi. Bunun sebebi şu idi: Bir Hıristiyan emiri birgün avlanmaya çıkmıştı. Yolda, bu tâifeden iki şahsın birbiriyle buluştuklarını, elleriyle yekdiğerini tutup kucaklaştıklarını, hemencecik oraya oturduklarını, yenecek neleri varsa ortaya koyup yediklerini ve sonra vedalaşıp ayrıldıklarını gördü. Hıristiyan emirine onların muamele tarzı ve ülfetleri hoşuna gitti. Onlardan birini çağırarak sordu: 'Kendisinden ayrıldığın kişi kimdi?' Derviş, bilmiyorum, dedi. Emir, görüşmenizin sebebi ne idi? dedi. Derviş, hiçbir şey, diye cevap verdi. Emir, o kişinin nereli olduğunu biliyor musun? dedi. Derviş olumsuz cevap verince emir, o halde birbiri-nizle ülfet ve ünsiyet etmenizin sebebi nedir, diye sordu. Derviş, bizim yolumuz ve usulümüz budur, dedi. Emir, toplanacağınız bir yeriniz var mı? diye sordu. Derviş hayır, dedi. Emir, o halde ben sizin için bir yer yaptırayım, artık bundan böyle yekdiğerinizle orada görüşürsünüz, dedi. Sonra gidip Remle'de bir hankâh yaptırdı."<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 1982, s. 193, 206, 338-340.

<sup>5</sup> Dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, bir süre ikamet ettikleri, bazan inzivaya çekildikleri mekanlar için kullanılan bir terim olarak hankaha farklı beldelerde ve çeşitli tasavvuf cemaatleri tarafından değişik isimler verilmiştir. Bunlar arasında ribât, dergah, tekke ve zâviye sayılabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Hankah", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, 42-43; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yay., Ankara 1997, s. 327.

<sup>6</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, ter. ve şerh Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet yay., İstanbul 1995, s. 153-154.

Öyle görünüyor ki, sûfler gayr-ı müslimlerle ilişki içerisinde olmada herhangi bir sakınca görmemekte ve hatta riyâzet sahibi olanların görüşlerinden istifade etmektedirler. Onlar bu esnada muhataba kendi inancını dayatmayı da hoş görmemişlerdir. Bununla ilgili olarak Kuşeyrî, Hz. İbrahim ile bir Mecûsî arasında geçen bir olayı aktarır. Buna göre Hz. İbrahim'e misafir olmak isteyen bir Mecûsî'ye Hz. İbrahim müslüman olması şartı ile evet deyince, Mecûsî oradan ayrılmış, ardından Hz. İbrahim'e, "Kâfir olmasına rağmen biz ona 50 yıldır rızkını veriyoruz; dinini değiştirmesini istemedim bir lokma yedirseydin ne olurdu?" şeklinde vahiy gelmiş; bunun üzerine Hz. İbrahim, o Mecûsî'yi bularak kendisinden özür dilemiştir.<sup>7</sup> Yine, Bâyezîd Bistâmî'nin (ö. 264/878) Mecûsî olan komşusunun bebeği gece ağlamaya başlamış, Bâyezîd bebeğin sesini duyunca onlara bir lamba götürüp vermiş, bebeğin ağlaması da durmuştu. Bebek ağlarken evde olmayan baba eve gelince eşi ona, 'Bâyezîd'in şu şefkatine bak' deyip olayı anlatınca kocası bu duruma hayret etmişti.<sup>8</sup>

48

OMÜİFD

İlk dönem sûflerinin gayr-ı müslimlere bakışında esas olarak ahlâk anlayışlarının, tevazu, sabır, hilm, rıza, îsâr, fütüvvet ve melâmet gibi tasavvufî düşüncenin önemli ilkelerinin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Zira sûflerin nefsi ile mücadele ederek onun tuzaklarından kurtulmak ve ahlâkî olgunluğa erişmekten başkaca bir gayesi yoktur. Çünkü onun düşmanı, kendisini azdırmaya ve Hak yoldan ayırmaya çalışan nefsidir. Sözgelimi, ilk devir sûflerinden İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), kulun halkın değerlendirmelerine aldırış etmemesi için öncelikle nefsinden yüz çevirmesi gerektiğini;<sup>9</sup> Abdullah b. Mübarek, kişinin sürekli olarak Allah'ın murakabesinde olduğunu unutmadan nefsine bir değer biçmemeye-

<sup>7</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 227.

<sup>8</sup> Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali es-Sehlegî, *Kitabu'n-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr*, Kahire, 1949, s. 92 (Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, TDV yay., Ankara, 1994, s. 102'den naklen)

<sup>9</sup> Ebu Bekr Ahmed el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, tah. Muhammed es-Saîd el-Besyûnî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410, VI, 366.

sini<sup>10</sup> ve insanın halk içerisinde iken kendisinden daha kötü kimsenin bulunmadığını düşünmesini<sup>11</sup> tavsiye etmektedir. Yine, Yusuf b. Esbât'a (ö. 192/808) tevazu'un sınırı sorulduğunda, "Eviden çıktığın zaman herkesi kendinden hayırlı görmendir" karşılığını vermiş,<sup>12</sup> Bâyezîd Bistâmî de, "Kişi nefsinde bir varlık görmeyip, kendini herkesten daha kötü gördüğü zaman mütevazi olur"<sup>13</sup> diyerek sûfilerin tevazu ahlakının nasıl olması gerektiğini ifade etmiştir.

Tasavvuf düşüncesinde nefse muhalefet ile ilgili olarak melâmet fikrinin önemli bir yeri vardır. Kınamak, ayıplamak anlamına gelen melâmet, Horasan sûfililiğinin temel eğilimi olup, tasavvufî düşüncenin önemli ilkelerindedir. Kısaca, yaptığı iyilikleri gösteriş olur endişesiyle gizlemek, kötülükleri ve işlediği günahları ise nefsiyle mücadele etmek için açığa vurmak (hayrı izhar, şerri izmar etmemek) şeklinde tanımlayabileceğimiz<sup>14</sup> bu düşüncenin esas hareket noktası, nefsi küçümsemek ve riyâdan kaçınmaktır. Melâmetîliğin kurucusu olarak bilinen Hamdûn Kassâr (ö. 271/884), "Kim kendi nefsinin Firavun'un nefsinde daha hayırlı sayarsa, kibirli olduğunu göstermiş olur"<sup>15</sup> diyerek melâmetîlerin genel yaklaşımlarını ifade etmiştir.

Sûfilerin fütüvvet anlayışı, diğer birçok temel tasavvufî prensibi de içinde barındırdığından, başkalarına karşı muamelede bu ilkenin önemli bir rolü olmuştur. Cömertlik, yiğitlik anlamına gelen fütüvvet, bu konuda müstakil bir eser yazan Sülemî (ö. 412/1021) tarafından şu şekilde tanım-

<sup>10</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405, VIII, 168.

<sup>11</sup> Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Ensârî eş-Şaranî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır, 1954, I, 67.

<sup>12</sup> Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 143.

<sup>13</sup> Sühreverdî, *Avârif*, s. 143.

<sup>14</sup> Ebu Sa'd Abdülmelik el-Harkûşî, *Kitâbu Tehzîbi'l-Esrâr*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s. 21.

<sup>15</sup> Ebu Nuaym, *Hilye*, X, 231. Hamdun'un bu sözü bize, "Firavun'a gidin. Çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır, yahut korkar" ayetlerini (Taha, 20/43-44) hatırlatmaktadır.

lanır: “Doğruluk, vefa, cömertlik, güzel huy, göz tokluğu, dostlarla şaka-  
laşma, arkadaşlarla iyi geçinme, kötü söz söylemekten kaçınma, iyilik  
yapmayı arzulama, güzel komşuluk, güzel konuşma, ahde vefa... Kimse-  
ye buğzutmeme, Allah için dost ve Allah için düşman olma, malını, mül-  
künü dostlara harcama, buna karşılık onların başlarına kakmama, kendi-  
sinden yardım dileyenin isteğini yerine getirme... Kötülüğü iyilikle karşı-  
lama, gelmeyene giderek karşılık verme, tevzu’ a sarılma, kibirden ka-  
cınma, hallerini beğenmeden vazgeçme, ana-babaya iyilik, akrabayı ziya-  
ret, ihvânın kusurlarına göz yumma, kabahatlerini örtme, gizlide onlara  
öğüt verme, her zaman onlara dua etme, halkı yaptıkları işlerde mazur  
görme, nefsinin şerrini ve zulmünü bilerek her zaman kendini ayıpla-  
ma... Amellerde ihlas, hallerde doğruluk, zâhire dikkat etme, bâtnı gö-  
zetme, yaratıklarda iyilik görme, iyilerle arkadaş olma, kötülüklerden  
kaçma, dünyadan yüz çevirme, Allah’a yönelme... Kendi haklarını iste-  
mekten vazgeçme, başkalarının haklarını tam verme ve nefsinden bunu  
yapmasını isteme, gizlide Allah’ın yasaklarına uyma, arkadaşlara danış-  
ma, yokluk sırasında yalnız Allah’a güvenme, az tamah, salihlere hürmet,  
günahkârlara şefkat etmeyi bilme, kimsenin kendisinden rahatsız olma-  
masına özen gösterme, dışının içine uymasına özen gösterme, dostunun  
dostuyla dost, düşmanıyla düşman olma... İşte bunlar ve benzerleri fütü-  
vvet yollarından ve huylarındandır.”<sup>16</sup>

Sülemî, bu ilkeleri sıralarken müslim-gayr-ı müslim ayrımı yapma-  
makta, Allah’ın bütün mahlukatına aynı şekilde muamele edilmesi gereki-  
tiğini ifade etmektedir. Bu konuda Kuşeyrî, “fütüvvet fark görmemek,  
kimseye karşı hasım olmamaktır”;<sup>17</sup> bir başka sûfî de, “fütüvvet, sofrasın-  
da yemek yiyen velî ile kâfir arasında fark görmemektir”<sup>18</sup> demiştir. Aynı  
şekilde, Hasan Basrî (ö. 110/728), “İyilik, güneş, rüzgar ve yağmur gibi

<sup>16</sup> Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, AÜİF yay.,  
Ankara 1977, s. 93-94.

<sup>17</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 226, 228.

<sup>18</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 227.

umumîdir, hususî değil"<sup>19</sup> diyerek kişinin Allah'ın yaratıklarına muamelesinde herkesi kuşatması gerektiğini ifade etmiştir. Bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) sûfî tanımı da dikkat çekicidir: "Sûfî yer gibidir, iyisi de kötüsü de ona basar; bulut gibidir, herşeyi gölgelendirir; yağmur gibidir, herşeyi sular."<sup>20</sup>

Sûfîlerin dış dünyaya bakışlarında esasen nefislerini terbiyeye yönelik bir amacı olmakla birlikte, bütün mahlûkâta mutlak hâkimin Allah olduğu ve Allah'ın dilediği tasarrufta bulunabileceğinden hareketle onlar farklı inançlara daha müsamahakar bir tutum içerisine girmişlerdir. Bu konuda Ebû Osman Mağribî (ö. 373/983), "Kişinin iyi ameller işlemesi kendinden değil, Allah'ın lütfundandır. O nedenle bu iyi amelleri görmemesi, bunlara itibar etmemesi gerekir"<sup>21</sup> diyerek, kulun yapmış olduğu iyiliklerde bir iradesinin olmadığını, o nedenle bu iyi amelleri sahiplenmemesi gerektiğini vurgularken; Ebu Bekir el-Vâsîtî de (ö. 320/932'den sonra), "Küfür ve iman, dünya ve âhiret Allah'tandır. Kulların fiilleri mülkiyet ve yaratılış bakımından Allah'a aittir"<sup>22</sup> sözüyle, gerçekleşen herşeyin Allah'ın ilmi çerçevesinde olduğunu belirtmektedir. O nedenle, insanlara yumuşak davranmak, başkalarını kendisine tercih etmek, affedici ve müsamaha sahibi olmak, güleryüzlü davranmak, insanlarla münakaşa ve tartışmadan uzak durmak<sup>23</sup> ve kendi nefisinden başkasına düşmanlık ve muhalefet etmemek<sup>24</sup> sûfîlerin üzerinde önemle durduğu hususlar olmuştur.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında ilk dönem sûfîlerinin büyük ölçüde ahlâkî merkezli bir tasavvuf anlayışı ortaya koydukları ve bu çerçevede gayr-ı müslimlerle ilişkilerinde onların haklarını gözeten müsamahakar bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Bu durum, tasavvufun henüz

<sup>19</sup> Sühreverdî, *Avârif*, s. 151.

<sup>20</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 281.

<sup>21</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 208.

<sup>22</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 44.

<sup>23</sup> Sühreverdî, *Avârif*, s. 145-153, 158-161.

<sup>24</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 227.

büyük ölçüde pratik bir yapıda algılanmasıyla ilgilidir. Bunun yanısıra, nefsi terbiye etmek için dinin temel iki kaynağından istifade ettikleri, yani Şeriat'ın gereğine göre davrandıkları da bilinmektedir. "Allah Teâlâ'ya yakınlık, güzel edeb, devamlı murakabe ve heybetle; Peygamber'e yakınlık, sünnetine uymak ve zâhir ilmine sıkı bir şekilde sarılmakla olur"<sup>25</sup> diyen Ebu Osman el-Hîrî (ö. 298/910) bu hususa işaret etmektedir. Bununla birlikte, örnekleri oldukça çoğaltılabilecek bu hassasiyetin yanında, sûfî zâhirin ötesinde bir bâtının, özün olduğunu da çok iyi bilmektedir. Şiblî (ö. 334/945), "Tevhide bir şekil ve sûret veren, onun kokusunu bile alamamıştır"<sup>26</sup> sözüyle Allah'ın mutlaklığını algılanabilir dünyanın sınırları içerisinde tecrübe ve ifade etmenin imkansızlığına işaret ederken, Ebû Ali Dekkâk da (ö. 405/1014), "Ubûdiyyet (kulluk), ibadet (tapınmak) ten daha mükemmeldir... İbadet mü'minlerin avâmı, ubûdiyyet ise havâssü'l-havâssî içindir"<sup>27</sup> demektedir. Bu durumda şeklin, sûretin hakikati tam olarak yansıtmaması imkansız olduğuna göre başka şekil ve sûretlerin de hakikatten bir nasibi olmalıdır. Ancak, sûflere göre hakikatın tam olarak yansıtılamaması, şeriatın ihmal edilmesi, gözardı edilmesi anlamına da gelmemeli, suret ve hakikat arasında bir denge gözetilmelidir:

Şeriat kulluğa sınıksız sarılmak, hakikat ise rubûbiyeti müşahede (Hakk'ı kalben görmek) dir. Şu var ki, hakikat tarafından teyid edilmeyen hiçbir şeriat; şeriat tarafından desteklenmeyen hiçbir hakikat makbul değildir.<sup>28</sup>

Hakikat mevcut olmadan şeriatın yerine getirilmesi imkansızdır; şeriat muhafaza edilmeden hakikatın yerine getirilmesi de imkansızdır.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Sıfatı's-Safve*, tah. Mahmud Fâhûrî-Muhammed Kal'acı, Dâru'l-Marîfe, 2. baskı, Beyrut, 1979, IV, 105.

<sup>26</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 302.

<sup>27</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 197.

<sup>28</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 82.

<sup>29</sup> Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 534.

Zühd ve tasavvuf dönemi sûfilerinin genel ahlâk anlayışları içerisindeki yaklaşımlarından hareketle bir problem olarak ele almadıkları gayr-ı müslimlere bakışlarında, yine bu dönem sûfilerinden olup vahdet-i vücûd<sup>30</sup> düşüncesinin ilk temsilcileri arasında kabul edilen Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 305/917) ayrı bir yeri haiz olduğu; anılan sûfilerden özellikle ikincisinin bu konuda görüşlerini daha net bir biçimde ortaya koyduğu görülmektedir.

Hakikatin tam manasıyla belirli bir form içerisinde ifade edilemeyeceğini, her formun kendi muhtevası ile hakikatin bir yönünü yansıttığını, "Suyun rengi bulunduğu kaba göre değişir. Su beyaz bir kapta ise rengi beyaz, siyah bir kapta siyah, sarı bir kapta sarı... sanırsın"<sup>31</sup> sözüyle ifade eden Bâyezîd Bistâmî, "Bir kul, Allah'ın Hz. Muhammed'e verdiği kurbiyyeti, Hz. Musa'ya verdiği yakınlığı, Hz. İbrahim'e verdiği dostluğu, Hz. İsa'ya verdiği izzeti bulmadıkça hakikat makamına erişemez"<sup>32</sup> derken, İslam'ın diğer dinlerin bir halkası olduğunu belirtmiştir.<sup>33</sup> O'na göre bu durum Allah'ın ezeldeki bir takdiri, ilmi, iradesi, kudreti ve yaratmasıyla olduğu için insanları mazur görmek ve kimseyi inancından dolayı suçlamamak gereklidir.<sup>34</sup> Başka bir ifadeyle halka, farklı telakkilere insanın kendi inancı açısından değil de, hakikatin zâhire değişik tezahürleri çerçevesinden bakmalıdır. Çünkü aksi durum, insanlar arasında ihtilaflara ve kavgalara yol açar:

<sup>30</sup> Vahdet-i Vücûd (varlığın birliği), Allah'tan başka hakikî bir varlık kabul etmeyen, bütün yaratılmışları Mutlak Vücûd'un isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayarak hakikî varlığa nazaran onların ezeli ve ebedî yokluğu ifade ettiğini keşf ve rûhî tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî bir meslektir. Bu mesleğin en temel özelliği, Allah'ın Zât itibarıyla müteâl (aşkın), sıfat ve isimleri itibarıyla da mündemîç (içkin) olmasıdır. Bkz. Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990, s. 38; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet yay., İstanbul 1995, s. 552-553.

<sup>31</sup> Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 34.

<sup>32</sup> Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 183.

<sup>33</sup> Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Esra yay., İstanbul 1997, s. 223.

<sup>34</sup> Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 100.



Kim halka zâhir ilmi ile bakarsa onları mahvetmiş, Allah'tan uzaklaş-  
tırmış olur. Halka hakikat gözüyle bakan onları mazur görür, onlar  
için Hakk'a giden yol olur.

Halka halk gözüyle bakan onlardan nefret eder, halka Hâlık'ın gö-  
züyle bakan onlara merhamet eder.<sup>35</sup>

Kendinden öncakilere göre, diğer dinler hakkındaki görüşlerini daha  
açık bir şekilde ortaya koyan Hallâc-ı Mansûr<sup>36</sup> ile ilgili olarak aktarılan  
aşağıdaki anekdot, O'nun konuya ilişkin bakışını net olarak ortaya koy-  
maktadır:

Abdullah b. Tahir el-Ezdî bize şu olayı aktarır: Bağdat çarşısında bir  
Yahudi ile çekişmiştim. Dalaşma sırasında adama 'köpek' diye hitap  
ettim. Biraz sonra Hallac yanımdan geçiyordu. Bana bir göz attı ve  
'Köpeğini azarlama' diyerek geçip gitti. Ben, işimi bitirince doğru  
Hallac'ın yanına gittim. Beni görünce yüzünü öbür yana çevirdi.  
Özür diledim, kabul etti ve bana şunları söyledi: Yavrucuğum, dinle-  
rin tümü Allah'ındır. Her dinle bir kitleyi meşgul ediyor. Her kitle  
kendileri için seçilmiş olan dini izliyor, kendi iradeleriyle seçtikleri  
dini değil. Bir insan, bir başkasını, izlediği din yüzünden itham ede-  
bilmek için, o dinin o kişi tarafından özgür iradeyle seçilmiş olduğu-  
nun kanıtlanması gerekir. Şunu bil ki, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam  
ve öteki dinler değişik ünvanlar, değişik adlardır ama hepsinin ortak  
amacı birdir, değişmez.<sup>37</sup>

Dinlerin şeklen farklılığını ve fakat öz olarak hakikatin farklı formla-  
rı olduğunu, insanların dinleri tercihinde ilk olarak Allah'ın takdirinin  
belirleyiciliğini vurgulayan Hallâc,

Tüm dinler üzerinde derin derin düşündüm, titizlikle araştırdım hep-  
sini,  
Bir esasa oturan değişik kollar olarak gördüm cümlesini,  
Sakın bir din arama kişi için, zira sonunda  
Sağlam dayanaktan uzaklaşma vardır bunda  
Bırak bir değişmez temel bulsun da insan

<sup>35</sup> Sehlegî, *Kitabu'n-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr*, s. 105, 109 (Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 100'den naklen)

<sup>36</sup> Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 224.

<sup>37</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut yay., 4. baskı, İstanbul 1997, s. 401.

Yücelikleri, manaları tek tek çıkarsın ondan.<sup>38</sup>

görüŖüyle esasen, dinlerin Ŗekil ve merasimlerinin değil, gayelerinin aynı olduğu üzerinde durarak,<sup>39</sup> her türlü tanımın ötesinde bulunan Mutlak Varlık'ın tam olarak bir form içerisinde ifade edilemeyeceğini, bu nedenle her formun hakikatin bir yönünü yansıtabileceğini belirtir:

Yönlerden, illetlerden, âletlerden önce var olan ve varlığı hep devam edeni nasıl kucaklayabilir yönler, nasıl yakalayabilir 'son'lar?<sup>40</sup>

"Ben Rabbimin mezhebi üzereyim"<sup>41</sup> sözüyle kendisinin insanlara Hakikat mertebesinden baktığını, düşünce ve inançlarına göre insanları değerlendirmedeğini ifade eden Hallâc'ın ilk bakışta dinlerüstü bir inanca sahip olduğu veya eklektik bir inanç ortaya koymaya çalıştığı akla gelse de, esas itibarıyla Hallâc-ı Mansûr, gayr-ı müslimlere bir bakış açısı ortaya koymakta, bu arada kendi inancını da muhafaza etmektedir.<sup>42</sup> O, hayrı da Ŗerri de Allah'ın yarattığını, bu nedenle imanın da inkarın da onun eseri olduğunu ifade ederken, mü'min ile kâfirin arasını da ayırmaktadır: "Küfürle iman arasında fark gören kâfirdir; ama kâfirle mümin arasında fark görmeyen de kâfirdir."<sup>43</sup>

Sûfîlerin, hakikatin bir form içerisinde tam olarak ifade edilemeyeceğini benimsemeleri, onları doğal olarak Hakk'ın kâmilin bilinemezliği sonucuna götürmektedir. Başka bir ifadeyle sûfîlerin, konuşmaktan çok susmayı tercih etmeleri, onların, marifette ulaşabildikleri son mertebede hiçbir Ŗey bilmediklerini yahut da bildiklerinin eksik ve kusurlu olduğunu kavramış olmalarındandır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö.

<sup>38</sup> Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, s. 401.

<sup>39</sup> Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 224.

<sup>40</sup> Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, s. 369-370.

<sup>41</sup> Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, s. 408.

<sup>42</sup> O'nun ibadete düşkün olduğu, idamından önce de hapishanede namaz kıldığı rivayet edilir. (Bkz. Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evlîyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Erdem yay., İstanbul 1991, s. 597; Câmî, *Nefahât*, s. 291.) İbn Hafîf de (ö. 371/982) onun "Rabbâni bir âlim" olduğunu belirtmiştir. (Bkz. Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 254.) Ŗu söz de ona aittir: "Bugüne kadar hiç mezhep tutmadım. Her mezhebin en zor hükmü ne ise, nefsim üzerinde onu ihtiyar ettim..." (Attar, *Tezkire*, s. 597.)

<sup>43</sup> Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, s. 402.

283/896), “Marifet, bilgisizlik hakkındaki bilgidir” özdeyişiyle dile getirdiği<sup>44</sup> bu durumla ilgili olarak Sühreverdi, “Allah’ı en iyi bilen ve tanıyan kimse, O’nun azamet ve kudretine karşı hayreti en fazla olan kimsedir”<sup>45</sup> açıklamasını yapmaktadır. Cüneyd’in marifetle ilgili olarak “Hakk’ın ilminin var olduğu yerde senin bilgisizliğinin mevcut olmasıdır” sözünü Kelâbâzî de (ö. 380/990), “Sen, sen olman itibarıyla Allah hakkında cahilsin, bilgin yoktur; O tanıttığı için kendisini tanımaktasın” şeklinde açıklamakta ve bu meyanda Sehl’in bir başka sözünü aktarmaktadır: “Tenzih ederim O varlığı ki, O’nu tanımaktan aciz kalmaktan başka, hakkında marifet sahibi olamamışlardır.”<sup>46</sup>

Netice itibarıyla IV./X. asra kadar sûfîlerin pratik ağırlıklı tasavvuf telakkîlerinde gayr-ı müslimlerle ilgili müstakil bir başlık olmayıp, bu konuda, onların genel ahlak anlayışları, nefse muhalefet, nefsi terbiye metodları ve marifet ile ilgili olarak Allah’ın tam olarak bilinemeyeceği düşüncelerinden hareketle, hakikatin bilgisinin sadece bir form ile sınırlı olmayacağı, bu nedenle her formun bir ölçüde bir doğruluk değeri taşıdığı sonucu çıkmakla birlikte, bu durumun sûfîleri inançlarının gereğini yerine getirme konusunda bir lakaydıliğe sevkettiği veya eklektik bir anlayışın benimsendiği de düşünülmemelidir. Zira sûfîler, kendileri ile ilgili olarak nefislerini terbiye etme amacıyla ibadet ve taat ile meşgul olurken, yapmış oldukları kulluğa bir değer verilmemesini, kişinin bundan kendine bir pay çıkarmaması gerektiğini ve Allah’ın kulun kendi gayreti ile bilinemeyeceğini ifade ederler. Vahdet-i Vücut fikrinin ilk temsilcilerinden sayılan Bâyezîd Bistamî ve özellikle Hallâc-ı Mansûr’un bakış açıları ise biraz daha net ve teorik bir mahiyet arzeder. Buna göre, İslâm’ın diğer dinlerin bir halkası olduğunu belirten Hallâc, Allah tarafından gönderilen dinlerin hakikatin farklı bir tezahürü olarak insanları doğru yola iletebilen özelliğinden bahsederken kendi inancına da sıkı sıkıya bağlılık göstermektedir. Telifî güç gibi görünen bu durumu Ku-

<sup>44</sup> Ebu Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, tah. Muhammed Emin en-Nûrî, Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 2. baskı, Kahire, 1980, s. 81.

<sup>45</sup> Sühreverdi, *Avârif*, s. 538.

<sup>46</sup> Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 83.

şeyrî, *Letâifü'l-İşârât*'ında Bakara Sûresi'nin 62. âyetini açıklarken diğer din sâlikleri ile ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar:

Kaynağın aynı, yolların farklı olması, farklı olan bu yolların hüsn-i kabul görmesine engel değildir. Allah Teâlâ'yı âyetlerinde bildirdiği gibi tasdik eden, zâtı ve sıfatları hakkında bildirdiklerine iman eden kişinin, şeriatlar farklı da olsa, farklı isimlerle de anılsa, ilahi rızayı kazanması hususunda bir sakınca teşkil etmez. Bu nedenle Allah, 'İman edenlerden (müminler) ve yahudilerden...' ifadesinin akabinde 'Her kim iman ederse...' buyurmuştur.<sup>47</sup> Dolayısıyla bu zümreler Allah'ı bilmeye götüren hususlarda birleştiklerinde, tümü için güzel bir akibet ve bol sevap olduğunu beyan etmiştir. Allah Teâlâ'nın güvencesinde olan mümin için, tabii ki ne korku ve ne de hüznün sözkonusudur.<sup>48</sup>

## II.

Tasavvuf geleneğinde Vahdet-i Vücûd nazariyyesinin en önemli temsilcilerinden İbn Arabî'nin bu gelenekte kendine özgü bir yeri bulunmaktadır. Bu konuda da O, telifi oldukça güç görüşler ileri sürmüş ve gayr-ı müslimlerin inançlarına genel olarak yukarıda resmedilen perspektiften bakmış; âlemin bir tek hakikat ve vücûddan müteşekkil, Allah'ın mutlak ve tek varlık, mahlûkâtın ise Bir'in tecellîsi olduğunu savunan Vahdet-i Vücûd anlayışının doğal bir sonucu olarak bütün inançların belli ölçüde hakikatin bir tecellîsi olması gerektiğini savunmuştur:

Sakın itikadda hususî bir bağ ile bağlanmış olmayasın ve ondan başkasını inkar etmeyesin; bu taktirde çok hayırdan mahrum kalırsın... Allah hakkında hiçbir itikad diğer bir itikadı tahdit ve şumulüne alamaz. Allah bütün inhisar ve şumulü kapsayan bir varlıktır. Çünkü O, kendi hakkında 'Hangi yöne dönerseniz Allah'ın vechi oradadır' buyurmuştur.<sup>49</sup>

Herkes Allah'ın bir isminin mazharı olup onun tasarrufu altında bulunur. Celal, Cemal, Hâdî, Mudill; bunların hangisi olursa olsun,

<sup>47</sup> Bakara, 2/62; Mâide, 5/69.

<sup>48</sup> Abdülkerim b. Hevazın el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyûnî, Mısır, 1983, I, 96.

<sup>49</sup> Ebu Bekr Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, MEB yay., İstanbul 1992, s. 138.

onun yolu doğru yoldur. İtikad bahsinde de aynıdır. Bir kimsenin itikadı diğer şahsa göre ayrılık taşısa bile aslında mazharı olduğu isme binaen doğru yoldadır, onun müstakim sıfatı odur.<sup>50</sup>

Katı herşey eridiğinde şekli değişir, böylece ismi de değişir; bu yüzden ona uygulanan kural da değişir. Sıvı birşey katı hale geldiğinde şekli değişir; böylece ismi de değişir; bu yüzden kural da değişir. Vahyedilmiş dinler eşyanın suretine, hallerine ve isimlerine göre hitab eder.<sup>51</sup>

İnsan hiçbir şekavetin uğramadığı saadet yolunda yürür, çünkü bu yol kolay, aydınlık, örnek, saf ve bozulmamış, kirlenmemiş bir yoldur. Öteki yolun sonunda da saadete ulaşılır, ne var ki bu yol üzerinde çöller, korkular, yol kesen haydutlar ve zehirli yılanlar vardır. Hiç kimse bunların azabını çekmeden bu yolun sonunda saadete ulaşamaz.<sup>52</sup>

diyen İbn Arabî'ye göre, tek bir dinde değil, her dinde bir doğruluk değeri vardır ve mensuplarını bir şekilde kurtuluşa erdirir. Ancak bu erdiricilik bütün inançlarda eşit düzeyde değildir.<sup>53</sup>

58

OMÜİFD

İbn Arabî, öteki dinlere bakış konusunda insanları iki gruba ayırmaktadır: Cahiller ve ârifler. Cahillerin özelliği ötekini tam anlamıyla bâtil saymaktır. Âriflere gelince, onlar da her dinden insanı kucaklayan ve fakat genel olarak İslam'ın öteki dinlerden daha üstün olduğunu vurgulayan, ancak ötekilere de bu dünyada dostluk, öteki dünyada kurtuluş kapısını olabildiğince açık tutmaya çalışan bir yaklaşımdan yanadırlar.<sup>54</sup> Bu konuda İbn Arabî şöyle demektedir:

Bir irfan sahibi, zatındaki varlığı tam manası ile anlar olsa, bir inanç içinde kısılp kalmaz, iman çerçevesini daraltmaz. O bir heyula gibi olup hangi şekil verilirse onu kabul eder. Bu şekiller dışta olur, iç

<sup>50</sup> İbn Arabî, *Lübbü'l-Lübb Özü'n Özü*, çev. İsmail Hakkı Bursevî, sad. Abdülkadir Akçiçek, Bahar yay., İstanbul 2000, s. 79.

<sup>51</sup> İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs., III, 390.

<sup>52</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, III, 418.

<sup>53</sup> Bkz. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İnsan yayınları, İstanbul, 1997, s. 126; Cafer Sadık Yaran, "İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu", *İslam ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs yay., İstanbul 2001, s. 316-317. Bu konuda Dilaver Güre'r'in *İbn Arabî'de Din ve İbadet*, (Gelenek Yay., İst. 2012) adında müstakim bir çalışması mevcuttur.

<sup>54</sup> Yaran, *a.g.m.*, s. 324.

âlemine, özüne değışiklik gelmez... Cümle itikadın özüne vâkıf olur; dışını değil içini görür. Özünü bildiği şey dıştan hangi şekle bürünürse bürünsün, onu tanır. O itikadların dışta giydiği kisvelere bakmadan, aslına erer ve her yüzden müşahedeye koyulur.<sup>55</sup>

Kemâl ehli ârif, kendisine tapılan her mabudu Hakk için bir tecellî mahalli gören kimsedir.

Hak için her mabudda bir vecih vardır. Onu bilen bilir, bilmeyen bilmez...<sup>56</sup>

Formları çoğalsa ve farklılaşsa bile bütün dinlerdeki mabudun bir olduğunu düşünen İbn Arabî'ye göre bu suretlerde ve biçimlerde tecellî eden Hak'tır. Tüm mahlukât, kayıtlı kapasiteleri nedeniyle Vücûd'a belli bağlanmalar ve boyanmalar yükleyerek değışik itikadlara yol açarlar.<sup>57</sup> Kâmil ârif de tecellî ettiği bütün suretlerde Hakk'ı bilen kişidir. Çünkü o, herhangi bir kayıttan uzaktır, ama "her duruma göre o durumun gerektirdiği kayıtlılık içinde, o durumdan konuşarak" muamele ederler.<sup>58</sup> Ârif olmayan ise, sadece kendi inancının suretinde Hakk'ı tanır ve başkasının inanç suretindeki Hakk'ı inkar eder. Bu nedenle kendi inancından olmayanı dışlamak, cahillikten ve insafsızlıktan kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle İbn Arabî, bütün dinleri kendisinden başkasına ibadet edilme-yen bir tek mabuda ulaştıran yollar olarak kabule davet etmektedir.<sup>59</sup> Zira O'nun, *Fusûsu'l-Hikem*'inde savunduğu görüşe göre bir tarafta "mutlak" ilah vardır, öbür tarafta ise insanların "mukayyed", "mutekad", "mahdud" ilahları vardır. Örneğin bir müslümanın namazında "kıblesinde hayal ve düşüncesiyle canlandırmak istediği Hakk'a 'ilah-ı mutekad' (inanılan ilah)<sup>60</sup> denir. Bu hayalî ve inanılan ilah, tecellî ettiği mahallin istidadına göre değışir. Bu ilahlar kendi kullarının kalbine sığabilen ilahlardır. Halbuki mutlak ilah hiçbir şeye sığmaz. Bu ayırımın kaçınılmaz

<sup>55</sup> İbn Arabî, *Lübbü'l-Lübb*, s. 28.

<sup>56</sup> İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 291, 293.

<sup>57</sup> Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 188.

<sup>58</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, IV, 194.

<sup>59</sup> Ebu'l-Alâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul 2000, s. 297.

<sup>60</sup> İbn Arabî'nin "ilah-ı mu'tekad" görüşünün çözümlemesi için bkz. Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlah-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikayeler", *Tasavvuf*, sayı: 14, Ankara 2005, ss. 347-364.

sonucu, kendi dinlerinin bildirdiği bilgilere dayalı hususî ilah sahibi olmak zorundaki herkesin, öteki şahsın ilah anlayışlarını yanlışılamaya veya küçümsemeye haklarının olmadığıdır. Onun ifadeleriyle, “hususî ma-bud” a inanan kimse, Allah hakkındaki itikadında kendisinden başkasının inanışına itiraz etmesinden dolayı şüphesiz cahildir. Eğer Cüneyd’in dediği “Suyun rengi kabının rengidir” nüktesini<sup>61</sup> anlayabilseydi her itikad sahibinin inandığı İlah’ı teslim eder ve neticede Allah’ı her surette ve her türlü inanışa göre bilmiş olurdu.<sup>62</sup>

İbn Arabî farklı inançlara karşı yaklaşımını belirlerken Allah’ın her şeyi kapsayan merhametine de vurgu yapmaktadır. “Ben aşk dinini uyguluyorum, dinimdir, imanımdır, inanıyorum aşka”<sup>63</sup> derken O, kalbinde her din mensubunu kucaklamakta ve dinlerin farklılık gösteren ve ayrılığa yol açan dışsal ayrıntılarından ziyade, hepsinin özünde, içinde olması beklenen aşkı önemsemektedir:<sup>64</sup>

Bütün suretleri kabul edecek bir hale geldi kalbim benim  
Ceylanların otağına döndü, rahiplerin manastırına  
Putların tapınağına, hacıların Kabe’sine döndü kalbim  
Tevrat’ın kutsal levhalarına, mukaddes Kur’an sayfalarına.<sup>65</sup>  
O, kayıt altına girmekten ya da herhangi bir suret yerine başka bir surete indirgenip bu surete bağlanmaktan çok yücedir. Buradan da saadetin Allah’ın bütün mahlûkâtını kapsadığını anlarsın.<sup>66</sup>

İbn Arabî, putperestin ibadetini de, ibadet ettiği taş, ağaç vs. gibi şeylere Hak olarak değil, Hakk’ın bir mazharı olarak ve Hak’tan başka da ilah olmadığına inanması şartıyla kabul ederek o, öteki din mensuplarını kucaklamak için açtığı kollarının arasına putperestleri de almaktadır.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Bu söz Bâyezîd Bistâmî’ye de nisbet edilmektedir.

<sup>62</sup> İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 344, 346; Yaran, *a.g.m.*, s. 322.

<sup>63</sup> İbn Arabî, *Arzuların Tercümanı* (Fenâ Risalesi ile birlikte), çev. Mahmut Kanık, İz. Yay., İstanbul 1991, s. 99.

<sup>64</sup> Yaran, *a.g.m.*, s. 319.

<sup>65</sup> İbn Arabî, *Arzuların Tercümanı*, s. 98-99.

<sup>66</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, II, 85.

<sup>67</sup> Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 256; Yaran, *a.g.m.*, s. 320. “Hak her mertebeyi kuşatmıştır” diyen İbn Arabî, bu konuda “Ne yana dönerseniz, Allah’ın yüzü oradadır” (Bakara, 2/115)

Bütün dinlerin Allah'a ait olduğunu, kâmil insanın her mabuda Hakk'ın tecellisi olarak baktığını söyleyen, bu arada kendi dinini doğruluk ve kurtarıcılık açısından diğer dinlerden daha üstün gören İbn Arabî, özetle, tüm itikadları "doğru" kabul eder. Şöyle ki, her itikad sınırlı ve bozulmuş da olsa hakikatin bazı yönlerini temsil eder. Eğer bir itikad herhangi bir şekilde hakikate denk düşmeseydi o itikad var olmazdı. Her itikad bir varoluş halinin özel yönünü temsil eder. Varoluşta bir hata olamaz, çünkü bütün mahlûkât vücûd olan Hakk'ın isteğiyle varolur.<sup>68</sup>

İbn Arabî bir yandan suretlerüstü bir yaklaşım belirleyerek, kâmil insanın bu suretleri aşması gerektiğini ifade ederken, diğer yandan bağlı olduğu itikada yönelik tavrını da net olarak dile getirmektedir. Başka bir ifadeyle sufimiz, İslam'ın gelişinden sonra diğer din salıklarına yönelik bir kurtuluştan bahsetmemekte, diğer dinlerin bir hakikat olarak özde varlığını kabul etmektedir. Aşağıda aktaracağımız örneklerdeki tutumundan da anlaşılacağı üzere O, İslam'ın gelişi ile diğer dinlerin hükümsüz kaldığını kabul etmekte ve diğer dinlerin hükümlerinin cârî olmasının, netice itibarıyla bunların kurtuluşa erdirecekleri sonucunu doğurduğunu düşünmemektedir.

Allah'ın koyduğu sınırlara riayet et.<sup>69</sup>

Hz. Muhammed'in şeriatı tümünü kapsar, diğerleri onu kapsamaz.<sup>70</sup>

Şeriat ve sünnetin getirdikleriyle Allah'a ibadet etmen senin görevindir.<sup>71</sup>

sözleri İbn Arabî'ye aittir. O'nun, örnekleri daha da çoğaltılabilecek bu tür ifadeleri ile yukarıda ortaya koymuş olduğu gayr-ı müslimlere yaklaşımı arasında bir çelişki var gibi görünmektedir. "Hak kendini o kimseye

ayetini de zikrederek, Hakk'ın zuhur etmekte olduğu varlıklardan birini inkar eden kişiye müslüman denemeyeceğini belirtmektedir. Bkz. İbn Arabî, *Lübbü'l-Lübb*, s. 92.

<sup>68</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, II, 267.

<sup>69</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, IV, 462.

<sup>70</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, III, 410.

<sup>71</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, III, 311.



itikadına göre tecelli ettirir"<sup>72</sup> diyen müellifimiz, her itikada bir ölçüde doğruluk payı verirken bunu Allah'ın eşyaya tecellîsi ve merhameti ile ilişkilendirmekte, ancak kendi inancı sözkonusu olduğunda da şeriata bağlılığını ve bunun gerekliliğini açıkça ifade etmektedir. Ayrıca İbn Arabî, Hıristiyanlara karşı tavizkar gördüğü I. İzzettin Keykavus'a (ö. 617/1220) bir mektup yazarak, gayr-ı müslim tebaaya tanıdığı özgürlüklerden dolayı duyduğu kaygıyı iletmiştir. O'nun bu konuda müslümanlara da bir tavsiyesi vardır: "Kafirler arasında ikamet etme, hicret et, onlar arasında ikamet etmek İslam'ı aşağılamak, küfrü yüceltmek olur. Oysa Allah cihadı İslam'ı yüceltmek için farz kılmıştır. Aralarında ikamet etmeme imkanına sahip olduğu halde kafirler arasında oturan bir kimsenin İslam'dan nasibi yoktur. Kur'an'ın ve hadisin hükmü budur... Mü'minler tek bir tek bir vücut olmalı, müslümanlar arasında tam bir eşitlik olmalı."<sup>73</sup>

62

OMÜİFD

İbn Arabî'nin, gayr-ı müslimlere özellikle Hıristiyanlara karşı bu kadar sert ve müsamahasız davranılmasını istemesinin sebebi, o tarihlerde Endülüs'te Hıristiyanların müslümanlara yaptıkları kötü muamele, özellikle de Haçlıların Kudüs'ü işgal edip müslüman halkına işkence etmeleridir. Hıristiyan tebaasına tanıdığı özgürlükler karşısında şaşırarak İbn Arabî'nin Sultan Keykavus'a yaptığı uyarıları bu bağlamda değerlendirmek gerekir. İbn Arabî'nin Hıristiyanlar'a karşı tutumu siyasal ve hukuksal açıdan kesin ve tavizsiz olmakla birlikte, bir mutasavvıf olarak yaklaşımı çok daha esnekler. İbn Arabî'nin, ötekini dışlayan tutumları cahillik ve insafsızlıkla itham etmesinin asıl ve genel tavrı olduğu; yöneticilere yaptığı dışlamacı tavsiyelerin ise aslında arzu edilmeyen ve ötekenden kaynaklanan zalimce saldırılar karşısında kaçınılmaz olarak meydana gelen tarihsel şartlar nedeniyle konjonktürün gerekli kıldığı sağduyu ve

<sup>72</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, IV, 211.

<sup>73</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, IV, 460. Bu konuda ayrıca bkz. Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, çev. Eda Gültekin, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 2000, s. 5-6.

sorumluluk bilinci içinde davranabilen biri olarak, onun daha özel ve ikincil bir tavrı olduğu söylenebilir.<sup>74</sup>

Netice itibarıyla İbn Arabî, varlığın birliği fikrinden hareketle herşeyde Hakk'ın bir tecellisini görerek, itikadların doğruluk yönlerinin olabileceğini kabul etmekte, bu durum onun kendi inancından bir taviz vermeksizin diğer din mensuplarına da engin bir hoşgörü ile yaklaşmasını sağlamaktadır.

Öte yandan İbn Arabî'nin "dinlerin birliği" gibi bir probleminin olduğunu söylemek mümkün görünmemekle birlikte, onun diğer inanç mensuplarına karşı oldukça hoşgörülü bir yaklaşım içerisinde bulunduğunu ve kâmil bir ârifin bütün inançların özünü anlamasının, tanumasının onun irfanının bir işareti olacağını, dolayısıyla ârifin, Hakk'ı her türlü tecelligâhta tanuması gerektiği inancını taşıdığını söyleyebiliriz.<sup>75</sup>

Vahdet-i Vücûd merkezli tasavvufun bir diğer önemli ismi olan Mahmud Şebüsterî de dinlerin çeşitliliği meselesine İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu perspektiften bakar. Hikmetin evrenselliği bilincinden<sup>76</sup> hareketle Şebüsterî bütün dinleri hakikate ulaşmanın vasıtası olarak görür:

Şeriat kabuktur, hakikat iç... Yolcu da yolda şeriata riayet etmezse bozuktur.<sup>77</sup>

Bütün ağaç nasıl tohumdaysa, tohum ağaçtan nasıl meydana geliyorsa herşey de herşeyle bir...<sup>78</sup>

Şebüsterî'ye göre "mu'tekad" her varlıkta bir hakikat boyutu bulunmaktadır.<sup>79</sup> Çünkü herşeyde Hakk'ın bir tecellisi vardır. Hakikatin

<sup>74</sup> Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 6; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, TDV yay., Ankara 1995, s. 49; Yaran, *a.g.m.*, s. 314.

<sup>75</sup> Gürer, *İbn Arabî'de Din ve İbadet*, s. 83.u

<sup>76</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan yayınları, İstanbul, 2002, s. 162.

<sup>77</sup> Mahmud Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB yay., İstanbul 1993, s. 31.

<sup>78</sup> Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 15.

teklifine rağmen yolların çokluğu tecellilerin çeşitliliğinden ve insanların algılayışlarından kaynaklanır:

Arada benle sen kalmayınca Kâbe nedir, havra nedir, kilise ne?<sup>80</sup>  
Bütün şeriat hükümleri senle benden doğar. Çünkü bu hükümler senin canına, tenine bağlıdır. Artık ben bilmem. Nerde olursan ol, nefsinin zıddına hareket ettin mi kurtuldun.<sup>81</sup>  
İşin aslına bakarsan anlarsın ki gören de O'dur, göz de O, görünen de O.<sup>82</sup>

Gayr-ı müslimlere bakış ile ilgili olarak söz söyleyen, tasavvuf düşüncesinin önemli simalarından Mevlânâ Celâleddin de büyük ölçüde İbn Arabî gibi düşünmektedir.

Mevlânâ Celâleddin dinlerin nihâet kaynağının Hakk olduğunu, peygamberlerin saçtıkları ilahi ışığın bir olup, farklı zamanlarda farklı peygamberler gelmişse ve değişen tarihsel, toplumsal ve kültürel şartların gereği olarak ayrıntılarda bazı farklılıkları hayata geçirmişlerse de ilahi ışığın parıltısının kıyamete dek hep bir ve aynı kalacağını, çünkü kaynağını Allah'tan aldığını söylemektedir.<sup>83</sup>

Musa kıyamete kadar vardır. Nuru hep o nurdur, başka nur değil... değişen yalnız kandildir.  
Bu kandille fitil başka, fakat nuru başka nur değil, hep o âlemden.<sup>84</sup>  
Yollar her ne kadar çeşitli ise de gaye birdir. Görmüyor musun ki Kabe'ye giden ne çok yol vardır. Bazısının yolu Rum'dan, bazısının Şam'dan, bazısının Acem'den, bazısının Çin'den, bazısının da deniz yolundan Hind ve Yemen'dendir. Bunun için yollara bakarsan ayrılık büyük ve sınırsızdır. Fakat gayeye, maksada bakacak olursan hepsi

<sup>79</sup> Şebüsterî bununla ilgili olarak ilginç bir mukayese yapar: "Müslüman puta tapmak nedir, bilseydi, dinin puta tapmaktan ibaret olduğunu anlardı. Müşrik de putun hakikatini bilseydi hiç dininde yol azıtır, sapık olur muydu? O, putu ancak görünen suretten ibaret gördü de o sebepten şeriata kafir oldu." Bkz. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 72.

<sup>80</sup> Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 26.

<sup>81</sup> Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 78.

<sup>82</sup> Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 14.

<sup>83</sup> Yaran, *a.g.m.*, s. 326.

<sup>84</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, MEB yay., İstanbul 1990, III, 101.

birleşmiş, hepsinin kalbi Kabe hakkında anlaşmış ve orada bir olmuştur.

Her peygamberin, her velinin bir mesleği vardır. Fakat değil mi ki hepsi halkı Hakk'a ulaştırıyor?<sup>85</sup>

İbn Arabî'nin mutlak varlık ile mukayyed varlık anlayışını Mevlânâ Celâleddin fil metaforu ile anlatır:

Hintliler karanlık bir ahıra bir fil getirip halka göstermek istediler. Hayvanı görmek için o kapkaranlık yere bir hayli adam toplandı. Fakat ahır o kadar karanlıktı ki gözle görmenin imkanı yoktu. O, göz gözü görmeyecek kadar karanlık yerde file ellerini sürmeye başladılar. Birisi eline hortumunu geçirdi, "Fil bir oluğa benzer" dedi. Başka birinin eline kulağı geçti, "Fil bir yelpazeye benziyor" dedi. Bir başkasının eline ayağı geçmişti, dedi ki: "Fil bir direğe benzer." Bir başkası da sırtına dokunmuştu, "Fil bir taht gibidir" dedi. Herkes neresine dokundu ise fili ona göre anlatmaya koyuldu. Onların sözleri, görüşleri yüzünden birbirine aykırı oldu. Birisi dal dedi, öbürü elif. Herkesin elinde bir mum olsaydı sözlerindeki aykırılık kalmazdı. Duygu sözü, elin avucuna benzer, ancak; insanın avucu filin her yanını kavrayamaz.<sup>86</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere mutasavvıfımız her inancın hakikatin bir yönünü yansıtabildiğini, bu nedenle suretlerin hiçbirinin dışlanmaması gerektiğini ifade etmektedir. Zira, bu inançların hepsi, şeklin ve suretin ötesindeki mutlak bir varlığa ulaşmaktadır:

Her bulutun başka bir merdiveni vardır, her gidişin başka bir göğü. Her biri, öbürünün halinden bîhaberdir. Geniş bir ülkedir, ne başı var ne de sonu.<sup>87</sup>

Aşk milleti bütün dinlerden ayırır, aşıklar Hüda'nın millet ve mezhebindedir.<sup>88</sup>

Fakat ışığa bakınca ikilikten de, önü, sonu bulunan cisim âleminin sayısından da kurtulursun.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 248.

<sup>86</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 101-102.

<sup>87</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 210.

<sup>88</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 1770.

<sup>89</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 101.

Hacca gidersen hac yoldaşı ara. Ama ha Hintli olmuş, ha Türk, ha Arap. Onun şekline, rengine bakma; azmine ve maksadına bak.<sup>90</sup>  
Her insanın evveli suretten ibarettir. Ondan sonra can gelir ki can, manevi güzellik, ahlak güzelliğidir.<sup>91</sup>

İnsanların inançlarını belirlemede özgür iradeleri kadar, içinde buldukları tabii ve sosyal ortamın da etkili olduğunu, insanın Allah Teâlâ'nın takdiri ile nerede doğacağını belirlediğini, o nedenle kimseyi kınamamak gerektiğini ifade eden Mevlânâ Celâleddin,<sup>92</sup> bu yaklaşımını şu şekilde tahkiye eder:

Musa yolda bir çoban gördü. Çoban şöyle seslenip durdu: 'Ey Kerem sahibi Tanrı! Neredesin ki kulun olayım senin; çarığını dikeyim, saçlarını tarayayım senin. Elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım; Ulu Tanrı, sana süt ikram edeyim. Elceğizini öpeyim, ayacığını ovayım; uyuma vaktin gelince yerceğizini silip süpüreyim. Bütün keçilerim sana kurban olsun, bütün nağmelerim, heyheylerim seni yâd etmek içindir Tanrım!' O çoban bu çeşit boş sözler söyleyip duruyordu. Musa, 'Kiminle konuşuyorsun?' diye sordu. Çoban, 'Bizi yaratanla, bu yer-i göğü halk edenle' diye cevap verince; Musa dedi ki: 'Vah vah, sen sersemlemişsin. Daha müslüman olmadan kâfir oldun.'... Çoban, 'Ey Musa dedi, ağzımı diktin, bağladın, pişmanlıktan canımı yaktın' dedi. Elbisesini yırtıp yana yana bir ah çekti, başını alıp çöllere doğru yola düştü. Musa'ya Tanrı'dan şöyle vahiy geldi: 'Kulumuzu bizden ayırdın. Sen, ulaştırmaya mı geldin yoksa ayırmaya mı? Gücün yettikçe ayrılığa ayak basma. Bence en hoşlanılmayan şey ayrılıktır. Ben herkese bir huy, herkese bir çeşit ıstılah verdim. Ona medih olan söz, sana zemdir; ona göre bal olan da sana zehir!.. Hintlilere Hintlilerin sözleri medihdir, Sindlilere Sindlilerin. Onların beni tesbih etmeleriyle münezzeh, mukaddes olmam. Bu tesbih incilerini saymakla kendileri temizlenirler. Biz dile, söze bakmayız, gönle, hale bakarız.'<sup>93</sup>

Dinlere oldukça geniş bir zaviyeden bakan Mevlânâ Celâleddin, insanlar arasındaki ihtilafın bu hakikati anlamamaktan kaynaklandığını düşünmektedir.

<sup>90</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 232.

<sup>91</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 42.

<sup>92</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 310; VI, 194.

<sup>93</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 132-135.

Yahudiler içinde zalim, İsa düşmanı ve Hıristiyanları yakıp yandırır bir padişah vardı. İsa'nın devriyle nöbet O'nundu. Musa'nın canı O'ydu, O'nun canı da Musa. Şaşı padişah, Tanrı yolunda o iki ilahi solukdaşı birbirinden ayırdı.<sup>94</sup>

Herbirinin ayrı bir tesbihi vardır, bunun halinden diğerinin haberi bile yoktur. İnsan cansız şeylerin tesbih etmesini inkar eder, ama cansız şeyler ona kullukta üstadddır. Hatta yetmişiki milletin her biri, öbürlerinin halinden bîhaberdir. Hepsi de diğerlerinden şüphe içindedir... Bu ,“O sapıktır, yol azıtmıştır” der durur. Halbuki onun halinden de haberi yoktur, “Kün” emrinden de.<sup>95</sup>

Değerli olan hazinenin birçok kilitleri olur. Hazinenin değeri bundan anlaşılır.

... İyi olan her gidişin, her yolun bir tehlikesi, bir manii, bir yol kesiciliği vardır.

Bu gidiş öbürüne hasededer, düşman kesilir. Mukallit de iki yolun arasında şaşırır kalır.

Her iki yolun doğruluğu, yürüyüşte birbirine zıd görünür. Her fırka kendi yolunda hoştur, o yoldan memnundur.

Bir yolun yolcusu, cevap vermezse kavgaya girişir. Bu, ezelden kıyamete kadar böyle gelmiş, böyle gider.

... Vesvesenin ağzını bağlayan ancak aşktır.<sup>96</sup>

Şu halde, hakikatte herkesin taptığı Hak'tır. Çünkü yollara gidenler, zevk için giderler, suretsizliğe doğru yürürler.

Ama bazıları yüzlerini kuyruğa tutmuşlardır. Baş, asıldır ama başı kaybetmişlerdir onlar.<sup>97</sup>

Dinlerin yollarının ayrılığının ve bundan doğan olumsuz sonuçların süje ile ilgisi olan başka bir nedeni ona göre, yetmiş iki milletin birbirini tanımaması ve aralarında diyalog olmamasıdır. Bu dar bakış açısını değiştirmek için dinlerin aşkın anlamda bir olduğunun vurgulanması ve ayrıntılardaki ihtilafları bir kenara bırakarak hoşgörünün sınırlarının geniş tutulması şarttır.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 26.

<sup>95</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 121.

<sup>96</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 264.

<sup>97</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 297.

<sup>98</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap ve Aka, 2. baskı, İstanbul 1983, s. 281; Yaran, *a.g.m.*, s. 329, 330.

Mevlânâ Celâleddin'in diğ er dinlere bu hoşgörölü yaklaşımının ö rneklerini bizzat kendi hayatında görmekteyiz. Ayrıca bu tutum Mevlevîlik'te de büyük kabul görmüş ve bu meşrebde, "insanı insan olarak kabul eden, zaaf larını görüp bağışlayan ve bütün inanç ları, inanç sahiplerinin bilgi mertebesine göre doğru bulacak derecede sınırsız bir düşünceye sahip, müslüman olmayanı da meclub eden geniş müsamahalı rind<sup>99</sup> erler"<sup>100</sup> yetişmiştir. Bunun yanı sıra, yaşadığı çevrede her dinden insanın barındığı Mevlânâ Celâleddin'in bu din mensupları ile alabildiğine hoşgörölü münasebetler içinde bulunduğu ve her kesimin sevgisini kazandığı bilinmektedir. Her din mensubunun kendi usullerine göre O'nun cenaze töreninde bulunmaları da bu durumun açık bir göstergesidir. Bu konuda Eflâkî (ö. 761/1360) bize şu bilgileri vermektedir:

Mevlânâ'nın cenazesinde "Hıristiyanlar'dan, Yahudiler'den, Araplar'dan, Türkler'den vs.den bütün milletler, din ve devlet sahipleri hazır bulunuyorlardı. Herbiri kendi âdetleri vechile kitapları ellerinde önde gidiyorlar, Zebur'dan, Tevrat'tan, İncil'den âyetler okuyor ve hepsi de feryad ediyordu. Bu kimseler şöyle dediler: "Biz Musa'nın, İsa'nın ve bütün peygamberlerin hakikatini onun açık sözlerinden anladık ve kendi kitaplarımızda okuduğumuz olgun peygamberlerin tabiat ve hareketlerini onda gördük." Bir Rum keşîşi onun hakkında şöyle demiştir: "Mevlânâ ekme gibidir. Hiç kimse ekmeğe ihtiyacı duymamazlık edemez. Ekmekten kaçan hiçbir aç gördünüz mü?"<sup>101</sup>

Mevlânâ Celâleddin bir yandan dinlerin gayelerinin birliğine vurgu yaparken, diğ er yandan da kendi dininin üstünlüğünü ifade etmekte ve şeriatin gereklerini yerine getirmenin zorunluluğu üzerinde durmaktadır. Başka bir ifadeyle O, hoşgörüyü kendinden çok daha fazla başkalarına göstermektedir:

Nasıl ki beyinsiz bir kafanın işi bir sonuç vermezse, kabuksuz meyve de yetişmez. Meselâ bir çekirdeği kabuksuz olarak yere ekersen gö-

<sup>99</sup> İnsanların, kendileri ile ilgili olarak söylediklerine aldırmandan gönlünce hareket eden, içi irfanla süslü, ilimle dolu olduğu halde halktan biri gibi sade bir hayat süren, bilge kişi, kâmil insan. Uludağ, *Tasavuf Terimleri Sözlüğü*, s. 437.

<sup>100</sup> Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 284.

<sup>101</sup> Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB yay., İstanbul 1995, II, 163-164.

ğermez, fakat onu kabuğuyla beraber yere gömdüğün zaman göğeri ve büyük bir ağaç olur. Binaenaleyh bu bakımdan vücudun da asıl olarak büyük bir önemi ve rolü vardır. Hem böyle olması da tabiidir. Onsuz bir iş meydana gelmez.<sup>102</sup>

Namaz içtedir. Fakat sen onu mutlaka şekillere sokarsın. Görünüşte rukû', secde ile ona bir sûret vermek lazımdır. Bunları yaptığın zaman ondan nasibini alır, muradına erersin... Ruh sonsuzdur, cisim ise sınırlıdır... Ruhun da eğilmesi, secde etmesi vardır; fakat bunları açıkça şekillerle göstermek lazımdır. Çünkü mananın sûretle bir bağı vardır. İkisi bir olmadıkça fayda vermezler. Bu sûret, mananın fer'idir.<sup>103</sup>

Manayı anlatmak yeter olsaydı, dünya halkı işten, güçten kalırdı, düzen bozulurdu. Sevgi yalnız düşünce, tamamıyla mana olsaydı namazının, orucunun şekilleri de yok olur giderdi. Dostların birbirlerine sundukları armağanlar bile dostluğu belirten şeylerdir. Bu armağanlar gizli olan, görünmeyen sevgilere tanıklık etsin diye sunulur.<sup>104</sup>

Şu namaz da, oruç da, hac da, savaş da hep inanca tanıklık eder. Şu zekat vermek, armağan sunmak, hasetten vazgeçmek de içteki gizli şeye tanıklık etmektedir. Hediyeler, armağan verişler, bir şey sunuşlar, kime veriliyor, sunuluyorsa ona, 'benim seninle aram hoştur' demektir, buna tanıklık etmektir.<sup>105</sup>

Mevlânâ'nın, realitede mensubu bulunduğu ve gereklerine göre yaşadığı İslam'ı önemsemeyerek değil, tersine, sağlam bir müslüman olduğu halde insanlığı kucaklayan mesajlar verebileceğini göstermiş bulunması dikkate değer bir husustur.<sup>106</sup> Dolayısıyla, bir yandan çoğulcu bir dille dinlerin gayelerinin birliğini vurgulayan, öbür yandan da kapsayıcılığı çağrıştıran bir mantıkla dinlerin yolları arasındaki farkları küçümsemeyen Mevlânâ Celâleddin'in bu görüşleri arasında bir çelişki yoktur. Bu durum esasında onun vahdet fikrinden ve zâhir-bâttın tefrikinden kaynaklanmaktadır. Mutasavvıfımız, sosyal hayatta hudutsuz bir sevgi, in-

<sup>102</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, MEB yay., İstanbul 1990, s. 30-31.

<sup>103</sup> Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 222.

<sup>104</sup> Mevlânâ, *Mesnevî ve Şerhi*, şerh. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB yay., 2. baskı, İstanbul 1985, I, 459.

<sup>105</sup> Mevlânâ, *Mesnevî ve Şerhi*, V, 33.

<sup>106</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Süfliliğine Bakışlar*, İletişim yay., 2. baskı, İstanbul 1996, s. 146.



sanî bir görüş ve mutlak bir birlik halinde, moral sahadaysa insanların tâbi olmaları gereken bir yolun varlığını benimsemektedir.<sup>107</sup> Netice itibarıyla Mevlânâ Celâleddin, farklı inançları farklı derecelerde ele alarak ve fakat her inancın bir hakikat tecellîsi taşıdığı anlayışından hareketle hiçbirini dışlamadan nisbeten çoğulcu, bunu yaparken de kendi inancından asla taviz vermeyerek nisbeten de kapsayıcı bir yaklaşım içerisinde.

### Sonuç

Sûfîlerin gayr-ı müslimlere bakışıyla ilgili olarak temel hareket noktaları, kişinin kendi fiillerine değer vermemesi, bir ayırım yapmaksızın, kendisinin hiç kimseden üstün olduğunu düşünmemesi ve insanların tercih ettikleri inançlarda kendi özgür iradeleri kadar Allah'ın takdirinin, tabii ve sosyal ortamın da etkili olduğu, bu nedenle farklı inanç sahiplerinin mazur görülmesi gerektiği ve nihayet tevhid argümanları yatmaktadır. Sûfîlerin bu yaklaşımları neticesinde taassuba yer vermeyen bir din anlayışının ortaya çıkması gayet doğaldır.

Tasavvufu özellikle vahdet-i vücûd çerçevesinde ele alan mutasavvıfların farklı inanç sahiplerine ilişkin daha sistematik bir bakış açısı ortaya koydukları görülmektedir. Buna göre sûfîler, tek gerçek varlığın Allah Teâlâ olduğundan hareketle eşyanın varlığının izafî ve Hakk ile kâim olduğunu, her suretin bir yönü itibarıyla Hakk'ın tecellîsini yansıttığını kabul etmektedir. Buna göre Mutlak Varlık'la ilgili bütün inançlar da aynı şekilde tam anlamıyla ifade edilemeyecek, kavranamayacak olan hakikatin bir yönünü yansıtmaktadır. Dolayısıyla sûfîler, Hakikat'in bilgisine farklı yollardan ulaşabileceği kanaatindedir. Bu anlayış, tasavvufta "Allah'a giden yollar yaratıkların nefesleri sayısındadır"<sup>108</sup> şeklinde formüle edilmiştir. O nedenle sûfîler inançlarına aykırı olmadıklarını düşündükleri fikir ve telakkîleri 'öteki'nden almaktan da çekinmemişlerdir.

<sup>107</sup> Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İnkılap ve Aka, 5. basım, İstanbul, 1999, s. 204-205; Yaran, *a.g.m.*, s. 333.

<sup>108</sup> Necmeddin Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara, Dergah yay., İstanbul 1980, s. 33.

Burada, farklı inançlara alabildiğine hoşgörölü bir tutum takınan sūfîlerin eklektik bir din veya dinlerüstü bir inanç ortaya koydukları yönünde bir tereddüt ortaya çıksa da, esasen onların böyle bir düşüncede olduklarını söylemek imkansızdır. Zira bir yandan onlar "Allah'a giden yolları yaratıkların nefesleri sayısınca" kabul ederken, kendi yollarının diğerlerine göre daha üstün olduğuna inanmakta ve bu inançlarının gereğini yerine getirmede en küçük bir lakaydiliği dahi hoş karşılamamaktadırlar. "Yetmiş iki milleti bir" bilen sūfîler, diğer dinlere karşı hoşgörölü ve çoğulcu yaklaşımlarını, kendi inançlarını önceleyen ve muhafaza eden "kapsayıcı" bir tutumla uzlaştırmış görünmektedirler.

#### Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul 2000.
- Attâr, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evlîyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Erdem yay., İstanbul 1991.
- Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, çev. Eda Gültekin, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 2000.
- el-Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed el-Hüseyn b. Ali, *Şu'abu'l-Îmân*, I-VIII, tah. Muhammed es-Saîd el-Besyûnî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1410.
- el-Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, çev. ve şerh Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet yay., İstanbul 1995.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yay., Ankara 1997.
- Chittick, William, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yay., İstanbul 1999.
- \_\_\_\_\_, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İnsan yayınları, İstanbul, 1997.
- Demirli, Ekrem, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlah-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikayeler", *Tasavvuf*, sayı: 14, Ankara 2005, ss. 347-364.
- Eflâkî, Ahmed, *Âriflerin Menkıbeleri*, I-II, çev. Tahsin Yazıcı, MEB yay., İstanbul 1995.
- Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Celâleddin*, İnkılap ve Aka, 5. basım, İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap ve Aka, 2. baskı, İstanbul 1983.
- Gürer, Dilaver, *İbn Arabî'de Din ve İbadet*, Gelenek Yay., İstanbul 2012.

- el-Harkûşî, Ebu Sa'd Abdülmelik, *Kitâbu Tehzîbi'l-Esrâr*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1990.
- el-Hücvirî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 1982.
- el-İsbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405.
- İbn Arabî, Ebu Bekr Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, MEB yay., İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, *Arzuların Tercümanı* (Fenâ Risalesi ile birlikte), çev. Mahmut Kanık, İz. Yay., İstanbul 1991.
- \_\_\_\_\_, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
- \_\_\_\_\_, *Lübbü'l-Lübb Özün Özü*, çev. İsmail Hakkı Bursevî, sad. Abdülkadir Akçiçek, Bahar yay., İstanbul 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman, *Sıfatü's-Safve*, I-IV, tah. Mahmud Fâhûrî-Muhammed Kal'acî, Dâru'l-Marife, 2. baskı, Beyrut, 1979.
- el-Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, tah. Muhammed Emin en-Nûrî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 2. baskı, Kahire, 1980.
- 72 el-Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevazin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ma'ruf Zureyk-OMÜİFD Ali Abdülhamid Biltâcî, 2. baskı, Beyrut, trs.
- \_\_\_\_\_, *Letâifü'l-İşârât*, I-V, thk. İbrahim Besyûnî, Mısır, 1983.
- Kübrâ, Necmeddin, *Usûlü'l-Aşere Tasavvufi Hayat*, haz. Mustafa Kara, Dergah yay., İstanbul 1980.
- Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Esra yay., İstanbul 1997.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, çev. Meliha Ülker Anbarcioğlu, MEB yay., İstanbul 1990.
- \_\_\_\_\_, *Mesnevî*, I-VI, çev. Veled İzbudak, MEB yay., İstanbul 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim yay., 2. baskı, İstanbul 1996.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut yay., 4. baskı, İstanbul 1997.
- es-Sehlegî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali, *Kitabu'n-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr*, Kahire, 1949.
- Serrâc et-Tûsî, Ebu Nasr, *el-Luma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan yayınları, İstanbul, 2002.
- es-Sühreverdî, Ebu Hafs Ömer, *Avârifü'l-Maârif*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- es-Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Kitâbü'l-Fütüvve*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, AÜİF yay., Ankara 1977.
- eş-Şaranî, Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Ensârî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-II, Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1954.

- Şebüsterî, Mahmud, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB yay., İstanbul 1993.
- Uludağ, Süleyman, "Hankah", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, ss. 42-43.
- \_\_\_\_\_, *Bâyezîd-i Bistâmî*, TDV yay., Ankara 1994.
- \_\_\_\_\_, *İbn Arabî*, TDV yay., Ankara 1995.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet yay., İstanbul 1995.
- Yaran, Cafer Sadık, "İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu", *İslam ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs yay., İstanbul 2001, ss. 307-350.
- Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, I-IV, haz. Mustafa Tatçı, Kültür Bakanlığı yay., İstanbul 1997.



KUTBÜDDÎN ŞÎRÂZÎ'NİN  
DÜRRETÜ'T-TÂC'INDA  
DEVİR VE CEM'İ-KÂMİLLER

AHMET ÇAKIR\*

Dawr and Jam-i Kamil in *Durra al-Taj*  
by Qutbuddin Shirazi

**Abstract:** Qutbuddin Shirazi discusses some topics of music in one section of his work *Durra al-Taj*, following the style of Safiyuddin Urmawi before him. In this paper, we try to analyze the scales named dawr and jam-i kamil in the book above mentioned. What is interesting in his work can be put as follows: He is the first person who used so called "h" distance which is the same with A2 (artık ikili); he seemed to have synthesized new modes (maqams) though they handed down to us with different names; moreover he attempted to generate different maqams by adding symmetrical notes and four notes scales above to basic eight notes scales. From this perspective, Shirazi can be accepted as a man of music who made new contributions to the music of his age

\* Doç Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi ABD.  
[ahmetc@omu.edu.tr]

**Key Words:** H Distance, Dawr, Jam-i Zu'l-Kull, Jam-İ Kamil, Symmetrical Development



**Öz:** Safiyüddîn Urmevî'den sonra *Dürretü't-Tâc* adlı eserinin bir bölümünü müzik teorisine ayıran Kutbüddîn Mahmud Şîrâzî olmuştur. Bu makalemizde Şîrâzî'nin adı geçen eserinde yer alan *devir* ve *cem'i-kâmil* adlı dizileri incelemiştir. Onun, günümüzde kullanılan artık ikili (A2) aralığının karşılığı olan "h" aralığını ilk kullanan kişi olması; günümüze farklı isimlerle gelen yeni makamların tertibini ortaya koyması; bir sekizli dizilerin tiz taraflarında hem simetrik genişleme yaparak hem de yine tiz tarafta bir sekizli diziye farklı bir dördütlü ilave ederek yeni makamlar oluşturma çabası dikkat çekici unsurlar olmuştur. Bu anlamda, Şîrâzî bu yaklaşım ve buluşlarıyla müziğin gelişimine katkılar sağlayan bir isim olarak anılabilir

**Anahtar Kelimeler:** h aralığı, devirler, cem'i-zü'l-küll, cem'i-kâmil, simetrik genişleme.



## 76 Giriş

OMÜİFD

Türk müziği teorisini sistemleştiren ve bu sistemi eserlerine aktaran, Türk müziğinin en önemli isimlerinden birisi Safiyüddîn Abdülmü'min Urmevî (ö.1294)'dir. Onun yazmış olduğu eserler kendisinden sonra yaşayan müzik adamlarını da etkilemiş; ya Urmevî'nin eserleri şerh edilmek ya da benzer eserler yazılmak suretiyle çok sayıda müzik eserlerinin yazılmasının öncülüğünü yapmıştır. İşte bu isimlerden biri de dönemin önemli ilim adamlarından Kutbüddîn Mahmud Şîrâzî (ö. 1311)<sup>1</sup> olmuş ve yazmış olduğu *Dürretü't-Tâc li Ğurreti'd-Dibâc* adlı eserinin bir bölümünü

<sup>1</sup> Şîrâzî 1236'da Şiraz'da doğmuştur. Genç yaşlarında Şiraz'da doktorluk yaptıktan sonra kendini tamamen ilmî çalışmalara vermiştir. Merâğa'ya giderek Nasirüddîn-i Tûsî (ö. 1274)'den astronomi ve felsefe dersleri almıştır. Tûsî ile birlikte Horasan'a geçerek Ali b. Ömer el-Kâtibî (ö.1277)'den mantık ve felsefe okumuştur. Bağdat'da bir süre kaldıktan sonra Konya'ya yerleşerek burada Sadreddin Konevî (ö. 1274)'nin derslerine katıldığı yıllarda vezir Muînüddîn Pervâne (ö. 1277)'nin isteğiyle önce Sivas'a sonra Malatya'ya kadı olarak görevlendirilmiştir. Bir süre Mısır'da da kalan Şîrâzî önce Şam'a sonra Tebriz'e yerleşmiş ve 1311'de burada vefat etmiştir. Birçok eserinin yanında mantık, felsefi, tabii ilimler, geometri, astronomi, aritmetik, mûsikî ve ilahi ilimleri kapsayan beş bölümlük eseri olan *Dürretü't-Tâc*'i Farsça olarak kaleme almıştır. Bkz. Azmi Şerbetli, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, C. 26, Ankara 2002, ss. 487-489.

müzik konusuna ayırmıştır. Bu çalışmamızda, bu eserin ilgili bölümünde yer alan bir oktav içinde ifade edilen devirleri ve bir oktav ve dörtlüden oluşan cem'î-kâmilleri ele alıp inceleyerek, Şîrâzî'nin bu alana getirdiği yenilikleri ve katkılarını tartışmaya çalışacağız.

Kutbüddîn Şîrâzî, "Ud Sazından Cem'lerin Çıkarılması" konusunu işlerken cem', devir ve cem'î-kâmil kavramlarını kullanmaktadır. Şîrâzî, bu kavramların her birini şu şekilde tanımlamaya çalışmıştır.

Cem', oranları belli olan nağmelerin bir araya gelmesiyle oluşan büyük ve orta aralıklara (eb'âd) denmektedir. Eğer bu aralıklar bir oktavdan az olursa *cem'î-nâkıs*; bir dörtlü ve beşlinin birleşmesinden meydana gelirse *devir*, bir oktav ve bir dörtlüden oluşuyorsa *cem'î-kâmil* adlarını almaktadır.<sup>2</sup>

Şîrâzî'nin, burada *devir* kavramını, *cem'î-tâm* (tam dizi) kavramını kullanmadan anlatmaya çalışması dikkat çekicidir. Şîrâzî'ye göre bir dizi, bir oktavdan daha az bir aralığa sahip olduğunda *cem'î-nâkıs* adını alabiliyorsa o, aynı zamanda bir oktavlık aralığa sahip olan bir dizinin tam dizi olduğunu da kabul ediyor demektir. Böyle bir diziye ise *cem'î-tâm* adının verildiği görülmektedir.<sup>3</sup>

Devirlerin nasıl bir dizi olduğunu doğrudan belirtmeyen Şîrâzî, aşağıda incelemesini yapacağımız dizilerin yan taraflarına *cem'î-zü'l-küll* notlarını düşerek<sup>4</sup> bu dizilerin bir oktavlık (tam sekizli) olduğunu da böylece vurgulamış bulunmaktadır.

Bir oktav ve dörtlüden oluşmuş aralık olan *cem'î-kâmil*'e, Şîrâzî'nin başkalarına göre oldukça farklı anlam yüklediği görülmektedir. Zira bir oktav ve dörtlü aralığı büyük aralıklardan olduğu konusunda yazarlar arasında bir fikir ayrılığı söz konusu değilken *cem'î-kâmil* başkalarınca iki

<sup>2</sup> Kutbüddîn Şîrâzî, *Dürretü'Ŧ-Tâc li Ğurreti'd-Dibâc*, Köprülü Kütüphanesi Yazmaları, No: 867, vr. 187b.

<sup>3</sup> Alişah b. Hacı Büke, *Mukaddimetü'Ŧ-Usûl*, İstanbul Ün. Eski Eserler Kütüphanesi, Farsça Yazmalar, No: 1097, vr. 13b.

<sup>4</sup> Kutbüddîn Şîrâzî, *Dürretü'Ŧ-Tâc*, vr. 189b-194b.



oktav aralığının karşılığı olarak değerlendirilmiştir.<sup>5</sup> Büyük ve orta aralıkları ise başka bir konu içerisinde şu şekilde açıklamaktadır:

Büyük aralıklar iki oktav, bir oktav ve beşli, bir oktav ve dörtlü, bir oktav; orta aralıklar ise dörtlü ve beşlileri kapsamaktadır.<sup>6</sup> Bu sınıflama konusunda Şîrâzî'nin, diğer müelliflerle ittifak halinde olduğunu söyleyebiliriz.<sup>7</sup>

Her ne kadar Şîrâzî âvâze, şûbe, terkîb<sup>8</sup> ve meşhur makam<sup>9</sup> konularına girmiş olsa da bu konuların hepsi bir makalenin kapsamını aşacak boyuttadır. Bu nedenle bu çalışmamızda, devir ve cem'i-kâmil adıyla anılan ve sesleri ebced notasıyla gösterilen diziler ele alınıp değerlendirme yoluna gidilecektir.<sup>10</sup>

### A. Devirler

1- Uşşâk: Şîrâzî'nin A, D, Z, H, YA, YD, Yh, YH sesleri ve T T B T T B T aralıklarından oluşturduğu bu diziyi<sup>11</sup> porte üzerinde şu şekilde gösterebiliriz:

78

OMÜİFD

<sup>5</sup> Bkz. Muhammed b. Abdülhamid el-Lâzîkî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, (şerh ve thk. el-Hac Haşim Muhammed er-Receb), Kuveyt 1987, s. 74; Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 6b.

<sup>6</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc* vr. 175b.

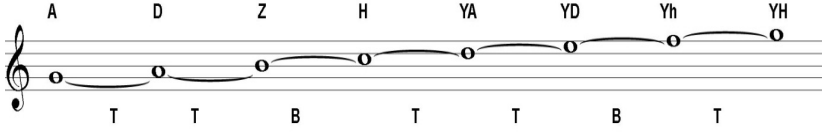
<sup>7</sup> Bkz. Safiyyüddin Abdü'l-Mü'min b. Yusuf b. Fahir el-Urmevî, *er-Risâletü's-Şerefiyye fi Nisbeti't-Te'lifiyye* (şerh ve thk. el-Bahis el-Hac Haşim Muhammed er-Receb), Dâru'r-Reşîd, Bağdat 1982, s. 49; Abdülkadir b. Ğaybî Hafız Merâġî, *Şerh-i Edvâr* (thk. Takî Bîniş), Tahran 1991, s. 131; Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 7b-8b; Lâzîkî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 79.

<sup>8</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 196b.

<sup>9</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 197b.

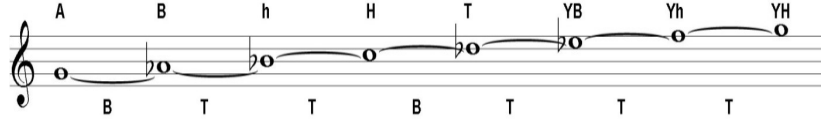
<sup>10</sup> Bu çalışmamızda (e -s) bemol ve diyezi kendilerinden sonra gelen notaları yaklaşık küçük mücenneb bemol ve diyezi; (q - a) bemol ve diyezleri kendilerinden sonra gelen notaları (önüne konuldukları) duruma göre yaklaşık koma bemol ve diyezi, duruma göre ise bakiye bemol ve bakiye diyezi değerinde pestleştirip tizleştirmesi söz konusu olacaktır. Çalışmamızda ayrıca, perde oranları konusunda da Safiyyüddin Urmevî'nin ses sistemi dikkate alınmıştır. Adı geçen ses sistemi için Bkz. Mehmet Nuri Uygun, *Safiyyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı* (Marmara Ün. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1996, s. 59-60.

<sup>11</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 189b.



Bu dizi, Urmevî (ö.1294)'de aynı isim, aynı ses ve aralıklarla<sup>12</sup>, Merâğî (ö. 1435)'de aynı isim ve seslerle,<sup>13</sup> Lâdikli (ö. 1494?)<sup>14</sup> ve Alişah (ö.1500)'da aynı isim, aynı ses ve aralıklarla verilmiştir. Çargah beşlisi ve Bûselik dörtlüsünden oluşan böyle bir diziyeye H. Sadeddin Arel "Kürdîli Çargâh" ismini vermektedir.<sup>15</sup>

2- Bûselik: Bunun dizisini Şîrâzî, A, B, h, H, T, YB, Yh, YH sesleri B T T B T T T aralıklarıyla açıklamıştır.<sup>16</sup> Porte üzerinde bunun yapısını şu şekilde göstermemiz mümkündür:



Bu, Urmevî,<sup>17</sup> Merâğî,<sup>18</sup> Alişah<sup>19</sup> ve Lâdikli'nin<sup>20</sup> aynı isim, aynı ses ve aralıklarla göstermiş olduğu bir dizidir. Günümüzdeki Kürdî dörtlüsü ve Kürdî beşlisinden oluşmuş olan bu dizi müziğimizde bir makam dizisi olarak kullanılmamaktadır.

3- Nevâ: Şîrâzî'nin A, D, h, H, YA, YB, Yh, YH sesleri ve T B T T B T T aralıklarıyla gösterdiği bu dizinin<sup>21</sup> porte üzerindeki şekli şöyledir:

<sup>12</sup> Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s.169.

<sup>13</sup> Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân* (thk. Takî Bîniş), Tahran 1987, s.114.

<sup>14</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s.144.

<sup>15</sup> H. Sadeddin Arel, *Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri* (nşr. Onur Akdoğu), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s.36.

<sup>16</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 189b.

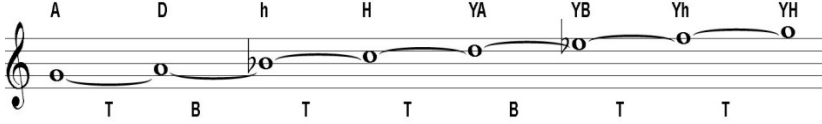
<sup>17</sup> Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s. 182.

<sup>18</sup> Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 118.

<sup>19</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Usul*, vr. 56a.

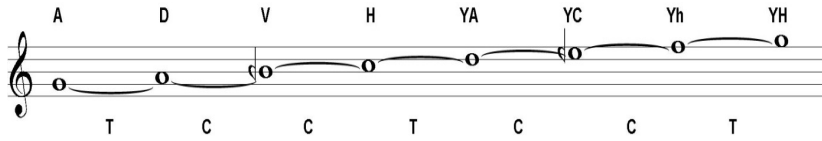
<sup>20</sup> Lâzikî, *Er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 144.

<sup>21</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 189b.



Urmevî,<sup>22</sup> Lâdikli,<sup>23</sup> Alişah'ın<sup>24</sup> aynı isim, aynı ses ve aralıklarla, Merâğî'nin<sup>25</sup> aynı isim ve seslerle gösterdiği bu dizi, günümüzde Bûselik beşlisi ve Kürdî dörtlüsünden oluşan Bûselik makamı veya Rast perdesinde Nihavend makamı dizisinin karşılığı olarak görünmektedir.

4- Rast: Şîrâzî, bunun dizisini A, D, V, H, YA, YC, Yh, YH seslerinden ve T C C T C C T aralıklarından oluşturmuştur.<sup>26</sup> Bu ses ve aralıkları porte üzerinde şu şekilde göstermemiz mümkündür:



80

OMÜİFD

Urmevî,<sup>27</sup> Merâğî,<sup>28</sup> Lâdikli,<sup>29</sup> Alişah<sup>30</sup> gibi önemli müellifler Rast dizisini aynı isim ve aralıklarla göstermişlerdir. Bu dizi, bir Rast dörtlüsü ve bir Rast beşlisinden oluşabileceği gibi, bir Rast beşlisi ve bir Uşşak dörtlüsünden de oluşabilir. Her iki durumda da günümüzde kullanılan bir makam dizisine sahip değildir.

5- Irak: Şîrâzî iki tür Irak dizisine yer vermiştir. Bunlardan birinci diziyi Şîrâzî A, C, V, H, Y, YC, Yh, YH sesleri ve C T C C T C T aralıklarıyla

<sup>22</sup> Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"*, s. 176.

<sup>23</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 144.

<sup>24</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 56a.

<sup>25</sup> Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 114.

<sup>26</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 191a.

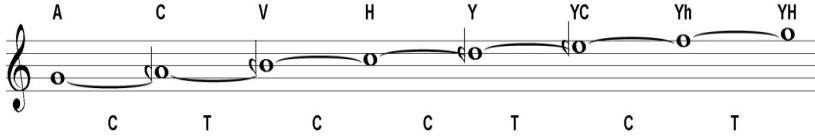
<sup>27</sup> Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"*, s. 189.

<sup>28</sup> Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 119.

<sup>29</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 144.

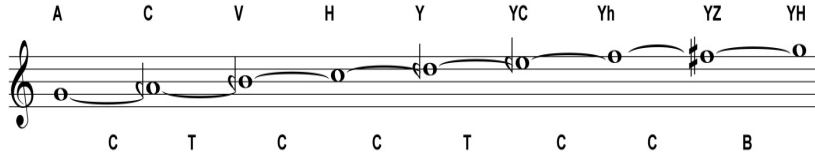
<sup>30</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 21a.

tarif etmeye çalışmıştır.<sup>31</sup> Bu devirin dizisini porte üzerinde şu şekilde gösterebiliriz:



Bu devri Urmevî de aynı isim ve aralıklarla göstermiştir.<sup>32</sup>

İkincisini ise Şîrâzî A, C, V, H, Y, YC, Yh, YZ, YH sesleri ve C T C C T C C B aralıklarıyla izah etmiştir.<sup>33</sup> Bunun dizisi portede şu şekilde gösterilebilir:



Merâğî aynı isim ve aynı seslerle,<sup>34</sup> Lâdikli ve Alişah, Merâğî gibi aynı isim ve seslerle, ayrıca C T C C T C C B aralıklarını vererek ikinci tür Irak dizisini açıklamaya çalışmışlardır.<sup>35</sup> Bu ikinci Irak dizisi Urmevî'de ayrıca isimsiz olarak aynı ses ve aralıklarla gösterilmiştir.<sup>36</sup> Bu nedenle Şîrâzî'nin, Irak dizileri konusunda Urmevî ile uyum gösterdiği anlaşılmaktadır.

Şîrâzî'nin eserinde yer alan birinci dizi bir Hicâz dörtlüsü ve bir Hicâz beşlisinden oluşturulmuştur. Günümüzde böyle bir dizinin kullanılması söz konusu değildir. İkincisi ise bir oktav içerisinde dokuz sese sahip olduğu için bir makam dizisi olma imkanına sahip değildir.

<sup>31</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 191a.

<sup>32</sup> Uygun, *Safiyüddîn Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s. 202.

<sup>33</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 191a.

<sup>34</sup> Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 122.

<sup>35</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s.145; Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 22a.

<sup>36</sup> Uygun, *Safiyüddîn Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s. 203.

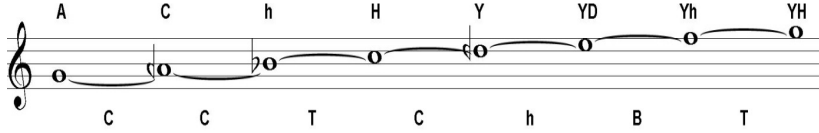
6- Hicâz: Şîrâzî, Hicâz dizisini A, C, h, H, Y, YD, Yh, YH seslerinden ve C C T C h B T aralıklarından meydana getirmiştir.<sup>37</sup>

Anlaşıldığına göre h (Arap harflerinden “ھ”) ile gösterilen aralık, bir tanini (T) aralığına bir bakiye (B) aralığının eklenmesiyle meydana getirilmiştir. Şîrâzî’den sonra Merâğî’nin, *Makâsidiü'l-Elhân*’da aralık ismi vermeden Gerdâniye dizisi içerisinde Y-YD seslerini ardışık olarak göstererek böyle bir aralığı kullanması söz konusudur.<sup>38</sup> Alişah böyle bir aralığı âvâzeler içerisindeki Mâye-i Kebîr’de kullanmıştır.<sup>39</sup> Lâdikli ise bu aralığa “A-h aralığı” (أ - ه) adını vermekte<sup>40</sup> ve Sünbüle, Uzzâl, Hicâzî Nîriz-i Sağîr, Nihâvend-i Sağîr, Nihâvend-i Kebîr, Râhatü'l-Ervâh vb. birçok dizide bu aralığı kullanmaktadır.<sup>41</sup>

Şîrâzî’nin verdiği bu aralık günümüzde Arel-Ezgi sisteminde kullanılan A2 (artık ikili) aralığıdır.<sup>42</sup> Bu diziyi porte üzerinde şu şekilde gösterebiliriz:

82

OMÜİFD



Bu dizi, günümüzde kullanılan bir Uşşak dörtlüsü ve Hicâz beşlisinden oluşan Karcığar makamı dizisine oldukça benzemektedir.<sup>43</sup> Bu yönüyle Şîrâzî’nin, böyle bir ses dizisi ve aralıklarıyla adı geçen müelliflerden çok farklı bir dizi ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

<sup>37</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 191b.

<sup>38</sup> Bkz. Abdülkadir b. Gaybî Hafız Merâğî, *Makâsidiü'l-Elhân* (thk. Takî Bîniş), Tahran 1977, s.67.

<sup>39</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 73b.

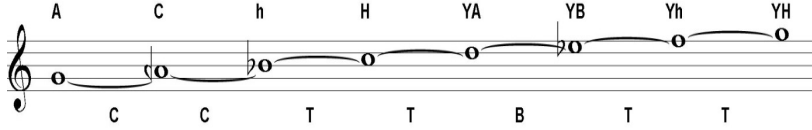
<sup>40</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 70,71.

<sup>41</sup> Bkz. Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, ss. 201-212.

<sup>42</sup> Bkz. İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyâtı ve Usûlleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1984, s. 64.

<sup>43</sup> Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyâtı ve Usûlleri*, s. 176.

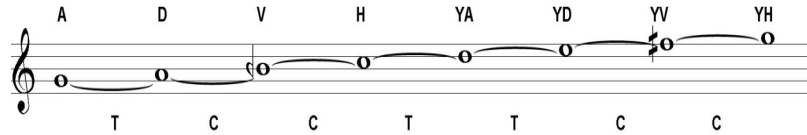
7- Hüseyinî: A, C, h, H, YA, YB, Yh, YH sesleri ve C C T T B T T aralıklarından meydana getirilmiş bir dizidir.<sup>44</sup> Bunun sesleri porte üzerinde şu şekilde gösterilebilir:



Bu dizi Urmevî'de isimsiz ancak aynı sesler ve aralıklarla,<sup>45</sup> Alişah'da aynı ses ve aralıklarla ancak Canefza ismiyle tespit edilmiştir.<sup>46</sup> Merâğî'de aynı isim fakat farklı seslerle bir Hüseyinî dizisine yer verilirken Şîrâzî'nin vermiş olduğu aralıklara sahip bir dizi de bulunmamaktadır.<sup>47</sup> Lâdiklî'de ise bu ses ve aralıklara sahip bir dizi yer almazken onun Hüseyinî dizisinin Merâğî'deki ses ve aralıklarla aynı olduğu görülmektedir.<sup>48</sup>

Şîrâzî'nin bu dizisi, günümüzde bilinen Uşşak dörtlüsüne Bûselik beşlisinin eklenmesinden meydana gelmiş Uşşak makamı dizisinin yapısını içermektedir.

8- Gerdâniyâ: Şîrâzî'nin bu şekilde isimlendirdiği devrin beş versiyonu bulunmaktadır. Birincisi A, D, V, H, YA, YD, YV, YH seslerinden ve T C C T T C C aralıklarından meydana gelmektedir.<sup>49</sup> Bunu porte üzerinde şu şekilde göstermemiz mümkündür:



<sup>44</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 191b.

<sup>45</sup> Bkz. Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"*, s.194.

<sup>46</sup> Bkz. Alişah, *Mukaddimetü'l-Uşûl*, vr. 56b.

<sup>47</sup> Bkz. Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 120.

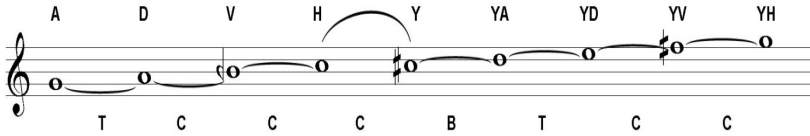
<sup>48</sup> Bkz. Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 146.

<sup>49</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 191b.

Urmevî’de bu ses ve aralıklara sahip bir dizi bulunmazken Merâğî, aynı ses ve aralıklarla ancak Muhayyer ismiyle bir dizi tertibi vermiştir.<sup>50</sup> Alishah bu ses ve aralıklara sahip olan diziyi Beyza adıyla,<sup>51</sup> Lâdikli ise Şîrâzî ile aynı isim altında bu dizinin aynısını vermiştir.<sup>52</sup>

Bu diziyi baktığımızda dizinin günümüzde kullanılan Rast beşlisi ve Rast dörtlüsünden oluşan Rast makamı dizisi olduğu anlaşılmaktadır.

İkincisi A, D, V, H, Y, YA, YD, YV, YH sesleri ve T C C C B T C C aralıklarından oluşturulmuş bir dizidir.<sup>53</sup> Bunu portede şu şekilde göstermek mümkündür.



84

OMÜİFD

Urmevî bu diziyi aynı isim, ses ve aralıklarla gösterirken bunu âvâzelerden saydığı anlaşılmaktadır.<sup>54</sup> Alishah’ın Gerdâniye’si ise Şîrâzî’nin bu ikinci dizisi ile aynıdır.<sup>55</sup> Merâğî ve Lâdikli’de bu ses ve aralıkları içeren bir diziyeye rastlanmamıştır.

Bu dizi bir oktav içinde dokuz sese sahip olduğu için dizi olma özelliğini kaybetmiştir.

Üçüncüsü A, D, Z, H, YA, YD, YV, YH sesleri ve T T B T T C C aralıklarından meydana gelen bir dizidir.<sup>56</sup> Porte üzerinde bunu şöyle gösterebiliriz:

<sup>50</sup> Merâğî, *Makâsidü'l-Elhân*, s. 77.

<sup>51</sup> Alishah, *Mukaddimetü'l-Uşûl*, vr. 57b.

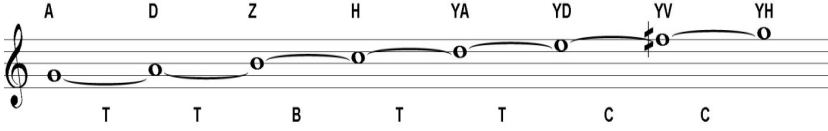
<sup>52</sup> Bkz. Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 155.

<sup>53</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 192a.

<sup>54</sup> Bkz. Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"*, s.192.

<sup>55</sup> Bkz. Alishah, *Mukaddimetü'l-Uşûl*, vr. 56a.

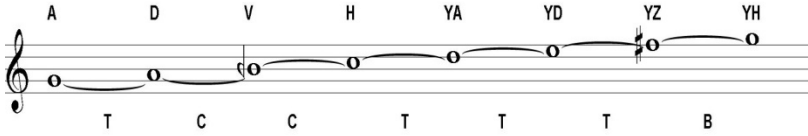
<sup>56</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 192a.



Urmevî'de bu ses ve aralıklara sahip bir diziye rastlanmazken Merâğî, bu dizinin aynısına Mâhûr adını vermiştir.<sup>57</sup> Alişah<sup>58</sup> ile Lâdikli<sup>59</sup> ise aynı diziye Mâhûr-i Kebîr adını vermişlerdir.

Bu dizi Çargâh beşlisi ve Rast dörtlüsünden oluşan bir yapıya sahip olup günümüzde bu unsurlardan oluşan bir dizinin kullanılmadığı görülmektedir.

Dördüncüsü A, D, V, H, YA, YD, YZ, YH sesleri ve T C C T T T B aralıklarından<sup>60</sup> meydana getirilmiştir. Porte üzerinde şu şekilde gösterilebilir:



Böyle bir diziye Urmevî, Merâğî ve Lâdikli'de rastlanmazken, Alişah isim vermeden 102. devirde aynı ses ve aralıklarla bir dizi tertibi yapmıştır.<sup>61</sup>

Dizinin yapısına baktığımızda Rast beşlisi ile Çargâh dörtlüsünden oluşturulmuş bir yapı söz konusudur. Günümüzde böyle bir dizinin maksal bir karşılığı görünmemektedir.

Beşinci diziye Şîrâzî A, D, Z, V, YA, YD, YZ, YH sesleri ve T T T B T T B aralıklarıyla tertip etmiştir.<sup>62</sup> Porte üzerindeki şekli şöyledir:

<sup>57</sup> Merâğî, *Makâsidü'l-Elhân*, s. 73.

<sup>58</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 57b.

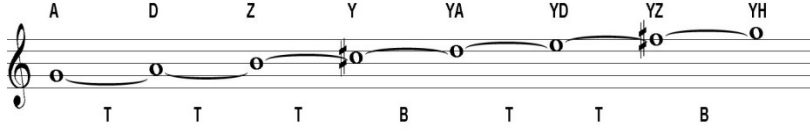
<sup>59</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 161.

<sup>60</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 192a.

<sup>61</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 58a.

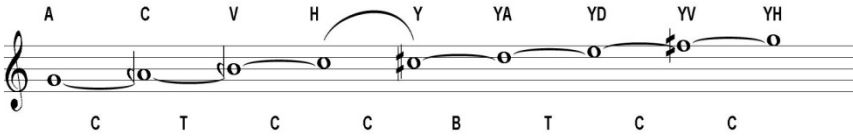
<sup>62</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 192b.





Bu ses ve aralıkla oluşturulan bir dizinin adı geçen müelliflerin eserlerinde yer almadığı tespit edilmiştir. Günümüzde böyle bir dizinin de karşılığı bulunmamaktadır.

9- Büzürk: Büzürk dizisinin üç şeklini veren Şîrâzî bunlardan birincisini A, C, V, H, Y, YA, YD, YV, YH sesleri ve C T C C B T C C aralıklarıyla



86 tertip etmiştir.<sup>63</sup> Bunu porte üzerinde şöyle gösterebiliriz:

OMÜİFD

Bu dizi aynı isim, aynı ses ve aralıklarla Urmevî,<sup>64</sup> Merâğî,<sup>65</sup> Alişah<sup>66</sup> ve Lâdikli'de<sup>67</sup> yer almaktadır. Bu tertip dokuz sesli bir oktav aralığına sahip olduğu için makamsal bir yapıdan bahsetmemiz mümkün değildir.

İkincisi A, C, V, H, Y, YA, YC, Yh, YZ, YH sesleri C T C C B C C C B aralıklarından meydana gelmiş bir dizidir.<sup>68</sup> Bunu porte üzerinde şu şekilde gösterebiliriz:

<sup>63</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 192b.

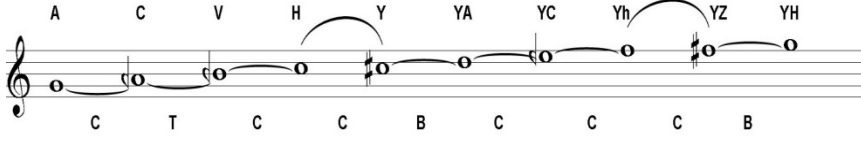
<sup>64</sup> Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s. 204.

<sup>65</sup> Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 123.

<sup>66</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Uşûl*, vr. 56b.

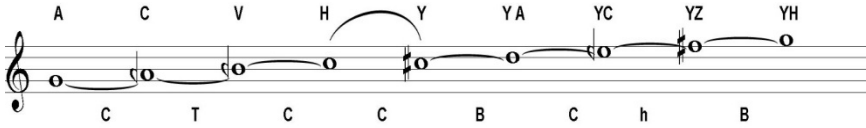
<sup>67</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 145.

<sup>68</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 192b.



Adı geçen müelliflerde bu ses aralıklarını içeren bir diziyeye rastlanmamaktadır. Şîrâzî'nin bu dizisi bir oktav içinde on ses bulundurduğu için makam dizisi olma imkanına sahip değildir.

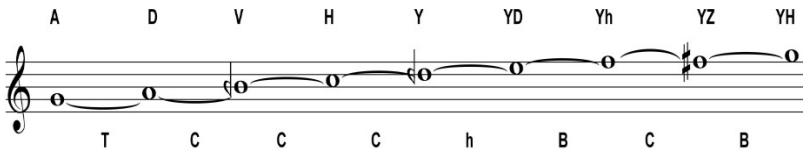
Üçüncüsü ise Şîrâzî tarafından A, C, V, H, Y, YA, YC, YZ, YH sesleri ve C T C C B C h B aralıklarıyla oluşturulmuştur.<sup>69</sup> Bunu porte üzerinde



şu şekilde gösterebiliriz:

Böyle bir dizi de diğer müellifler tarafından kullanılmamıştır. Aslında bu dizide pest taraftaki beşlinin C B aralıklarını T (tanini)'ye dönüştürdüğümüzde günümüzde Hicâz beşlisi ve Hicâz dörtlüsünden oluşan Zîrgüle'li Hicâz dizisine benzer bir makam dizisi meydana getirmek mümkün olacaktır.

10- Zengüle: Şîrâzî'ye göre bazılarının Nihavend de dediği bu devrin dizisi A, D, V, H, Y, YD, Yh, YZ, YH sesleri ve T C C C h B C B aralıklarından meydana getirilmiştir.<sup>70</sup> Bu dizi porte üzerinde şöyle gösterilebilir:

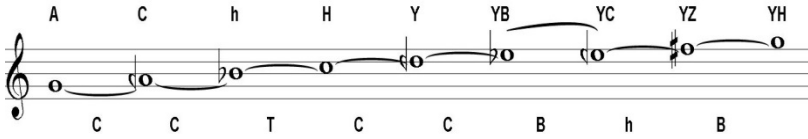


<sup>69</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 193a.

<sup>70</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 193a.

Sadece Şîrâzî’de varlığı tespit edilen, bir oktav içinde dokuz sestene meydana getirilmiş olan bu dizinin günümüzde makamsal bir karşılığı bulunmamaktadır.

11- Hisar: Şîrâzî Hisar dizisini A, C, h, H, Y, YB, YC, YZ, YH sesleri ve C C T C C B h B aralıklarından meydana getirmiştir.<sup>71</sup> Bu dizinin porte üzerindeki şekli şöyledir:

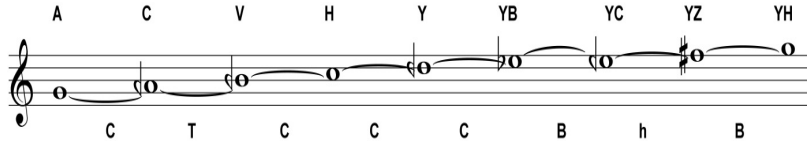


Böyle bir diziye başka müellifler tarafından tertiplerinde yer verilmediği gibi, bir oktav içerisinde dokuz sese ve sekiz aralığa sahip bir dizinin günümüzde bir karşılığı bulunmamaktadır.

88

OMÜİFD

12- Hisar/İsfahanek: Meşhur olmamasına rağmen Hisar veya İsfahanek ismiyle anıldığı söylenen Şîrâzî bu diziyi A, C, V, H, Y, YB, YC, YZ, YH seslerinden ve C T C C C B h B aralıklarından oluşturmuştur.<sup>72</sup> Bunu porte üzerinde şu şekilde gösterebiliriz:



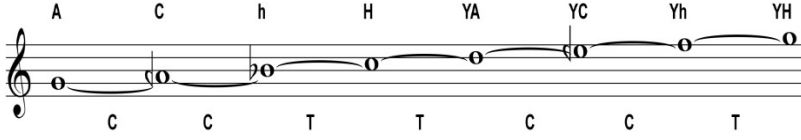
Diğer müelliflerde böyle bir diziye rastlanmamaktadır. Bir oktav içerisinde dokuz sese sahip olan bu dizinin günümüzde bir makam dizisi olarak kullanılması söz konusu değildir.

13- Muhayyer-i Hüseyinî: Bu aslında iki Muhayyer türünün birincisi olarak ele alınmıştır. Şîrâzî’nin A, C, h, H, YA, YC, Yh, YH sesleri ve C C T T C C T aralıklarıyla tertip ettiği<sup>73</sup> dizinin porte üzerindeki şekli şu şekilde gösterilebilir:

<sup>71</sup> Şîrâzî, *Dürretü’-t-Tâc*, vr. 193a.

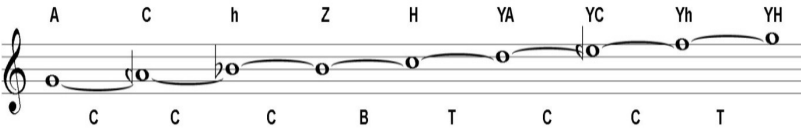
<sup>72</sup> Şîrâzî, *Dürretü’-t-Tâc*, vr. 193b.

<sup>73</sup> Şîrâzî, *Dürretü’-t-Tâc*, vr. 193b.



Urmevî'nin Muhayyer,<sup>74</sup> Merâğî'nin Nihavend,<sup>75</sup> Alişah'ın Muhayyer,<sup>76</sup> yine Lâdikli'nin Muhayyer<sup>77</sup> ismiyle verdikleri aynı ses ve aralıklı bu dizi günümüzde hem Hüseyinî hem onun inici şekli olan Muhayyer makamı dizilerinin karşılığı olarak değerlendirilebilir.

İkincisi ise Muhayyer Zîrkeş adıyla anılmaktadır. Bu da A, C, h, Z, H, YA, YC, Yh, YH sesleri ve C C C B T C C T aralıklarından oluşturulmuş<sup>78</sup> bir oktav içerisinde dokuz sesli bir dizidir. Bunun porte üzerindeki şekli şöyledir:



Urmevî'de isimsiz olarak 76. devir,<sup>79</sup> Alişah'da Hisar adıyla<sup>80</sup> aynı ses ve aralıklarla verilmişlerdir. Esasen bu dizi birinci dizinin benzeri şeklindedir. Sadece pest tarafta yer alan Uşşak dörtlüsünün T aralığının C ve B'ye bölünmesiyle bu dörtlü değiştirilmiştir. Ancak bu haliyle günümüzde böyle bir makam dizisi bulunmamaktadır.

14- Nühüft-i Hicâz: Şîrâzî bunun tertibini A, C, Z, H, YA, YC, Yh, YH sesleri ve C h B T C C T aralıklarıyla oluşturmuştur.<sup>81</sup> Bunun seslerini porte üzerinde şu şekilde göstermek mümkündür:

<sup>74</sup> Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s. 195.

<sup>75</sup> Merâğî, *Makâsidü'l-Elhân*, s. 77.

<sup>76</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Uşûl*, vr. 56b.

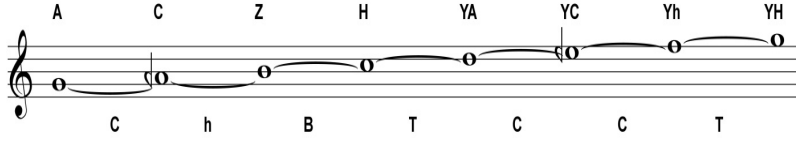
<sup>77</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 171.

<sup>78</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 193b.

<sup>79</sup> Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s. 207.

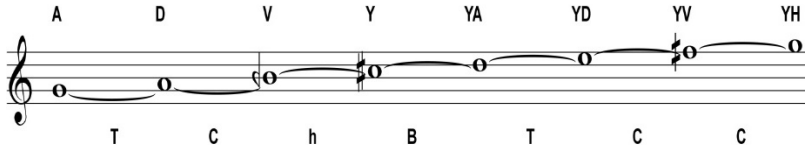
<sup>80</sup> Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s. 57.

<sup>81</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 194a.



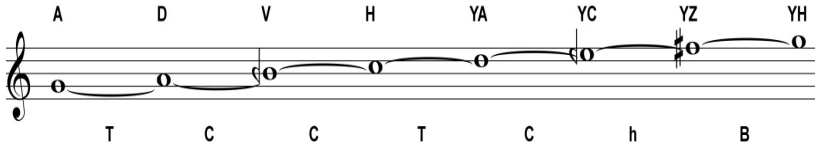
Bu tertibi sadece aynı isim, aynı ses ve aralıklarla Lâdikli de eserine almıştır.<sup>82</sup> Bu dizinin yapısını değerlendirdiğimizde günümüzde Hicâz dörtlüsü ve Rast beşlisinden meydana gelmiş olan Hicâz makamı dizisine oldukça benzediğini söyleyebiliriz.

15- Gerdâniya (meşhur olmayan): Şîrâzî tarafından A, D, V, Y, YA, YD, YV, YH sesleri ve T C h B T C C aralıklarıyla tertip edilen bu diziyi<sup>83</sup> porte üzerinde şu şekilde gösterebilmek mümkündür:



Bu dizi de sadece Lâdikli tarafından, bu ses ve aralıklarla ancak Nîriz-i Kebîr adıyla tertip edilmiştir.<sup>84</sup> Bu diziyeye baktığımızda günümüzde Nikriz beşlisi ve Rast dörtlüsünden meydana gelmiş bir makam olarak kabul edilen Nikriz makamı dizisine oldukça benzemektedir.

16- Meşhur olmayan bir devir (isimsiz): Bu devri Şîrâzî A, D, V, H, YA, YC, YZ, YH sesleri ve T C C T C h B aralıklarıyla tertip etmiştir.<sup>85</sup> Porte üzerindeki şekli şöyledir:



<sup>82</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 203.

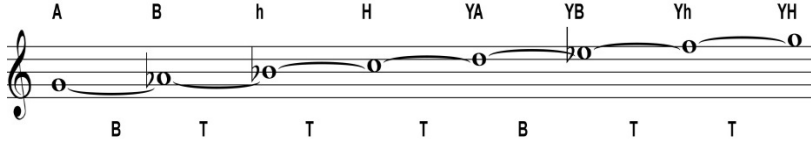
<sup>83</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 194a.

<sup>84</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 204.

<sup>85</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 194a.

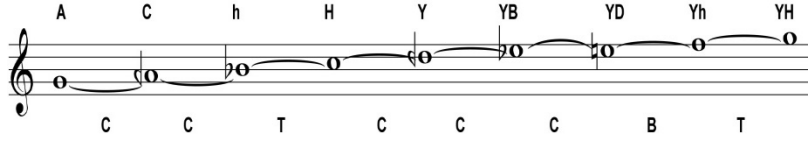
Sadece Şîrâzî'de görülen bu tertip günümüzde Rast beşlisi ve Hicâz dörtlüsünden meydana gelmiş olan Sûzinak (basit) makamı<sup>86</sup> dizisinin yapısına oldukça benzemektedir.

17- Meşhur olmayan bir devir (isimsiz): Bunun dizisi de Şîrâzî tarafından A, B, h, H, YA, YB, Yh, YH sesleri ve B T T T B T T aralıklarıyla tertip edilmiştir.<sup>87</sup> Porte üzerindeki seslerini şu şekilde göstermek mümkündür:



Bu dizi Urmevî'de isimsiz olarak 26. devir içerisinde aynı ses ve aralıklarla,<sup>88</sup> Alişah'da ise "Visâl" adıyla aynı aralık ve seslerle<sup>89</sup> gösterilmiştir. Bu dizi günümüzde Kürdî dörtlüsü ve Bûselik beşlisinden meydana gelmiş olan Kürdî makamı dizisinin karşılığı olarak görünmektedir.

18- İsfahan: A, C, h, H, Y, YB, YD, Yh, YH sesleri ve C C T C C C B T aralıklarından oluşan dizinin<sup>90</sup> porte üzerindeki şekli şöyledir:



Urmevî'de aynı ses ve aralıklarla ancak isimsiz olarak 55. devirde tarif edilen<sup>91</sup> bu dizi Merâğî'de aynı isim ve seslerle,<sup>92</sup> Alişah'da ise aynı ses ve aralıklarla ancak "Zinderûd" adıyla<sup>93</sup> tertip edilmiştir. Bir oktav içinde

<sup>86</sup> Bu makam için bkz. Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, s. 180.

<sup>87</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 194b.

<sup>88</sup> Uygun, *Safiyüddîn Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s. 182.

<sup>89</sup> Uygun, *Safiyüddîn Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s. 56.

<sup>90</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 194b.

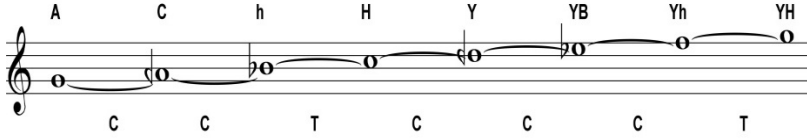
<sup>91</sup> Uygun, *Safiyüddîn Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı*, s. 196.

<sup>92</sup> Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 114.

<sup>93</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 56b.

dokuz ses ve sekiz aralığa sahip bu dizinin günümüzde kullanılabilen makamsal bir yapıya sahip olmadığı görülmektedir.

19- Hüseyinî'nin başka bir türü: Şîrâzî bunun tertibini A, C, h, H, Y, YB, Yh, YH sesleri ve C C T C C T T aralıklarından<sup>94</sup> oluşturmuştur. Bu tertibi porte üzerinde şu şekilde göstermek mümkündür:



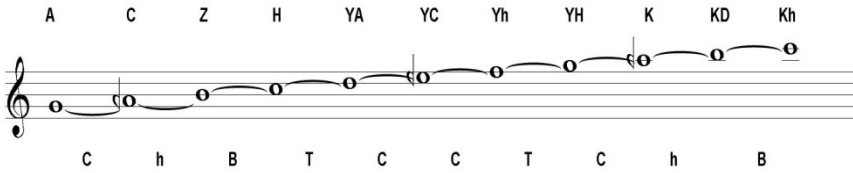
Bu Hüseyinî dizisi Urmevî,<sup>95</sup> Alişah<sup>96</sup> ve Lâdikli tarafından<sup>97</sup> Hüseyinî adıyla, aynı aralık ve seslerle, Merâğî tarafından aynı isim ve seslerle<sup>98</sup> açıklanmıştır. Uşşak dördlüsü ve Hüseyinî beşlisinden meydana gelen bu dizinin günümüzde kullanılan herhangi bir makamla ilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

92

OMÜİFD

## B. Cem'î-Kâmiller

1- Nühüft-i Kâmil: Şîrâzî bu diziyi A, C, Z, H, YA, YC, Yh, YH, K, KD, Kh sesleri ve C h B T C C T C h B aralıklarından meydana getirmiştir.



tir.<sup>99</sup> Bunun seslerini porte üzerinde şu şekilde göstermek mümkündür:

<sup>94</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 194b.

<sup>95</sup> Uygun, *Safiyüddîn Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edoâr"ı*, s. 195.

<sup>96</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Uşûl*, vr. 56b.

<sup>97</sup> Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 146.

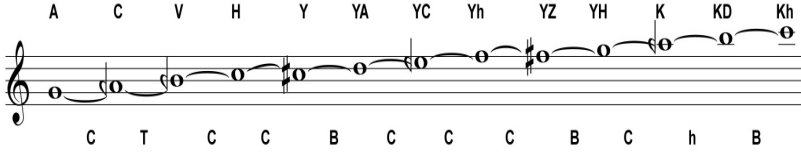
<sup>98</sup> Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 120.

<sup>99</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 195a.

Esasen bakıldığında devirler içinde yer alan Nühüft-i Hicâz dizisinin pest tarafında yer alan Hicâz dörtlüsünün tiz tarafta tekrar yer almasıyla dizide simetrik bir genişleme yapılmıştır. Yapmış olduğumuz incelemeye göre böyle bir uygulamanın Şîrâzî'ye kadar başka bir kişi tarafından da kullanılmadığı tespit edilmiştir. Bu sistemin günümüzde makamların tarif ve tertiplerinde kullanılan bir sistem olması dikkat çekicidir.<sup>100</sup>

Bu diziye baktığımızda, günümüzde Hicâz dörtlüsü, Rast beşlisinden oluşan Hicâz makamı dizisinin tiz tarafta tekrar Hicâz dörtlüsü olarak genişlemiş hali karşımıza çıkmaktadır.

2- Büzürk-i Kâmil: Bu da Büzürk devrinin tiz tarafına bir Hicâz dörtlüsü eklenmesiyle meydana gelmiş bir dizidir. Şîrâzî bu diziye A, C, V, H, Y, YA, YC, Yh, YZ, YH, K, KD, Kh sesleri ve C T C C B C C C B C h B aralıklarından meydana getirmiştir.<sup>101</sup> Bunun sesleri porte üzerinde şu şekilde gösterilebilir:



Bu şekilde genişletilmiş bir dizi de ilk defa Şîrâzî'de karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada simetrik bir dizi genişlemesi söz konusu değildir. Bu tür bir genişleme yaparak, belki mürekkebi bir makam olmasa bile Şîrâzî'nin, burada yeni bir makam yapma yaklaşımı söz konusu olabilir.<sup>102</sup> Bu diziden günümüzde kullanılan bir makam dizisi oluşturma imkânı görünmemektedir.

3- Bûselik-i Kâmil: Şîrâzî'nin A, B, h, H, T, YB, Yh, YH, YT, KB, Kh sesleri ve B T T B T T B T T aralıklarından meydana getirdiği diziye<sup>103</sup> porte üzerinde şu şekilde göstermemiz mümkündür:

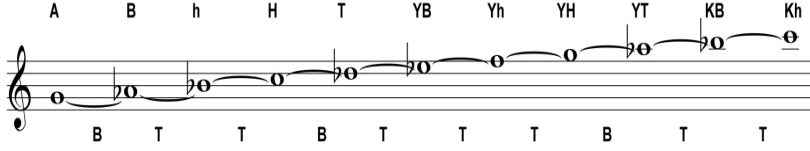
<sup>100</sup> Bu konu için bkz. Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, s. 75.

<sup>101</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 195b.

<sup>102</sup> Bu konuya örnek olan Basit Şehnaz Bûselik makamı dizisine bkz. Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, s. 106.

<sup>103</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 195b.





Urmevî,<sup>104</sup> Merâğî,<sup>105</sup> Alişah<sup>106</sup> ve Lâdikli'nin<sup>107</sup> aynı isim, aynı ses ve aralıklarla tertibini verdikleri Bûselik dizisinin tiz tarafına simetrik genişleme yaptırılmasıyla meydana gelmiş olan bu dizi ilk defa Şîrâzî'de görünmektedir. Bu, Kürdî dördlüsüne Kürdî beşlisinin ilavesiyle elde edilmiş bir sekizliye tiz tarafta tekrar Kürdî dördlüsü olarak simetrik genişleme yaptırılmış bir dizidir. Böyle bir dizinin günümüzde kullanılması söz konusu değildir.

## Sonuç

Yapmış olduğumuz bu çalışmada Şîrâzî'nin, cem'i-kâmil kavramına farklı bir anlam yüklediği, bir oktav içerisinde tertip edilen dizilere devir demesinin yanında, bu tür diziler için cem'i-zü'l-küll ismiyle yeni bir kavram da kullandığı görülmüştür.

Günümüz Türk müziğinde artık ikili (A2) olarak bilinen aralığın karşılığını "h" aralığı olarak Türk müziği sisteminde ilk defa, Şîrâzî'nin dizi yapımında kullandığı tespit edilmiştir.

Şîrâzî'nin devirler arasında saydığı birçok makamsal dizinin günümüzde kullanılmadığı görülürken; Uşşâk adıyla tertip ettiği dizi günümüzde Acemli Çargâ makamı dizisi, Neva adıyla tertip ettiği dizi günümüzdeki Bûselik veya Nihâvend makamı dizisi, Hicâz adıyla tertip ettiği dizi günümüzde Karcığar makamı dizisi, Hüseyinî dizisi bugünkü Uşşak makamı dizisi, Gerdaniyâ adını verdiği birinci dizi günümüzdeki Rast makamı dizisi, Büzürk adını verdiği üçüncü tertipte küçük bir değişiklik yapılmak suretiyle günümüzdeki Zirgüle'li Hicâz makamı dizisi, Mu-

<sup>104</sup> Uygun, *Safiyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"*, s. 182.

<sup>105</sup> Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 118.

<sup>106</sup> Alişah, *Mukaddimetü'l-Uşûl*, vr. 56a.

<sup>107</sup> Lâzikî, *Er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 144.

hayyer-i Hüseyinî adıyla verdiği birinci tertip günümüzdeki Hüseyinî veya Muhayyer makamı dizisi, Nühüft-i Hicâzî dizisinin günümüzdeki Hicâz makamı dizisi, meşhur olmayan Gerdâniyâ dizisinin günümüzdeki Nikriz makamı dizisi, ismi belli olmayan ve bizim 16. sırada açıklamaya çalıştığımız dizi günümüzde kullanılan Sûzinak (basit) makamı dizisi, 17. sırada incelediğimiz isimsiz dizinin günümüzdeki Kürdî makamı dizisi ile benzerlik gösterdikleri ortaya konmuştur.

Devir adı verilen dizilerden Hicâz dizisi, Büzürk'ün ikinci ve üçüncü şekli, Zengûle, Hisar, Hisar veya İsfahane, 15. devrin dizilerini ise ilk defa Şîrâzî'nin tertip ettiği tespit edilmiştir.

Cem'î-kâmillere gelince, bu yapıda dizileri ilk olarak Şîrâzî'nin ortaya koyduğu anlaşılmıştır. Bu diziler içerisinde Nühüft-i Kâmil adıyla tertiplenmiş dizinin günümüzdeki Hicâz makamı dizisinin simetrik gelişmiş hali olduğu görülmüştür.

Tüm bunlardan hareketle, Şîrâzî, gerek yeni bir aralık kullanarak, gerek devirler içerisine yeni diziler katmaya çalışarak, gerek makamsal dizilerde simetrik genişleme yaparak, gerekse bir oktavin tiz tarafına yeni çeşniler katarak Urmevî'nin ortaya koyduğu sistemi geliştirmeye çalışmıştır. Böylece o, müzik teorisine yaptığı bu katkılarla kendisinin önemli bir şahsiyet olduğunu göstermiş bulunmaktadır.

### Kaynakça

- Arel, H. Sadeddin, *Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri* (nşr. Onur Akdoğu), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Hacı Büke, Alişah b., *Mukaddimetü'l-Usûl*, İstanbul Ün. Eski Eserler Kütüphanesi, Farsça Yazmalar, No: 1097.
- el-Lâzikî, Muhammed b. Abdülhamid, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, (şerh ve thk. el-Hac Haşim Muhammed er-Receb), Kuveyt 1987.
- el- Merâğî, Abdülkadir b. Ğaybî Hafız, *Şerh-i Edvâr* (thk. Takî Bîniş), Tahran 1991.
- el- Merâğî, Abdülkadir b. Ğaybî Hafız, *Câmi'u'l-Elhân* (thk. Takî Bîniş), Tahran 1987.
- el- Merâğî, Abdülkadir b. Ğaybî Hafız, *Makâsidü'l-Elhân* (thk. Takî Bîniş), Tahran 1977.

- Özkan, İsmail Hakkı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1984.
- Şerbetli, Azmi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, C. 26, Ankara 2002, ss. 487-489.
- Şîrâzî, Kutbüddîn, *Dürretü't-Tâc li Ğurreti'd-Dibâc*, Köprülü Kütüphanesi Yazmaları, No: 867.
- el-Urmevî, Safiyyüddin Abdü'l-Mü'min b. Yusuf b. Fahir, *er-Risaletü's-Şerefiyye fi Nisbeti't-Te'lifîyye* (şerh ve thk. el-Bahis el-Hac Haşim Muhammed er-Receb), Dâru'r-Reşîd, Bağdat 1982.
- Uygun, Mehmet Nuri, *Safiyyüddin Abdulmu'min Urmevî ve "Kitâbu'l-Edvâr"ı* (Marmara Ün. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1996.



# KUR'AN VE TARİHSELLİK: BEŞERİ EYLEMİN TOPLUMSAL SINIRI

OSMAN EYÜPOĞLU\*  
MURAT YILDIZ\*\*

## The Qur'an and Historicity: the Social Limit of Human Action

**Abstract** This study deals with the relationship between the Quran and historicism. It tries to indicate the difference between the phenomenon of historicity which human being formed in his age and historicism that is an ideological approach which does not see the religious and spiritual process behind it. In this context, it examines this topic in three sections: The first section focuses on autonomy, the second section analyzes antinomy, and the third section explains it in a more detail through holistic approach. According to this approach, human being can form his cultural human world in his historicity (historical conditions) freely but by one condition that he is responsible for his behavior based on his human and moral aspect in both in this world and the next. When this is achieved, between religion in general and the Quran in particular and in the cultural and historical world of human being, a true holistic re-

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

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

lationship between them arises. In this situation, the historicity points out good-will human/cultural actions. When is looked at the Quran from this point of view of historicity, it does not give any harm the essence and universality of the Quran; on the contrary, it makes its universality more clear.

**Key Words:** The Quran, commentary on the Quran, historicity, the Quran and historicity, sociology of religion.

**Öz:** Bu çalışmada, Kur'an ile tarihsellik olgusu arasındaki tamamlamacı ilişki ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmada, yaşanan çağı yapan beşeri bir etkinlik olarak tarihsellik olgusu ile bu etkinliklerin arkasında dini-manevi süreçleri görmek istemeyen ideolojik bir yaklaşım tarzı olarak tarihselcilik arasındaki ayırma dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda din ile tarihsel dünya arasındaki muhtemel üç ilişkiden a) özerklik ve b) zıtlık üzerinde kısaca durularak c) tamamlamacı ilişki hakkında daha detaylı bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Buna göre, insan kültürel/beşeri dünyasını kendi tarihselliği (tarihsel koşulları) içerisinde özgürce ama bir şartla oluşturabilir: Davranışlarının insaniliğinden/ahlakiliğinden ölüm öncesi-sonrası her iki dünyada da hesap verme düşüncesi/kaygısı taşımak şartıyla. Bu sağlandığında genelde din özelde de Kur'an ile insanın tarihsel/kültürel dünyası arasında net bir tamamlamacı ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu durumda tarihsellik, iyi niyet dolu beşeri/kültürel eylemlere işaret etmektedir. Tarihselliğe bu türden bir bakış açısı Kur'an'ın özüne/evrenselliğine zarar vermez; aksine onun evrenselliğini daha da açık hale getirir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Kur'an yorumu, tarihsellik, Kur'an ve tarihsellik, din sosyolojisi.



## Giriş

### Tarihsellik ve Tarihselcilik

Tarihsel koşulların sosyo-kültürel olaylardaki önemli etkisi, hem tarihselliğe hem de onun ideolojik boyutunu ifade eden tarihselciliğe kaynaklık etmektedir. Burada tarihsellik olgusunun “*olayları, olguları, başarıları, değerleri, içinde doğdukları tarihten hareketle anlamaya çalışan bir düşünce akımı*”<sup>1</sup> biçimindeki anlamı, çalışma konumuz gereği bizi daha çok bağlayan bir niteliğe sahiptir. Bu anlamıyla tarihsellik o çağı yapan insani bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada tarihsellik, olay ve/veya olgula-

<sup>1</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1988, ss.170-171; Süleyman Ateş, “*Tarihsellik Sorunu*”, *Yeni Şafak*, 25 Haziran 1999, s.10.

rın arkasındaki tek hâkim neden değil; bu olay ve/veya olguların anlaşılabilmesi için gerekli olan ama yeterli olmayan bir bakıma ilk yardımcı unsurlar anlamına gelmektedir.

Tarihselliğin, “*tarihi gerçeklerin değişmez/[mutlak] yetke/[otorite]ler olması*”<sup>2</sup> biçimindeki diğer tanımı (tarihselcılık) ise bizi daha az bağlayacaktır. Bazen, tarihsel koşulları dikkate alan okumaların da tarihselci adedildiği kavramsallaştırmalarla karşılaşabiliriz.<sup>3</sup> Ancak bu çalışmadaki tarihselcılık reddedilen bir ideolojik okuma olarak görülecektir. Tarihi gerçeklerin mutlak/beşeri otorite olarak kabul edildiği noktadan itibaren ideolojik bir anlama büründüğü için yerinde ve haklı olarak tarihselcılık şeklinde adlandırılan bu akım, olay/olguların ardında manevi süreçleri değil; tarihi sosyal olguların bizzat kendilerini görmekle yetinir. Tarihi/kültürü insanın tek başına inşa ettiğini; dolayısıyla tarihteki olay/olguların insan ürünü olduğunu, hangi tarihin/kültürün bilimsel bağlayıcılık arz edeceğini de modern bilimin yöntemini kullanan tarihsel-

<sup>2</sup> Akarsu, s.171; Ateş, “*Tarihsellik Sorunu*”, s.10.

<sup>3</sup> “Kur’an’a tarihselci yaklaşım”, “tarihselciliğin İslamî versiyonu”, “modernist İslam tarihselciliği”, “İslam modernizmi”, “modern hayatın zaruretleri”, “tarihsellik tutkusu” gibi kavramların kullanımı ve eleştirisi konusunda bir örnek olarak bak., Şevket Kotan, *Kur’an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001, ss.280,290-291,396-397. Kotan tarihselcilikle tarihsellik olgularını aynı bağlamda kullanır: “... bütün tarihselci eğilimlerin mutabik olduğu nokta, tarihsel her şeyin insana ilişkin olduğudur” (Kotan, s.267). Aydın, tarihselci okuyuş kavramı yerine “tarihîlik perspektifi” kavramını, “beni kimse aforoz etmezse” biçiminde bir kaygıyla ve Hz. Ömer’in kimi uygulamalarına gönderme yaparak özellikle hukuki ayetlerin birer kültürel çözüm olarak görülmesi bağlamında kullanır (bak., Mehmet S. Aydın ve diğerleri, “*Akıllı-Vahiy İlişkisi Komisyonu*”, *Din-Devlet ve Toplum*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, ss.52,54). Paçacı da söz konusu kavramı yapıtının başlığında “tarihsellik” olarak, içeriğinde ise “tarihselcilik” olarak kullanmaktadır: “Kur’an’ın anlaşılması ve günümüze taşınması bakımından önerilen yöntem tarihselcilik olarak belirlemektedir” (Mehmet Paçacı, *Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s.7). Başlığında “tarihsellik” kavramını kullandığı bir diğer yapıtında da benzer şekilde, Kur’an’ı A tarihselliğinden (on dört asır önceki tarihsellikten veya o çağı yapan insani etkinliklerden) B tarihselliğine (yüzyılımız tarihselliğine veya bugünü yapan insani etkinliklere) taşıma kaygısını “tarihselci bakış açısı”, karşısında yer alan bakış açısını ise “evrenselci yaklaşım” olarak nitelemektedir (Mehmet Paçacı, “*Kur’an ve Tarihsellik Tartışması*”, *Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu (8-10 Kasım 1996 Bursa)*, 1. Baskı, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2000, ss.28-29 [17-29]).

ci bir bakış açısının belirleyebileceğini ileri sürer. Bu anlamıyla o dini dışlamaktadır. Tarihselcilik bu durumda Aydınlanmanın etkisinde bir akım halini alır; insan ürünü olarak tarihi ve bu tarihin mimarı olan beşeri eylemi adeta yaratıcı faktör konumuna yükseltir. İleride Popper'dan atıfla da belirteceğimiz üzere tarihselcilik, tabiat bilimlerinin kesin bilgiye ulaşma iddiası benzeri bir savla, tarihi/kültürü tamamen beşerin ürettiğini; tarihsel/kültürel araştırmalar sayesinde toplumun işleyişindeki değişmezliklerin (bir bakıma sosyolojik kanunların) bir kere tespit edildikten sonra bunlar sayesinde fizik dünyaya benzer derecede sağlam bir içtimai dünyanın inşa edilebileceğini ileri sürmektedir. Fizik kanunlarının belirlenmesinde din nasıl gerekli değilse, benzer şekilde toplumsal kanunların tespitinde de dine ihtiyaç olmayacaktır ve hatta dinin bu sürece engel teşkil etmemesi için vicdanlara hapsedilmesi gerekir.

## 2. Değişmez Bir Yetke/[Otorite] Olarak Tarihsellik: Tarihselcilik

100  
OMÜİFD

Bilindiği gibi bilimler başlangıçta Aydınlanma veya Modernizmin etkisinde doğmuşlar ve dini faktörleri tabii-sosyal olay/olguların ardındaki süreçlerden soyutlama eğilimi göstermişlerdir. Örneğin, modern dönemde Feuerbach'ın ifadesiyle din ateş [felsefe] nehrinden geçmiştir. Modern dönemde Fizik evreni Tanrı'sız; Darwin yaratmaya değil evrime bağlı; Biyoloji insanı eşrefi mahlûk değil sıradan bir canlı olarak algılamış; Tarih adeta zamanı tanrısallaştırmış; Psikoloji ihtiyaçların aşkınlaştırılmasıyla Tanrı'nın adeta icat edildiğini; Sosyoloji de benzer şekilde dinin, toplumsal kuralların aşkınlaştırılması olduğunu ileri sürmüştür.<sup>4</sup>

Kısaca modern dönemde bilimler olayları içinde doğdukları psiko-sosyal çevre ile açıklamak ve bunu kâfi görmek eğiliminde idiler. Bu tür bir bakış açısı aslında gerekli ama asla yeterli olmamaktadır. Zira ölümsüzlük arayışı fıtrattan gelen bir ihtiyaçtır ve bunu din olgusundan başka yanıtlayabilen bir gelişmeyle karşılaşılamamıştır. Bu genel hususu Albert Bayet'in dini ahlak ile bilim ahlakını karşılaştırma biçimi üzerinden kısa-

<sup>4</sup> Adil Çiftçi, Robert J. Wuthnow, P. L. Berger, *Din ve Modernlik – Toplum Bilim Yazıları I –*, Derleyen ve Çeviren: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss.9-58.

ca değerlendirmek daha açıklayıcı olabilir. Bayet, “birbirimizi sevelim” diyen ama dinsizleri de ateşe atan Hıristiyan bilgeye<sup>5</sup> ve yine eskinin “bilmiyoruz öyleyse inanalım” sözüne, bugünün biliminin artık, “bilmiyoruz öyleyse araştıralım” ifadesiyle karşılık verdiğini ileri sürerek,<sup>6</sup> dini ve felsefi ahlakları hatta duygu ahlakı dediği sanat ahlakını da aşar ve sözü bilim ahlakına getirmeye çalışır. Bilim ahlakı ile din ahlakı arasında sürekli kıyas yapar ve din aleyhine örnekleri sadece olumsuz dini tezahürler üzerine kurar. Bilim ahlakı ile din ahlakının her karşılaşmasında olumsuz tezahürleri nedeniyle din kaybeder. Dinin vadettiği her şeyi bilim ahlakının daha sağlıklı ve evrensel bir tarzda karşılayacağını ileri sürer.

Tüm bunları kabul etsek bile, en azından son karşılaşmada dinin ölümsüzlük vadine karşılık bilim ahlakı adına Bayet’in verdiği cevap çok şaşırtıcı ve onun adına adeta hayal kırıcıdır. Dinin ölümden sonra sonsuz hayat vadine karşılık bilimin de insanı ölümsüzleştirebileceğini; örneğin faydalı bilimsel bir icat gerçekleştiren bir kişinin o icattan yararlananların hatıralarında ölümsüzleşebileceğini; bu konuda da dine ihtiyaç duyulmayabileceğini ileri sürmektedir.<sup>7</sup> Bunun ideolojik bir yaklaşım olduğu açıktır. Zira normal gündelik hayata dair sade bir gözlem bile, birçok hatta tüm inananların faydalı bir icat yaptıklarında bunun karşılığı olarak ondan istifade edenlerin hatıralarında yâd edilme şeklinde bir ölümsüzlüğe asla razı olmayacakları bellidir. İnsan biyolojik varlığına benzer bir varlıkla ölümsüzlüğü arzulamaktadır. Kur’an bunu bize gayet anlaşılır bir dille izah etmektedir:

“İman edip iyi amel işleyenleri müjdele! Kendileri için altlarından ırmaklar akan cennetler var. Onlara her hangi bir meyveden bir rızık yedirilince onlar, her defasında: “Bu bizim önceden yediğimiz şeydir”

<sup>5</sup> Albert Bayet, *Bilim Ahlakı*, 2. Baskı, Çeviren: Vedat Günyol, Yorum Yayınları, İstanbul, 1993, s. 115.

<sup>6</sup> Bayet, s. 146.

<sup>7</sup> Bayet, ss.127-148.



diyecekler; oysa ona benzer olarak sunulacaklar. Kendileri için orada tertemiz zevceler de var. Onlar orada ebedi kalacaklar”.<sup>8</sup>

İnsanlık adına faydalı bir icatta bulunan Thomas Edison bu amacına yaklaşık on bin deneme gibi büyük gayretler sonucunda ulaşabilmişti. Hz. Peygamber de “*Her kim iyi bir sünnet (yol-adet) ortaya koyarsa, onun ve onunla amel edecek olanların sevabı o kimseye ait olur. Her kim kötü bir yol ortaya koyarsa, ederse, onun ve onunla amel edecek olanların günahı o kimseye ait olur*”<sup>9</sup> şeklindeki ifadesinde insanlığın hayrına işler yapanların maddi menfaat yanında manen de ödüllendirileceklerini zaten ifade etmektedir. Buna göre bu hayırlı işi ortaya koyan eğer inanan bir bireyse hem dünyevi hem de uhrevi olarak icadının (sünnet-i hasenesinin) karşılığını alır. Eğer ahiret hayatına inanmayan birisi ise o bu icadından sadece dünyevi fayda görür. Edison da izlediğimiz bir belgeselde icadının dünyevi karşılığını zaten fazlasıyla almıştı. Edison’a biyolojik olarak ölümsüzlük ile bir de bugün bizlerin hatıralarında sürekli yâd edilmek şeklinde bir manevi ölümsüzlük sunulmuş olsaydı, kuşkusuz biyolojik ölümsüzlüğü tercih edecekti. Bu tür bir ölümsüzlük talebine de dinden başka bir sistemin cevap vermesi mümkün değildir.

Açıklanan sade nedenlere bakıldığında tarihselliğin tarihselçilik şeklindeki ideolojik boyutu gündelik sosyal realitelere veya kısaca insan fitratına uygun değildir. Zira din temelde inananlarının hatalarından kaynaklanan nedenlerle; zaman zaman da dış sebeplerle vicdanlara hapsedilebilir. Ancak fitrata aykırı olan bu durum ilk fırsatta kendini toparlamaya gayret edecektir. Bu nedenle “dinin geri dönüşü” gibi söylemler duymaktayız. Aslında din geri dönmüyor; o hep orada duruyor, sadece tezahürleri değişiyor. Dindarlık ölçeklerinde de dindarlık tiplerini yapıma zorunluluğu duyulması bunu göstermektedir. Öyle veya böyle, zayıf veya kuvvetli din orada idi her zaman ve her zaman da orada olacaktır. Asıl mesele tarihselçiliğin haksız ve yanlış olarak ‘zamanı’ adeta

<sup>8</sup> Bakara (2)/25. Elmalılı’nın sadeleştirilmiş mealinden ([http://www.kuranmeali.org/2/bakara\\_suresi/25.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/2/bakara_suresi/25.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 11.02.2015).

<sup>9</sup> *Müslim, İlim*: 15 ([http://www.enfal.de/ebudavud/sunnet.htm#\\_ftn1](http://www.enfal.de/ebudavud/sunnet.htm#_ftn1), 11.02.2015).

Tanrı addetmesi değil; sosyo-kültürel koşulların dinin doğru anlaşılmasındaki ehemmiyeti bir an örtmesidir. Bu nedenle tarihselciliği tarihsellik şeklinde yeniden yeniden doğru anlamaya ihtiyacımız vardır. *Yaşanılan çağı inşa eden bir etkinlik olarak tarihsellik, bir kültür; bir örflümaruf olarak değerlendirilebilir ve bu yönüyle dinin daha dinamik/zinde anlaşılmasını sağlayabilir.*

### 3. Yaşanılan Çağı Yapan Beşeri Bir Etkinlik Olarak Tarihsellik

Yaşanılan çağı yapan beşeri etkinliğin kendi başına mutlak bağlayıcılık arz edemeyeceği; ahlak ve ahlakın en önemli savunucusu ve kaynağı olarak din ile diyalojik/tamamlamacı bir ilişkiye girmesi gerektiği hususunu, Popper ve daha çok Rothacker'ın tarihselcilik aleyhine ileri sürdükleri görüşlere atıfla ele almak istiyoruz.

Popper, insanlık tarihinin akışının, insan bilgisinin artışından şiddetli bir şekilde etkilendiğini, dolayısıyla akıl veya bilimsel metotlarla, bilimsel bilgimizin gelecekteki artışını önceden haber veremeyeceğimizi ifade eder. Bunun da bizi, insanlık tarihinin gelecekteki akış yönünü önceden haber veremeyeceğimiz sonucuna götürdüğünü söyler. Popper, teorik fiziğe karşılık gelen bir tarihi sosyal bilim imkânını reddetmemiz gerekir. Şu vurgulu ifadeyi kullanır: *Eğer insan bilgisinin artması diye bir şey varsa o takdirde bugünden yarına ne bileceğimizi kestiremeyiz. Her türden sosyal öndeyi imkânı reddedilemez. Ancak hiçbir toplum gelecekte kendi bilgi durumunu, "bilimsel olarak" önceden kestiremez.*<sup>10</sup> Tabii bilimlerin kanun ve hipotezlerine benzeyen sosyolojik kanun ve hipotezler düşündüğünü söylüyor Popper. Örneğin:

*"Enflasyonsuz tam istihdama ulaşamazsınız"; "hedeflenen amaçlar bakımından arzulanmayan bazı yansımalara yol açmadan bir siyasi reformu uygulamaya sokamazsınız"; "bir reaksiyona sebep olmaksızın bir ihtilal yapamazsınız"; "hem tarımsal mallara gümrük vergileri*

<sup>10</sup> Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, 2. Baskı, Çeviren: Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss.9-11. Vurgular bize aittir.

koyup, hem de aynı zamanda hayat pahalılığını düşüremezsiniz"... gibi.<sup>11</sup>

Ancak, Popper bu tür bilgilerimize hipodedüktif (varsayımsal tüm-dengelim) yolla ulaştığımızı, bunların yanlışlanabilirlikten uzak olamayacaklarını, "bilimsel bilginin gelişimi" gerçeğinin, bir bilginin bilimselliğini onun yanlışlanabilirliğinin belirleyebileceğini gösterdiğini; dolayısıyla yanlışlanabilir bilginin bilimsel bilgi olduğunu ifade ediyor. Popper'ın bu görüşü, pozitivist paradigmanın bilimsel düşünme metodu olan tümevarımın günümüzde yerini bütüncü paradigmanın bilimsel düşünme metodu olan hipodedüktefe (varsayımsal tüm dengelime) bırakmasıyla örtüşür.<sup>12</sup> Başka bir ifadeyle, tarihin veya sosyolojinin pozitivist paradigma sayesinde *sağlam bir dünya inşa etme amacı*, atom altı fizik çalışmalarının sonucunda ulaşılan *görelilik nedeniyle hayal seviyesinde kalmıştır*. Tabiat bilimlerinde dahi ulaşılamayan kanunlara sosyal bilimlerde ulaşmak elbette daha zor olacaktır. Öyleyse değişmez kanunlara sahip bir tarih anlayışı hatalıdır.

104  
OMÜİFD

Popper'ın vurgularını başka bir açıdan kısaca ifade edecek olursak şunlar söylenebilir: Katı bir neden sonuç ilişkisi tabiat bilimlerinde bile bugün imkânsızken, bunun beşeri bilimlerde de olabileceğini iddia etmek yanlıştır. En basit örnekle ifade edecek olursak, yaprak uçuyorsa bunun muhtemelen bir kesin nedeni vardır ve o da rüzgârdır. Ama rüzgâr yaprağı kovalıyor diyemeyiz. Zira rüzgârın kovalama ve yaprağı uçurma niyeti olamaz. Ama, Karadeniz'de bir kadınının peşinden kovalayan bir erkek görmüşsek, muhtemelen bu dövme niyetli bir kovalamaca olabilir. Ama dövme niyeti muhtemel niyetlerden sadece biridir. Birisi köpekten kaçıyor, öteki de ineğine koşuyordur. Bu bir dizi çekim sahnesi olabilir. Karı-koca şakalaşıyor olabilirler. Kocanın suç bastırmak için çıkardığı

<sup>11</sup> Popper, ss.71-73.

<sup>12</sup> Popper, ss.III-VIII; Beylü Dikeçliçil, "Batıda Değişen Bilim Anlayışı ve Türkiye'de Sosyal Araştırmalar", *Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri*, Hazırlayan: Mahmut Tezcan ve Nilgün Çelebi, Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayınları, Ankara, 1993, ss.45-47.

yalancı bir sorun olabilir. Onlara sormak lazım deriz ama onlar pekâlâ *sana ne* diyebilirler...

Beşeri olay/olgular için tabiat bilimlerinde olmayan bir niyet söz konusudur ve bu niyet de sürekli değişkendir. Uçan yaprağa *seni anlıyorum, haklısın ama rüzgâr güçlü ne yapalım* diyemeyiz. Fakat eşini kovalayan kocaya *seni anlıyorum ama bunun yolu dövmek değil, sabretmek, nasihat etmek veya hukuka başvurmaktır* deriz. Bu nedenle değişmez tarihsel olgular yerine, 'tarihten ders almak' özdeyişinin de işaret ettiği üzere, *tabiat bilimlerinde açıklamak; sosyal bilimlerde ise açıklamaya dayalı bir anlama ameliyesi esastır.*

Popper'ın *değişmez kanunlara sahip bir tarih [sosyal bilim] anlayışının hatalı olacağı* yönündeki görüşleri ile Rothacker arasında yakınlık kurmak mümkündür. Ayrıca Rothacker ile Feyerabend arasında da "bilim bağınazlığına" yöneltilen eleştiriler açısından benzerlik vardır. Sonra, Kuhn'un paradigma kavramı ile Rothacker'ın dogmatiklik kavramı arasında da aynı benzerlik söz konusudur.<sup>13</sup>

Rothacker, bilme eyleminin bir insanî (görelî-perspektifîk) bir de kültürel (tarihsel) yönü olduğunu; felsefe ve bilimin bu iki nitelikten bağımsız olamayacağını söyler. Bunun da, geliştirilemeyecek bir bilim veya felsefenin olmadığı anlamına götüreceği hususunun açık olduğunu ifade eder.

İnsan ölümlüdür	Temel önerme (aksiyon; ispatı gerekmeyen öncül)
Ahmet insandır	Yardımcı önerme
Öyleyse Ahmet de ölümlüdür	Sonuç

Rothacker, tablodaki örnekte verilen mantıksal kuruluşu (hipodetüktif akıl yürütmeyi) bilimsel bilgiye ulaştırın bir yöntem kabul etme noktasında Popper'la uyuşur. Rothacker buradaki mantıksal kuruluşu itiraz etmez. Rothacker itirazını veya eleştirisini, bu mantıksal kuruluşdaki ak-

<sup>13</sup> Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, 2. Baskı, Çeviren: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995, s.10.

siyomlara (temel önermelere; dizgenin başındaki tanıtlanamayan/ispatlanamayan, ispatlamaya gerek görülmeyen öncüllere) yapar. Ancak, felsefi/bilimsel bir kuram geliştirmenin başka bir yolu olmadığını da söyler. Zira, eleştirilebilirlik oranı en fazla olsa da, bir sistem veya kuram olmak, dogmatikliği beraberinde taşımak demektir. *Her bir mutlak geçerlilik iddiası bir költürdür. Ya da költürler, bu mutlak geçerlilik iddiası taşıyan sistem veya kuramların oluşturduğu dogmatiklik ışığında oluşturulmuş (inşa edilmiş) eserlerdir.* Bu eserlerin (költürlerin) kurucuları, biçimsel veya amaçsal olarak doğruluğu bulma iddiasında birleşirler ama, bu konudaki kanaatleri doğrutusunda birbirine karşı çıkarlar. Yani çatışmalar aksiyomların (ispatsız kabul edilen temel önermelerin) içerikleri konusunda dır.

Söz konusu aksiyomlarda çok çeşitlilik (stil) esastır. Başka bir deyişle stillerin çokluğu birçok rekabeti; bu da tarihselliği, göreliliği beraberinde getiriyor. Aslında bu stillerin çokluğu veya aksiyomatik (ispatlamaya gerek görülmeyen öncüllere ilişkin) çokluk nereden kaynaklanıyor? Rothacker bu çokluğun yaşamın bizzat kendisinden kaynaklandığını söylüyor.<sup>14</sup>

Kanaatimizce anılan çokluk en temelde insanın zayıf yaratılmış olmasından; Berger'in ifadesiyle insanın hazır bir dünyaya doğmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Zayıf yaratılmış olmak bir bakıma fitrattır: *"Allah, din hususundaki ağır teklifleri sizden hafifletmek istiyor. Çünkü insan sabır ve tahammül bakımından zayıf yaratılmıştır".*<sup>15</sup> İnsan zayıf bir fitrata sahip olsa da, potansiyel anlamda güçlüdür ve bu gücünü de gittikçe artan bir hızla kinetik/fiili hale getirmektedir. İnsan fizik ve sosyal çevresine daima bir insan olarak ve üyesi olduğu költür ortamında yaklaşır. Bu insani yön *göreliliği*, költürel yön de *tarihselliği* vurgular. Yani biz bilme edimini yaşama bağlamında gerçekleştiriyoruz.<sup>16</sup> Bilme edimleri veya

<sup>14</sup> Rothacker, ss.8-9.

<sup>15</sup> Nisa (4)28. Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden ([http://www.kuranmeali.org/4/nisa\\_suresi/28.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/28.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 12.02.2015).

<sup>16</sup> Rothacker, ss.9-10.

tüm bilimler mantıksal açıklığa kavuşmak isterler ve bu amaca farklı bakış açıları ile ulaşmaya çalışırlar.

Çekiç:	Doğa bilimciye (fizikçiye veya maddi kültür bilimcisine) göre:	Bir nesnedir, cisimdir (demirdir).
	Tinbilimciye (veya manevi kültür bilimcisine) göre:	Ama fizikçi veya başka birisi bu demiri “çekiç” haline getirdikten sonra, çekiç artık bir demir olmaktan çıkmış; bir “çivi çakan alet” anlamını almıştır. <sup>17</sup>

Burada doğabilimcinin, uzay ve zaman içinde zaten var olan nesnel gerçekliğin nedensel oluşumunu bilmek istediğini; tinbilimcinin (sosyal bilimcinin, manevi kültür bilimcisinin) ise, bu nesnel gerçekliklere insanın önceden soktuğu (çivi çakan, elbise asan, tutan... gibi) anlamları bulup çıkarmaya çalıştığını; bu anlamların en güzelini, en doğrusunu, en değerlisini, en yararlısını belirlemeye veya yeniden inşa etmeye gayret ettiğini görüyoruz. Buradan tin/manevi kültür bilimlerinin doğa bilimlerini de içerdigi sonucu çıkmaktadır.<sup>18</sup>

Mantıksal açıklığı yakalamayı amaçlayan herhangi bir sistem dogmatik olduğunu hissetmese hatta kabul etmese bile, onun dışardan bir sistem tarafından eleştirilebilirliği dahi onu dogmatik olmaktan kurtarmayacaktır.<sup>19</sup> Örneğin Alman hukukundan hareket edildiğinde Roma hukuku hiç de genel geçer görünmeyebilir.<sup>20</sup>

Burada, Rothacker'ın da tarihselliğe, “tarihsel gerçeklerin değişmez yetkeler olması” biçiminde bir anlamın yüklenemeyeceğini vurguladığını söyleyebiliriz. Bir sistemin, dışında bir sistem tarafından “yetersiz” gibi bir niteleme alması, o sistemin genel geçer olamayacağını ortaya koyabileceği gibi, her düşünsel sistemin tarihsel olduğunu ve tarihsel kaldığını

<sup>17</sup> Rothacker, ss.11-12.

<sup>18</sup> Rothacker, ss.13-14.

<sup>19</sup> Rothacker, s.9.

<sup>20</sup> Rothacker, s.28.

da ortaya koyabilmektedir.<sup>21</sup> Rothacker'ın *özetlenen* şu düşünceleri de, 'her düşünsel sistemin tarihsel olduğu' (anlaşılması için içinde ortaya çıktıkları tarihsel; sosyo-kültürel koşulların bilinmesi gerektiği) gerçeğini ayrıca vurgulamaktadır:

Yaşam tümel, kuramlar tikeldir. Kuram daima insandan geridedir. Dolayısıyla hayatı kuramlara uygun şekilde gerçekleştiremeyiz. Bilimde soru sorma önbilimsel özgürlükten çıkar. Bilimler yaşanmış dünya tasarımı zemininde doğuyorlar. Bilimler tarihinin arkasında bir ilgi ve tutumlar tarihi vardır. Bilimsel araştırma, önbilimsel ilginin aydınlatıldığı bir alan içinde başlar. Gerçekliği bilme tutkusunu, bilimin içinde olan bir şey değildir. Bilimin bu önbilimsel kökenleri bilimin nesnel araştırma yöntemini belirlemez. *Bilimde nesnellik ve genel geçerlik izlenimini yaratan, bilim adamları arasındaki birlik ve uzlaşdır. Nesnel bilim perspektiviteden kurtulmayı başaramaz. Çünkü nesnel bilim de kaynağını bu perspektivitede bulmaktadır. Gerçekliği bilme tutkusunu bilimin içinde olan bir şey olmasa bile, bu tutku bilime öncülük eder. Röntgen X ışınlarını, tıp doktorları insanın iç organlarını görsünler diye araştırmamıştı. Yani bilimsel etkinlikler yaşamın içinden çıkar. Yaşam ise bir tarihtir.*<sup>22</sup>

Buraya kadar ifade edilenler, beşeri her bir sistemin mevcut sosyo-kültürel koşullara bağlı olduğunu; hiçbir kültürün (tarihin/tarihselliğin) kendinden önceki veya sonraki kültürlerle karşı üstünlük iddiasında olmayacağını, kısaca kendini mutlak addedemeyeceğini göstermektedir. Bir bakıma sadece Tanrı mutlaklık iddiasında bulunabilir ama onun bize söylediklerindeki tarihsellik de (sosyo-kültürel koşulları dikkate alışı; mevcut örfü, kültürü dikkate alışı<sup>23</sup> da), inanç, ibadet ve ahlak kuralları dışında; hatta bir bakıma sadece ahlak kuralları dışında bir mutlaklık arayışının doğru olamayacağı anlamında ele alınabilir. Zira Kur'an'a göre

<sup>21</sup> Burada bir bakıma tabii olaylara nazaran tarihi sosyal olaylarda daha çok gözlemlenebilen 'bir kereliğe mahsusluk' veya 'tekrar edilemezlik' vurgulanmak istenmektedir.

<sup>22</sup> Rothacker, ss.52-73.

<sup>23</sup> Bu konuyla alakalı bir çalışma örneği olarak, Osman Eyüpoğlu ve Mehmet Okuyan, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26-27, Yıl: 2008, ss.175-213'e bakılabilir.

eğer namaz menhiyattan (ahlaksızlıktan) uzaklaştırmayı sağlayamıyorsa gerçek ibadet değildir: *“Sana vahyedilen Kitabı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki namaz hayâsızlıktan ve kötülükten ahkoyar. Allah'ı anmak elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarımızı bilir”*.<sup>24</sup> Ahlak en yüce hedeftir ve ahlak ne kadar beşeri/rasyonel bir olgu ise aynı derecede dini bir olgudur da. *Ahlak bağlamında din-dünya arasındaki geçerli/doğru felsefi ilişki biçimi de tamamlamacı bir nitelik arz etmektedir.* Hz. Peygamber'in Dünya'nın Ahiret'in tarlası olduğu; ahlaki güzellikleri tamamlamak için gönderildiği, Kur'an'ın da *“Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin”*<sup>25</sup> şeklindeki muciz ifadeler bu bağlamda en güzel anlamını bulmaktadır.

M. S. Aydın'ın, *“Tek cümle ile ahlak, doğru yolu seçmek için bize yol gösterir; Hak bir din ise bu doğruya bütün kalbimizle sarılabilmemiz için yardımcı olur”* biçimindeki yaklaşımı ve benzetilebilecek şekilde Kırbaşoğlu'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”* şeklindeki vurguları<sup>26</sup> da anılan bağlamda ele alınabilir. Bu konuya ilişkin alt başlığın girişinde de belirttiğimiz üzere, yaşanan çağı yapan beşeri etkinlik, özellikle dini ahlaki kaygular taşıdığı takdirde vahiyle aklın veya Kur'an'la tarihin tam kesiştiği noktayı yakalamış olmaktadır. Buradan itibaren biz Rothacker'a ait *“yaşanılan çağı yapan etkinlik”* vurgusunu, *‘yaşanılan çağı yapan dini-ahlaki kaygı muhtevalı beşeri etkinlik’* şeklinde anlayacağız.

<sup>24</sup> Ankebût (29)/45. Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden ([http://www.kuranmeali.org/29/ankebut\\_suresi/45.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/29/ankebut_suresi/45.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 12.02.2015).

<sup>25</sup> Kalem (68)/4, Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden ([http://www.kuranmeali.org/68/kalem\\_suresi/4.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/68/kalem_suresi/4.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 12.02.2015).

<sup>26</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s.220; Hayri Kırbaşoğlu ve diğerleri, *“Dünyada ve Türkiye’de Laiklik”, İslâm ve Laiklik*, Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s.157 [ss.156-159,176].



#### 4. Kur'an ve Tarihsellik: Beşeri Eylemin Toplumsal Sınırı

Yapılan açıklamalar bizi, Kur'an-tarihsellik karşılaştırmasında dikkate alacağımız anlayışın, '*yaşanılan çağı yapan dini-ahlaki kaygı muhtevallı beşeri etkinlik*' anlamında bir tarihsellik olması gerektiği sonucuna götürüyor. Kur'an'ı yorumlama [anlama] eylemi de temelde bu etkinlikler içinde fiilen ortaya çıkan bir 'hadise'dir. Kur'an'ı Yorumlama Sorununu, felsefi hermenötik açıdan değerlendirmeye çalışan Tatar, Kur'an'ı yorumlama eyleminin temelde bir 'hadise' olduğunu vurgular:

"Burada 'hadise' kelimesi, yorumlama eyleminin bir hayat tarzı olduğuna ve daima bir 'dünya' içinde (kültürel, ekonomik, siyasi vs. anlam dünyası içinde) ortaya çıktığına işaret eder...

Her bir yorum hadisesi -var oluşsal niteliği ve içinde gerçekleştiği anlam dünyasının kendine özgülüğü açısından- bir başka yorum hadisesine indirgenemez. Bu yönüyle o, ayetlerin soyut anlamını evrensel bir kavram altında ortaya çıkarmaya çalışan teknik ve analitik düzeydeki anlama faaliyeti ile kontrol altına alınamayacak kadar dinamik bir hadisedir...

Kur'an'ı yorumlama eyleminin bir 'hadise' oluşu, Kur'an'ın bir anlam dünyası içinde sürekli olarak 'nesneleşmesi' (somutlaşması) anlamına gelir...

Kur'an metninin en temel işlevi nedir?...<sup>27</sup>

Şayet Kur'an'ın bir özünden söz edilecekse, bu öz, ancak Kur'an'ın bir hidayet kitabı oluşuna işaret edebilir. Hidayet kitabı tabiri, insanların daima yolda olduğuna yani tarih, zaman ve mekâna bağımlı olarak kendilerini belli bir takım gayeler doğrultusunda gerçekleştirmeye çalıştıklarına işaret eder. Bu durumda Kur'an'ın özü, onun daima tarihsel olarak yolculuk halinde bulunan insanlara eşlik etmesinden ve insanlarla birlikte onun da hareket edişinden (tarih, zaman ve mekâna bağılı oluşundan) başka bir şey değildir...

Kâbe sembolizminde olduğu gibi **Kur'an'ın en temel işlevi**, insanlar bir takım ahlaki ve dini kaygılar içinde bir araya gelerek sorunlarını irdeledikleri ve çözüme kavuşturmaya çalıştıkları zaman [*bizzat gündelik hayatın içinde*] ortaya çıkar. Tıpkı Kâbe gibi o, insanların karşılıklı dini ve ah-

<sup>27</sup> Burhanettin Tatar, "*Kur'an'ı Yorumlama Sorunu*", *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, ss.493-494 [493-508].

laki iletişimleri içinde anlamı somutlaşabilen bir metindir. O, insanları birleştirdiği yani insanlar arasında ortaklaşa paylaşıldığı ölçüde daha doğru olarak anlaşılabilir bir metindir. Kur'an'ın sembolik metninin ortaya çıkabilmesi yani **Kur'an'ın en temel işlevini yerine getirebilmesi diyalojik bilincin oluşumuna bağlıdır**. Diyalojik bilinç, bir varlığın veya metnin anlamının mevcut an içinde kendisine her yönüyle hazır olarak verilmediğini, bu nedenle anlama veya yorumlama çabasının zamansal bir süreç içine yayıldığını fark etmekle ortaya çıkar. Diyalojik bilinç, kendi sınırlılığını ve faniliğini fark ederek yorumlama çabasında daima başkalarına bağımlı olduğunu kabul eden ancak kendisini başkalarının yorumlarıyla sınırlamayan bilinçtir. O, farklı yorumlara kendini açarak bir şeyler öğrenebileceğini varsayan ancak daima bu yorumların ötesine gitmeye çalışan bir bilinçtir".<sup>28</sup>

Bu yorumların konumuz açısından ifade ettiği husus odur ki, Kur'an ihtiyaç halinde başvurulmuş bir ansiklopedi kitabı değildir; o mevcut sosyo-kültürel koşullarla iç içe (tamamlamacı/diyalojik) bir ilişkinin neticesinde ortaya çıkan hayat kitabıdır. Bu açıdan Kur'an'ı anlamak adeta uzaktan bakmayla alakalı değil; bizzat yaşamayla ilgili bir husus olmaktadır. Bu nokta aslında çok önemli olup ehemmiyeti de pek fark edilemeyen bir husustur. Bu nokta ileride daha ayrıntılı değineceğimiz üzere dünyadaki ilişkinin temel niteliğini ortaya koyan esas noktadır. Değişim-din, din-laiklik, din-ekonomi, din-modernizm, din-ahlak, din-devlet... gibi önemli ve zaman zaman sıcak gündemi oluşturan tartışma konularının doğru anlaşılmasında felsefi-dini temeli bu noktada aramak gerekir. Kur'an ihtiyaç halinde ona başvuracağımız bir ansiklopedik kitap değil; mevcut tüm sosyo-kültürel koşullara bağlı olarak bize/bizimle canlı/zinde olarak konuşan bir sözdür:

"Kur'an bilinen anlamda bir '**kitap**' değil, gerçek manada bir **kelam**dır. Çünkü, Kur'an, sözel pasajlar halinde İslam devletinin başlangıcı ile aynı anda nazil olmaya başladı ve bu nüzül süreci yaklaşık yirmi üç yıl sürdü. Kur'an'ın çeşitli bölümleri, İslam devletinin çeşitli mer-

<sup>28</sup> Tatar, ss.500-503. Vurgular ve köşeli tırnak içi ifadeler bize aittir.

halelerindeki çeşitli **ihtiyaçlara göre vahyedildi**. Bu itibarla Kur'an'da bir üslûp bütünlüğü aranmamalıdır. Kur'an'ın çeşitli bölümlerinin, indirildiği dönemde küçük **risaleler** hâlinde yayımlanmak üzere değil, ihtiyaca göre apaçık **hitabeler** hâlinde sunulmak üzere gönderilmiş olduğu da unutulmamalıdır. Bu nedenle, Kur'an'ın masa başında kaleme alınmış bir eserin üslûbuna sahip olmaması son derece doğal ve normaldir. Kaldı ki, vahyin tebliğ ve tebyininden sorumlu olan **Hz. Peygamber**, hem akla hem duygulara hitap etmek durumundaydı. O, risalet görevi sırasında farklı kafa yapısına sahip birçok insanla ilgilenmek, **birçok farklı ortama uymak ve çok değişik deneyimler yaşamak zorundaydı...**

bu durum, bazı konuların Kur'an'da niçin tekrar tekrar ele alındığı sorusuna da belli ölçüde cevap teşkil eder. Kaldı ki bir hareket ve bir davet, belli bir safhada sadece gerekli olan şeylerin sunulmasını ve gelecek safhalarla ilgili hiçbir şey söylenmemesini gerektirir...

Kur'an ele aldığı konuları ve ulaşmak istediği hedefleri bir liste halinde de sunmaz. Açıklama üslûp ve usulü de genelde bildik kitaplara benzemez ve herhangi bir kitap düzenini takip etmez...

Kur'an muhtemel okurlarının anlama sorunları gözetilerek kurgulanmış mütecânis bir metin olmadığı için, metnin dışında kalan söz-dışı bağlamı belirlemek okura düşer. Kuşkusuz bu, söylendiği kadar kolay bir iş değildir. Ancak, bizi Kur'an'a ulaştıracak daha tekin bir yol olmadığı da aşikârdır".<sup>29</sup>

Birebir aktarılan her iki yorumdan anlaşılmaktadır ki, bireyin, tarihsel (sosyo-kültürel) koşullara muhtaç ama onlarla yetinmeyip onları bir derece ileriye taşıma amacı güden bir özgürlük anlayışıyla toplumu inşa etme gayretinde olması gerekir ve zaten sosyal realite de buna işaret etmektedir. Yani insan sosyal dünyasını inşa ederken en azından zihinsel anlamda özgürce sorular sormakla; gözlem aracılığıyla bizzat eşya ile veya lisan aracılığıyla bizzat insanla konuşarak işe başlar. *İnsanın hemcinsi olan insanla veya tabiatla girdiği bu birebir (diyalojik, zinde, tamamlamacı)*

<sup>29</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002, ss.17-18. Vurgular bize aittir.

*ilişki neticesinde ortaya çıkan tutum değişimi beşeri dünyayı inşa etmeye başlar. İnsana özgü bu iki ilişki biçiminin toplamı beşeri dünyayı kurar. İnsanın dünya kurma ihtiyacı Berger'in ifadesiyle hazır verili/içgüdüsel bir dünyaya değil; bizzat kendisi tarafından inşa edilmesi gereken bir dünyaya doğması nedeniyledir. İnsanın doğduğu dünya yeterince güvenli değildir; bu dünya sürekli inşa edilip istikrara kavuşturulmalı ve istikrarın devamı için de sürekli değişimi dikkate almalıdır; kısaca değişim içinde istikrarı; istikrar içinde değişimi gözetmelidir. İşte bu inşa sürecine ilişkin soru sormalar çok önemlidir ve insan da bu fitrata sahiptir.*

Bu bağlamda Rothacker bilimde soru sormanın önbilimsel bir özgürlükten çıktığını ifade eder.<sup>30</sup> Hz. Âdem'in bu bağlamda önbilimsel bir özgürlüğe sahip olduğunu Bakara (2)/31'de görmemiz mümkündür: *"Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti, sonra onları meleklerle gösterip: «Haydi davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle haber verin.» dedi".*<sup>31</sup> Bizi bu sonuca götüren başka Kur'an ayetleri de bulmak mümkündür: Örneğin, bir taraftan insanın zayıflığı vurgulanırken diğer taraftan insanın doğruyu (tarihsel/kültürel/örfî/ahlakî doğruyu) bulabilecek yeterlikte yaratıldığı da belirtilmektedir:

*"Allah, din hususundaki ağır teklifleri sizden hafifletmek istiyor. Çünkü insan sabır ve tahammül bakımından zayıf yaratılmıştır".*<sup>32</sup>  
*"Biz o emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik, onlar, onu yüklenmeye yanaşmadılar, ondan korktular da onu insan yükledi. O gerçekten çok zalim ve çok cahildir".*<sup>33</sup>  
*"Ki hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez. Doğrusu insana çalışmasından başka bir şey yoktur".*<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Rothacker, s.71.

<sup>31</sup> Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden ([http://www.kuranmeali.org/2/bakara\\_suresi/31.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/2/bakara_suresi/31.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 12.02.2015).

<sup>32</sup> Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden ([http://www.kuranmeali.org/4/nisa\\_suresi/28.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/28.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 04.03.2015).

<sup>33</sup> Ahzab (33)/72, Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden ([http://www.kuranmeali.org/33/ahzab\\_suresi/72.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/33/ahzab_suresi/72.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 12.02.2015).

<sup>34</sup> Necm (53)/38-39, Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden ([http://www.kuranmeali.org/53/necm\\_suresi/38.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/53/necm_suresi/38.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx); [http://www.kuranmeali.org/53/necm\\_suresi/39.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/53/necm_suresi/39.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 12.02.2015).

“Ona iki tepeyi (anasının iki memesini emmenin veya hayır ve şerrin yolunu) gösterdik”.<sup>35</sup>

“Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra da çevirdik aşağıların aşağısına attık”.<sup>36</sup>

“Nefse ve onu biçimlendirene; sonra da ona kötülük ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki; elbette nefsinı temizleyip parlatan kurtulmuştur; Onu kirletip gömen de ziyan etmiştir”.<sup>37</sup>

Kur’an kendinin kolay anlaşılması için indiği toplumun dili/ni/örfünü esas aldığını açıklıkla ifade etmektedir.<sup>38</sup> Örf-din ilişkisindeki bu zindelik Tatar’ın yukarıda aktardığımız ifadeleri ile de örtüşmektedir. Kişinin bizzat yaşadığı şeyi anlaması elbette daha kolay olacaktır. Bu açıdan Kur’an’ın anlaşılabilirliğine çok önem vermesi; kolay anlaşılır bir mesaj olduğunu iddia etmesi anlamlıdır. Bir taraftan anlaşılabilir bir hidayet kitabı olduğunu ifade ederken öte yandan insanın da buna uygun bir fitratta yaratıldığını; insanın doğruyu (daha çok ahlaki, ama içinde tarihsel doğruları da barındıran ahlaki bir doğruluğu) bulabilecek yeterliliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Hz. İbrahim’in Tanrı’yı bulması (Enam (6)/75-79) buna güzel bir örnek oluşturmaktadır. Tüm bunlar yani mevcut tarihsel (sosyo-kültürel) koşullarla iç içe bir hidayet kitabı ve onun mesajına uygun fitratta bir insan vurgusu, yaşanan çağı inşa etme görevi ve kabiliyetinin insana ait olduğuna işaret etmektedir.

Kur’an’ın bu inşa süreciyle yani tarihsellikte karşılaştırılmasında en önemli sorun, Kur’an’ın evrenselliği konusunda çok tartışma konusu edinilen ve yine Kur’an’ın %4’ünü oluşturan hukuki ayetlerdir. Bu tar-

<sup>35</sup> Beled (90)/10. Ateş mealinden ([http://www.kuranmeali.org/90/beled\\_suresi/10.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/90/beled_suresi/10.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 12.02.2015).

<sup>36</sup> Tin (95)/4-5. Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden ([http://www.kuranmeali.org/95/tin\\_suresi/4.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/95/tin_suresi/4.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx); [http://www.kuranmeali.org/95/tin\\_suresi/5.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/95/tin_suresi/5.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 12.02.2015).

<sup>37</sup> Şems (91)/7-10. Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden [http://www.kuranmeali.org/91/sems\\_suresi/7.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/7.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx); [http://www.kuranmeali.org/91/sems\\_suresi/8.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/8.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx); [http://www.kuranmeali.org/91/sems\\_suresi/9.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/9.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx); [http://www.kuranmeali.org/91/sems\\_suresi/10.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/10.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx); 12.02.2015).

<sup>38</sup> Birkaç örnek olarak Yusuf (12)/2; Zümer (39)/28, 41/3, Zuhuruf (43)/3’e bakılabilir.

tışmanın en yoğunu ise Kur'an'ın %0,7'sini oluşturan ceza hukuku ayetlerinde gerçekleşir. Bunun sebebi toplumsal değişimin din ile çeliştiği asıl kültürel alanların muameleat veya hukuki alanlar olmasıdır. Örneğin miras paylaşımını mevcut sosyo-kültürel koşullara göre düzenlemek isteyip bunu erkeğe de kıza da bir pay şeklinde belirlediğinizde, bu önceki dini hukuki yapı ile doğrudan bir çelişme halinin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Ama kıssaların otantikliği sorununda aynı çelişiklik doğrudan değil daha dolaylı bir tarzda olacaktır. Burada dolaylılığı sağlayan husus öncekinin sosyal/ameli boyutunun daha belirgin olması; sonrakinin ise daha psikolojik/itikadî bir nitelik arz etmesidir. Kısaca bu hususlar değişimle doğrudan/dolaylı ilişkilendirilebilirlik açısından ele alındığında yönetim biçimi, ceza hukuku, kadının toplumsal statüsü ve faiz yasağı konularının değişimle doğrudan bir ilişkiye girdiği görülecektir.<sup>39</sup>

Kur'an ve tarihsellik ilişkisinde Garaudy'nin değerlendirmesi dikkate değerdir. Garaudy, Allah'ın insanlarla meseller aracılığıyla konuştuğundan (Bakara (2)/17, İbrahim (14)/25, Rum (30)/28... gibi ayetlerden) hareketle aşkın/mutlak olan ilahiliğin algılanamayacağını, tasarlanamayacağını, olsa olsa insanın anlama/anlatma düzeyine (yaşanılan çağa; sosyo-kültürel koşullara; örfe/marufa) bağımlı olarak belirtilebileceğini söyler. Yine O, Kur'an'ın anlaşılmayı kolaylaştırmak için örnekler vermesinden (Zümer (39)/27), Allah'ın mesajını her topluma, o toplumun dilinde gönderdiğini (İbrahim (14)/4) bildirmesinden ve *"biz daha iyisini veya benzerini getirmedikçe, bir ayeti (n hükmünü) yürürlükten kaldırmayız"* (Bakara (2)/106); *"sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik"* (Maide (5)/48) gibi ayetlerden hareketle Kur'an'ın tarihselliğini (tarihsel koşulları; mevcut kültürü/örfü) vurgular. Dolayısıyla, *"... Kur'an'ı kendinden öncekini doğrulayıcı... olarak senin kalbine indirdiği için..."* (Bakara (2)/97); *"... Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona içinde yol gösterme ve*

<sup>39</sup> Değişimle doğrudan/dolaylı ilişkilendirilebilirlik açısından Kur'an'a yaklaşımları akademik ilahiyat örneğinde ele alan bir çalışma örneği olarak, Osman Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişim ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Samsun, 2003'e bakılabilir.

*nur bulunan İncil'i verdik..."* (Maide (5)/46) gibi ayetlerin de ışığı altında, Kur'an-İncil-Tevrat arasında, dilleri dışında, ruhlarına (özlerine) ait hiçbir farklılık olmadığını söyler.<sup>40</sup>

İmam Şafii, vahiy ile toplumsal vakıa veya örf (tarihsellik; tarihsel koşullar) arasındaki bakışlımlığa işaret ederken, Hz. Peygamber tarafından bazı şeylerin, Arapların yememesi sebebiyle haram, bazı şeylerin de yemeleri sebebiyle helal kılınmış olduğunu belirtir. Örneğin, Araf (7)/157'de geçen *el-habis* terimi bir bakıma Arapların *yemediği şeyler*; *ettayyibat* terimi de *yemiş oldukları şeyler* olarak anlamlandırılmaktadır. Ne var ki dini emirleri salt akli meseleler olarak görmek de başka kelami sorunları ima ettiğinden, bu hususta İslam âlimleri değerlendirmelerini, "en doğrusunu Allah bilir" ifadesiyle sonuçlandırmaktadırlar.<sup>41</sup> Din-toplum, vahiy-akıl arasındaki ilişkiyi salt beşeri olgulara indirgememek kaydıyla şu söylenebilir: Kur'an'la yaşanan çağ/hayat arasında zinde bir ilişki söz konusudur. Dini olanın dünyevi; dünyevi olanın da dini bir tarafı bulunmakta; kısaca din-dünya ilişkisinin dışlayıcı, alakasız bir ilişki türü değil; ikisinin birbirinden ayırt edilmesinin adeta imkânsızlığını ifade eden tamamlamacı bir ilişki biçimi olduğu görülmektedir.

'Yaşanılan çağı yapan kültürel/örfi etkinlik' ifadesinde, '*dini-ahlaki muhtevalı bir kaygının*' bulunduğu bu çalışmanın en temel varsayımı olarak sürekli hatırlanmalıdır. İnsanın vahye muhatap bir fıtratta yaratılmış olması bu varsayımın hem nesnel hem de dinsel dayanağıdır. Vahye muhatap olma fıtratına sahip insanın sergileyeceği dini-ahlaki kaygı muhtevalı kültürel/örfi etkinlik anlamında bir tarihsellik ile Kur'an arasında kurulacak ilişkiyi şu örnek tablo biraz daha açıklar niteliktedir:

<sup>40</sup> Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, Çeviren: Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınları, Ankara, 1989, ss.290,303-325.

<sup>41</sup> Sadık Kılıç, "*Evensel Tarihsellikten Bilimsel Bütünlüğe*", *Dosya*, Sayı: 1, Bahar 1997, ss.10-12.

Çekiç	Doğabilimciye göre demirdir, nesnedir, cisimdir.
	Tinbilimciye (manevi kültür bilimcisine) göre ise “çivi çakan; çekiç” anlamını almış bir eserdir.
İyilik yapınız; Yardımlaşınız; Affedici olunuz; Başkasını kendiniz gibi görünüz...	gibi emirler Kur'an'ın “henüz anlam yüklenmemiş tinsel/manevi nesnelere. İlahiyatçılık yönü ağır basan bir tinbilimci (manevi/sosyal bilimci) bunlara yüklenen tarihsel anlamları hem belirleyecek hem de en güzel anlamı tespit edecek veya en güzelini yeniden inşa edecektir.
Yardımlaşınız: Soyut bir anlam; Çekiç halini almamış demir.	%2,5 oranında zekât veriniz: Somut bir anlam; Çekiç halini almış demir.

Bu durumda, iyilik yapmak doğal bir nesne olarak (henüz çekiç olmamış) demire, %2,5 zekât vermek ise, “çivi çakan” anlamını almış (çekiç olmuş) demire benzemiş olmaktadır. Diğer bir örnek olarak, Ahzab (33)/30'da geçen “Ey Peygamber hanımları sizden kim açık bir fuhuş (edepsizlik) yaparsa, onun için azap kat yapılır” ayeti, Kur'an'ın hem tarihsel (tarihselci değil; tarihi anlam yüklenmiş tinsel/manevi nesne ayetleri veya kültürel/örfi ayetleri) hem de evrensel (tarihi/kültürel anlam yüklenmemiş tinsel/manevi nesne ayetleri) olduğunu yeterince göstermektedir:

“Ey Peygamber hanımları sizden kim açık bir fuhuş (edepsizlik) yaparsa...”	...onun için azap iki kat yapılır” (Ahzab (33)/30).
Edepsizlik yapma!: Tarihsel anlamsız (henüz tarihsel anlam yüklenmemiş) tinsel/manevi nesne.	Tarihsel anlam yüklenmiş tinsel/manevi nesne (tarihî mana; çünkü bu ceza Peygamber hanımlarına yöneliktir; tarihseldir; o koşullarla/kişilerle sınırlıdır; o şartlara özgüdür).

Sonra, Kur'an tezkir veya zikra (anımsatma, öğüt verme) tarzı bir anlatım kullanır (Ğaşiye (88)/21-22). Anımsatma, insanın bildiği şeyi ona hatırlatmaktır. Bilmediği şeyi anlatmak, anımsatmak değil öğretmektir.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Ateş, s.10.



Hırsızlık yapanın...	... elini kesiniz! (Maide(5)/38).
Hırsızlık yapma! (Mümtehine (60)/12): Anlam yüklenmemiş tinsel/manevi nesne (evrensel hüküm).	Hırsızlık yaparsan elin kesilir!: Anlam yüklenmiş (el kesme anlamı yüklenmiş) tinsel/manevi bir nesne (tarihsel hüküm; tarihselci değil).

Evrensel hükümlere anlam yüklemdeki kültürel/örfi serbestliğin bir kayırma, zulüm haline dönüşebilmesi ihtimali söz konusudur. Bu ihtimal de başka evrensel hükümler göz önünde bulundurularak bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Örneğin Bakara (2)/177 ayeti: “... antlaşma yaptıklarında antlaşmalarını yerine getirenler... işte Allah’ın azabından korunananlar bunlardır”. Anlam yükleme serbestisi, yüklenen anlama uyma sözünü tutma şartına bağlanıyor. *Bu husus, ilkel de olsa her kültürde kontrol mekanizmalarının bir şekilde var olduğu gerçeğine işaret etmektedir.* Burada ilkel kültür demek eski ve bu nedenle kötü olan kültür demek değildir. Zira kültürler/örfler arasında iyi-kötü; doğru/yanlış; güzel/çirkin şeklinde değer yüklü ayrımlar yapılamaz; çünkü kültür kültürdür; onun iyisi kötüsü olamaz.

Kur’an’ın, anlam yüklenmemiş (yani evrensel) manevi/tinsel nesnelerinin içini doldurma serbestisini; kültürün/örfün veya mevcut tarihi koşulların mimarı olan insana ikram etmesi, onun insana olan güvenini (Tin(95)/4; Şems(91)/7-10) ve insana verdiği değeri (özgürlük düzeyini) ne kadar da belîğ bir şekilde gözler önüne sermekte olduğunu göstermektedir. Şu kadar var ki, Kur’an’ın güvendiği insanın ortaya koyacağı kültürün/örfün özünde ‘dini-ahlaki bir kaygı’ mutlaka olmalıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, vahye muhatap olma fitratına sahip insanın sergileyeceği *dini-ahlaki kaygı muhtevalliklerle kültürel/örfi etkinliklerle* Kur’an arasında birebir bir örtüşme olacaktır. Bu durumda çok basit bir örnek diyebiliriz ki, kırmızı ışıktaki durmak, tamamen beşeri bir olgu olsa da, verilen sözü tutmakla ilişkisi açısından apaçık bir farz haline gelmektedir. Benzer şekilde zekât vermek, tamamen dini bir olgu iken, sosyal yardımlaşma açısından tamamen beşeri bir olguya dönüşmektedir. Bu tamamlamacı ilişkiyi sağlayan esas amil, *‘kültürün/örfün veya tarihsel beşeri dünyanın özünde*

*dini-ahlaki bir kaygının olmasıdır*'. Bu husus, Serinsu'nun esbabı nüzul bağlamındaki şu vurgularıyla örtüşmektedir:

"Esbabı nüzul ve tarihilik kavramı münasebetine insanın tarihi bir varlık olması bağlamında bakabiliriz. O zaman görülecektir ki, esbabı nüzül, Kur'an-insan ilişkisinin bir bölümünde oluşmuş insani yapıp-etmelerdir. Dolayısıyla her zaman-mekânda benzeri insani yapıp-etmelerle temelde aynılık gösterir. Aslolan bu tarihi yapıp-etmelerden bugünün insan meselelerine yönelik ilkeler tespit edebilmektir. Bundan daha önemlisi ise onları amel (eylem) haline getirebilme meselesidir".<sup>43</sup>

## 5. Tarihsellik ve Normatiflik Arasındaki İlişkiler Ekseninde Din ve Dünya

Kur'an'ın tarihselliği ile Kur'an'a tarihsel bir bakış, bilimsel, nesnel, deskriptif, betimleyici veya resim çeken şekilde aynı manayı ifade ederken, Kur'an'a tarihselci bir bakış ise A. Comte öncülüğünde daha belirgin olarak gördüğümüz üzere, Kur'an'ın eski tarihe ait; eski bir kültür/örf ürünü ve bu nedenle evrensel muhtevalı olmayan bir kutsal kitap olduğunu ileri süren ideolojik (değer yargısal; pozitivist) bir anlamı dile getirmiş olmaktadır. Bu durumda, aydınlanmacı (pozitivist) çizgideki modern bilimler, başlangıçta dini, deneye konu edinemedikleri için işlevini tamamlamış ve bu nedenle tarihte kalmış bir husus olarak görmek istemişlerdir.

Buradaki sıkıntı din-dünya veya kültür-din arasında söz konusu olan temel felsefi ilişkinin niteliği konusundaki ön kabullerden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda din-dünya arasında muhtemel üç ilişkiden söz edilebilir:

**a) Zıt İlişki:** Bu bakış açısına göre dinin söylemleri temelde irrasyoneldir ve dolayısıyla rasyonel bir dünyanın inşasını zorlaştıran birer unsur olmaktadır. Daha çok Marksist söylem bu hususu dile getirmektedir. İnsanlık tarihinde dinin edindiği köklü/kadim mevkiye sade bir bakış

<sup>43</sup> Ahmet Nedim Serinsu, "Kur'an'ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzül'e Yeni Bir Yaklaşım", 1. Kur'an Sempozyumu, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994, s.200.

bile bu söylemin isabetli olamayacağını göstermektedir. Weber'in, Protestan meslek ahlakının rasyonel kapitalizmin ruhunu oluşturuşuna dair meşhur yaklaşımı, insanın tüm davranışlarının en temelde ekonomik çıkar dürtüsü üzerine inşa edildiğini söyleyen Marksist yaklaşıma bilinen en klasik cevaptır. Weber böylece insanın sırf Allah için de rasyonel eylem sergileyebileceğini temellendirmek istemiştir.<sup>44</sup> Weber'in tezi ile İslam'ın hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi de ahiret için çalışmak gerektiğine veya benzer şekilde dünyanın ahiretin tarlası olduğuna dair vurguları birleştirildiğinde, din ile dünya arasındaki ilişkinin temel niteliğinin zıtlık olamayacağı daha net anlaşılmış olur.

**b) İlişkisizlik/Özerklik:** Buna göre din-dünya arasında bir ilişki kurulmamalı; din ayrı mecrasında, dünya da ayrı mecrasında akan ve aralarında hiç irtibat bulunmayan iki nehir gibi görülmelidir. Bu yaklaşıma göre örneğin laik sistem içerisinde din ve diğer diğer etnisitelere özerk alanlar ayrılmalıdır.<sup>45</sup> Daha çok laiklik uygulamaları bağlamında dile getirilen bu görüş de gündelik hayatın işaret ettiği açık realitelerle çeliştiği için reddedilmelidir. Çünkü din gündelik hayatın her anında inananın davranışları üzerinde etkilidir ve bu anlamda laik bir tutum olsa olsa farklı inançlar arasında hukuku gözetmek adına tarafsızlığı; bir bakıma adaleti ifade edebilir ki bu ilke zaten tüm dinlerin özünü oluşturmaktadır. Avrupa'da sanayileşmenin ilk yıllarında o toplumun sosyo-kültürel koşulları gereği dine karşı olumsuz bir tepki ortaya çıkmış; din adeta salt vicdani bir olguya indirgenmeye zorlanmış ve bu durum, bazı fabrikaların girişine "din fabrikanın kapısına gelince durur" biçiminde yazıların

<sup>44</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, ss.275-276; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1985, ss.12,14,20-23.

<sup>45</sup> "Allah'ın hâkimiyetinin teşrii yönü de vardır; ama tekvini yönü icbaridir, teşrii yönü icbari değildir. Yani teşrii yönü Müminleri ilgilendirir, isteyeniyi ilgilendirir. Bunun için de, İslam'ı yaşamak isteyene bu imkân verilir". Hayrettin Karaman ve diğerleri, "Madde-lerin Müzakere ve Oylaması", *İslâm ve Laiklik*, Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, ss.265-266 [ss.226-227,233,254-255,266-267]; Hayrettin Karaman, *İslâm'ın İşığında Günün Meseleleri*, Yeni Şafak Yayınları, 1996, Cilt 3, ss.415-416.

asıldığı bir boyuta ulaşmıştı. Bu vaziyette bile, işçinin kalbinde bir Tanrı sevgisi olarak din her yere nüfuz edebileceğini göstermiştir.<sup>46</sup> Kısaca dinle toplum arasında en azından sevgi boyutu açısından ilişkisiz bir durumdan söz etmek imkânsızdır. Çünkü o sevgi öyle veya böyle tezahür edip davranışlara yön veren müşahhas bir hale gelme eğiliminde olacaktır.

**c) Tamamlamacı İlişki:** Din-dünya veya kültür-din arasındaki temel felsefi ilişkinin tamamlamacı bir nitelik arz ettiği hususu realite ile en iyi uyuşan yaklaşım tarzıdır. Yukarıda da değindiğimiz üzere, Aydınlanma-cı çizgideki modern bilimler başlangıçta dini, deneye konu edinemedikleri için işlevini tamamlamış ve bu nedenle tarihte kalmış bir husus olarak görmek isterken yanıldıkları nokta tam da bu tamamlamacı niteliği görememek olmuştur. Bu Aydınlanma-cı bakış bir bakıma önceki eskidir diye kötü, sonraki de yenidir diye iyi olmak zorundaymış gibi bir yaklaşım sergilemektedir. Hâlbuki din gibi insanlık tarihinde köklü bir geçmişe sahip olan bir kurum olmadan beşeri düzenlerimize nasıl ontolojik bir beka sağlayabiliriz? Gündelik hayata sade bir bakış sayesinde, modern kültürlerin maddi açıdan önceki dönemlerden çok daha ileride olmasına rağmen, aynı hususun ahlaki açıdan söylenemeyeceği; önceki kültürlerin ahlaken birçok modern kültürden çok daha iyi bir düzeyde olduğu rahatlıkla görülecektir. Maddi-ekonomik açıdan önceki kültürlerden çok daha ileride olmamıza rağmen bu imkânları insanca paylaştığımız neredeyse hiç söylenemez. Modern tabiat bilimlerinin insana sağladığı güç sayesinde günümüzde açlık ölümlerinin ve çıkar savaşlarından kaynaklanan çocuk, kadın ve yaşlı katliamlarının olmaması gerekir. Ziraatçı bilim adaları dünyamızın bilim ve teknoloji sayesinde artık 100 milyarlık bir nüfusu besleyecek zirai kapasiteye kavuşturulabileceğini söylemektedirler. Gücümüzle ahlakiliğimiz arasında sanki ters orantı vardır. İnsanlık adeta gücü arttıkça daha da vahşileşmektedir.

Bilim dediğimiz etkinliğin gözü, kulağı ve vicdanı yoktur. Mesela atom enerjisi, elektriği henüz görememiş yoksul Afrika köylerinde bir

<sup>46</sup> Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s.190.

aydınlatma aracı mı olacak; yoksa çıkar kavgalarının yapıldığı orta doğuda kimyasal-biyolojik silaha kaynaklık mı edecek? Bilime insani bir hedef belirlenmediğinde, bu bilim bir terör aracı halini almaktadır. Bilime bu insani evrensel hedefi kim gösterecektir?

Aslında tarihselçilikle tarihsellik arasında ince ama önemli bir fark vardır. Tarih/kültür beşer ürünüdür ve insan bu gücünün farkına varırsa gerektiği şekilde toplumu yeniden yeniden inşa edebilir. Bu husus her ikisinde de ortaktır ama insan kendini mutlak hâkim gördüğünde gücünü diğerlerinin aleyhine kullanmak istediğinde onu engellemeye yönelik kontrol mekanizması görevini ne görecekler? Kısaca hem dünyevi hem de uhrevi bir kontrol mekanizması yoksa, mazlumun masumiyeti/zayıflığı ona yapılan haksızlığın meşru temeli halini alacaktır. Bu durumda bir bakıma 'ezilmek istemiyorsan çalış, becer ve sen ez karşındakini' demiş olmaz mıyız? O zaman hayatımıza 'insan insanın kurdudur' söylemi hâkim olmaktadır ki bu toplumsal dünyamızın denge üzerine değil; kaos üzerine kurulu olduğu iddiasını haklı kılar. Böyle bir duruma çare olarak öncelikle insanın mutlak özgür olmadığı ve olmaması gerektiği varsayımıyla hareket etmemiz gerektiğini söylemeliyiz. Bu dini-ahlaki değer yargısal hüküm/varsayım, beşeri etikle yetinen tarihselçilikle çelişir. Başka bir ifadeyle tarihselci bir bakış açısı olası kaosa karşı yeterli bir kontrol mekanizması sunamaz. Zira insanı insana ezdirerek zoraki bir denge kurmayı ima etmektedir. Gerçekte ise dünyevi ve uhrevi (bu ikisinin aynı anda ve eşit etkide bulunduğu) sürekli bir kontrol mekanizması gerekir. İnsanın başıboş bırakılamayacağını ifade eden Kur'an ayeti<sup>47</sup> belki tam da bu bağlamda anlamını bulmaktadır. Eğer mutlak bir dünyevi kontrol aracımız varsa ahirete ve dine ihtiyaç olmayabilir. *Mutlak bilgi ve güç tabiat bilimlerinde bile sağlanamayacaksa, beşeri bilimlerde ve kültürel dünyada da mutlak kontrol mekanizması kurulamaz; kurulan kontrol mekanizmasının daha mükemmel bir sistemle desteklenmesi gerekmektedir ki bu da dinden başkası olamaz.*

<sup>47</sup> Kıyame (75)/36.

Tam da bu noktada Kur'an'ın insana güvenerek ona kendi kültürel dünyasını olabildiğince beşerilikle inşa etme hakkı vermesi, bazı temel kelami sıkıntıları akla getirirse de, Kur'an'ın lafzi hâkimiyetine asla zarar vermez. Çünkü ameller iyi niyetlere göre değerlendirilecektir ve iyi niyet beş duyuyula bizzat görülemezse bile hissedilebilir bir niteliğe sahiptir. Sütannenin ücretinin maruf olduğu üzere (o günkü beşeri örfe uygun; mesela günde 10 TL olacak şekilde) verilmesini emreden ayetin<sup>48</sup> muhtevası bugününün örfüne göre kendiliğinden mesela 25 TL olsa, burada Kur'an'ın lafzına zarar vermiş olmayız. Lafız (o günkü 15 TL'lik emzirme ücreti) olmasaydı amaca/öze (bugünkü 25 TL'lik emzirme ücretine) ulaşamayacaktık. Tam da bu husus, Kotan'ın, Kur'an'ın literal anlamının Müslüman için vazgeçilemez bir değere sahip olduğu; bu anlamın, tarihselci İslâm modernistlerinin talep ettiği değişikliklere imkân tanıyamayacağı,<sup>49</sup> Allah'ın dediğinin nesnel, demek istediğinin ise öznel olacağı<sup>50</sup> şeklindeki endişelere gerek olmadığını ortaya koymaktadır. Zira burada lafzi okuma ile amaçsal okuma arasında tamamlamacı bir ilişki kurulmakta; hatta lafız esas/temel alınmaktadır. Tatar'ın daha önce aktardığımız *"Bu durumda Kur'an'ın özü, onun daima tarihsel olarak yolculuk halinde bulunan insanlara eşlik etmesinden ve insanlarla birlikte onun da hareket edişinden (tarih, zaman ve mekâna bağlı oluşundan) başka bir şey değildir"*<sup>51</sup> ifadesinin de gösterdiği üzere, burada Kur'an'ın nesnel anlamının (lafzi durumunun) rehberliğinde yeni bir zamanın yeni bir sorununa diyalojik bilinçle [tamamlamacı] bir çözüm aranmış olmaktadır. Ayrıca, lafızla amaç arasındaki tamamlamacı ilişkiye dair gösterilen bu hassasiyet, az önce ima ettiğimiz kelami sıkıntıları da epeyce hafifletmektedir. Örneğin iyi ile kötünün kaynağı akıl mıdır, vahiy midir? Neredeyse kader meselesi gibi zor görünen bu hususa, insanın bir beşer olsa da, ilahi hitaba muhatap olacak fıtratta yaratılması hakikatinden ilham ve güç alarak şöylece cevap

<sup>48</sup> Eyüpoğlu ve Okuyan, *"Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği"*, ss.206,209.

<sup>49</sup> Kotan, ss.288,396-397.

<sup>50</sup> Kotan, ss.287,291.

<sup>51</sup> Tatar, ss.500-501. İtalik vurgular bize aittir.

vermek mümkündür: İyinin kötünün kaynağı, aynı anda; bir ve beraber; aralarında hiç ayırım yapmadan hem vahiy ve hem de akıldır. Bu cümleyi oluşturan kelimelerin sıralanışında önce vahiy deme eğilimi göstermemiz; ontolojik olarak önceliğin kuşkusuz vahye ait olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Ama unutmamak gerekir ki bu vahiy de akla yatkınlık ilkesini dikkate alarak insana seslenmektedir. Burada akıl-vahiy arasındaki tamamlamacı ilişkinin zindeliğine/dinamikliğine güvenmek önemli olmaktadır.

*Gerçekten iyi niyetli bir insan, kutsal kitabının lafzı ile o lafzın işaret ettiği yüce maksatlar arasında hata yapmama hassasiyeti/ümidiyle, hata yaparım korkusuyla (ümit-korku; haof-racâ arası bir duyguyla) sürekli gider gelir. Lafız ile amaç arasında tamamlamacı bir ilişki olduğunu görür ve birini ötekine öncelemez. Çünkü bilir ki kabuk olmazsa ağaç kurur, öz olmazsa kabuk işe yaramaz. Bütün beşeri eylemlerinde dünyada kullara, ahirette de Allah'a hesap vereceğinin bilincince olur. Onun kuracağı dünya ne tam beşeridir, ne de tam ilahidir; bu dünya daima beşeriyetle ilahiliğin kesiştiği noktada yer alır. El kesmenin örfiliğini bilir ama onun yerine mevcut örfe uygun ceza koymaktan ziyade insanları bu suça muhtaç etmeyecek yeterliğe sahip sosyal adalet sistemini kurmaya önem verir. Toplumun insani menfaati uğrunda gerek gördüğünde örfü yeniden inşa eder ve el kesmeden de ağır bir ceza koyabilir. Ülkemizde son hukuki düzenlemelerde hırsızlık vakası iki taraf aralarında anlaşıldığında (şikâyet söz konusu olmadığında) yargıya intikal etmeden sonlandırılabilir. Bu durumda hırsızlığın cezası sıfır (af) ile sonsuz (idam) arasında değişebilir. Buna haklı olarak son derece güvendiğimiz iyi niyetli (sürekli dini-ahlaki kaygı taşıyan) yetkin kişilerin toplumsal desteği (örfü) de dikkate alan gayretleri karar verecektir. Bu toplumsal destek akla yatkınlığı yanında gönüllere yatkınlığı<sup>52</sup> da ihtiva etmelidir. Söylediklerimize uygun olarak bu görüşümüzü biz de endişe (korku-ümit arası bir duygu) ile ifade etmek; bu yorumların asla mutlak olamayacağını belirtmek isteriz.*

<sup>52</sup> Müsned, I, 194. "istefdi kalbeke ve in eftâke'l-muftûn; müftüler sana fetva verse de sen kalbine danış" (<http://www.tdvia.org/dia/ayrmetin.php?idno=120494>, 13.02.215).

Başka bir ifadeyle her kültür *sürekli dini-ahlaki kaygı taşıyan diyalojik bir bilinçle* sorunlarına kendi sosyo-kültürel durumuna uygun çözümü üretecektir. Bu saf iyiniyetli çözüme Berger'in ifadesiyle üst/metafizik âlem onay verecektir. Daha önce verdiğimiz kırmızı ışıktaki durmanın beşeri bir olgu mu yoksa dini bir husus mu olduğuna dair örneğimiz burada tekrar hatırlanabilir. Kırmızı ışıktaki durmak tamamen beşeri bir olgu iken, verilen sözü tutmanın ahlaken farz oluşu nedeniyle aynı zamanda dini bir hususa da dönüşmektedir. Zira kırmızı ışık sünnet-i seyvie (kötü gelenek) değil; sünnet-i hasene (iyi gelenek) olmaktadır. İslam Hukuku'nda müçtehidin iyi niyetle ortaya koyduğu isabetsiz fetvasına bir; isabetlisine ise iki sevap verilmesi örneği de bu bağlamda hatırlanmaya değerdir. Dolayısıyla hırsızlığa verilecek cezanın sıfır (af) ile sonsuz (idam) arasında değişebilmesine, toplumsal değişimin devrevi (döngüsel) mi, yoksa düz çizgisel mi olduğuna dair tartışma açısından da baktığımızda, İbn Haldun'un temsil ettiği döngüsellik niteliğinin daha açıklayıcı olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>53</sup> Bu açıdan bakıldığında bugün uygulamada yoktur diye el kesme cezasının işlevini kaybettiği; Kur'an'da günümüz dünyası için işlevsel olmayan hususların yer aldığı şeklindeki bir iddianın da ne kadar yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Toplumlar gelecekte örneğin dünya savaşı benzeri bir değişme neticesinde teknolojik açıdan bile sıfırdan başlamak zorunda kalabilirler. Toplumsal açıdan ise

<sup>53</sup> Maddi kültür dünyamız düz çizgisel bir birikimle ilerlerken, manevi kültür dünyamız ise dairesel (döngüsel, devrevi) olarak ilerlemektedir. Örneğin bir otomobil teknolojik olarak sürekli geliştirilebilir ama insanlar ahlaken sürekli ileri gitmeyebilir; bir kişi sabah evinden mümin çıkıp akşam evine kâfir olarak dönebilir; sabah erdemli bir davranış sergilerken akşam suç işleyebilir. Dolayısıyla suça bir ceza takdir etmek maddi bilgi birikimiyle ilgili bir husus olmaktan öte kültürel/örfî bir meseledir. Davranış ve tutumlarımız sabahdan akşama nasıl değişiyorsa bu tutumlarımıza ilişkin ödül ve cezalar da yine aynı tutumlarımıza bağlı olarak değişmektedir. Dinden dönmeyi vatana ihanet olarak algılayan onun cezası ölüm olabilir; normal bir kişisel tercih meselesi olarak algılayan ona ceza verilmeyebilir. Ama ihtiyacımıza doğrudan cevap veren bir teknolojik bir yeniliği kolay kolay terk etmeyiz. Mesela otomobilimizin lastik basıncını otomatik olarak algılayıp onu ayarlayan bir teknolojik yeniliği sabah kabul edip akşam reddetmeyiz ama mürtede verilecek ceza için her zaman idam demeyebiliriz. Bu nedenle manevi kültür dünyamıza ilişkin tutum ve davranışlarımız düz çizgisel olarak değil; dairesel/devrevi olarak ilerler/değişir.



ileri geri gidip gelen bir gündelik hayatı yaşamakta olduğumuzu zaten müşahede etmekteyiz. Gelişmiş toplumlar ahlaken gelişmemiş toplumlardan çok geride kalabilmektedirler. Dolayısıyla el kesme cezasına tekrar dönmemiz; onu toplumsal bir uzlaşma ile uygulayabileceğimiz sosyo-kültürel koşullarla yeniden karşılaşmamız; hatta daha ağır ceza kararları almamız mümkündür. Bu nedenle Kur'an'ın dönemselliği ile evrenselliği arasındaki ilişkinin temel niteliği tamamlamacılık olmalıdır. Dolayısıyla, Kur'an'da dönemsel/kültürel veya örfi bir hükmün yer alması onun evrenselliğiyle çelişmez. Malı korumak ve hırsıza maruf olan (örfi, yerel, kültürel) cezayı vererek onun terbiyesine katkıda bulunmak hususu, işte evrensel olan; kültürden kültüre değişmeyecek olan husus budur ki Kur'an da özü itibarıyla bunu istemektedir. Burada, Kur'an'ın zahirdeki (yani örfe bağlı) *el kesme talebi* ile batındaki (yani özünde amaçladığı ve bu nedenle evrensel olan) *malı korumak ve hırsıza maruf olan (örfi, yerel, kültürel) cezayı vererek onun terbiyesine katkıda bulunmak hususu* arasında çelişkili bir ilişki değil; birbirini tamamlayan bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira insan kendi kültürel dünyasını *sürekli dini-ahlaki kaygı taşıyan diyalojik bir bilinçle* yeniden ve yeniden inşa etmekle yükümlüdür; adeta başının çaresine bakmalıdır<sup>54</sup> ve bu potansiyel de (bu fitrat da) onda zaten mevcuttur.<sup>55</sup>

126

OMÜİFD

## 6. Sonuç

*Ahlaksız bir toplumda insanın mutlu ve güvende olamayacağı ortadadır. Ahlaki değerleri de ahirette hesap verme inancıyla sonsuza dek koruma altına alabilecek*

<sup>54</sup> “Doğrusu insana çalışmasından başka bir şey yoktur”, Necm (53)/39. Elmalılı Sadeleştirilmiş-2 mealinden ([http://www.kuranmeali.org/53/necm\\_suresi/39.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/53/necm_suresi/39.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx), 30.03.2015).

<sup>55</sup> “Nefse ve onu biçimlendirene; sonra da ona kötülük ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki; elbette nefsinı temizleyip parlatan kurtulmuştur; Onu kirletip gömen de ziyan etmiştir”, Şems (91)/7-10. Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden [http://www.kuranmeali.org/91/sems\\_suresi/7.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/7.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx); [http://www.kuranmeali.org/91/sems\\_suresi/8.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/8.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx); [http://www.kuranmeali.org/91/sems\\_suresi/9.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/9.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx); [http://www.kuranmeali.org/91/sems\\_suresi/10.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/10.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx); 30.03.2015).

*dinden başka bir sistem tahayyül edilemez.* Bu durumda tarihselciliğin, insanın tek başına (dine muhtaç olmadan) dünyasını sağlam ve güvenilir bir biçimde inşa edebileceği şeklindeki pozitivist iddiası, dinin insan hayatındaki işlevselliğini ona inanmayanların bile itiraf etmeleri gerçeğiyle<sup>56</sup> dahi uyuşmaz. Zira tarihselci iddianın ardında, değişmez tarihi kanunları insanın tespit ederek sağlam bir toplumsal dünya inşa edebileceği beklentisi vardır. Örneğin daha önce de geçtiği üzere, “hedeflenen amaçlar bakımından arzulanmayan bazı yansımalara yol açmadan bir siyasi reformu uygulamaya sokamazsınız” şeklindeki sosyal bilimlere ilişkin kuramsal ifade ile ‘su deniz seviyesinde 100 derecede kaynar’ biçimindeki tabiat bilimlerine dair kanun seviyesindeki çıkarım arasında yakınlık kurulur ve Tanrısız bir fizik biliminin imkânı gibi yine Tanrısız bir sosyal bilimin de olabilirliği ifade edilmeye çalışılır.

Bu beklenti mantıksal açıdan belki bir dereceye kadar tutarlı görünmekle beraber, *inşa edilecek beşeri dünyaya Berger’in ifadesiyle nihai ontolojik desteği dinden başkası sağlayamaz.* İlgili yerinde değindiğimiz üzere, Bayet’in tarihselci bilim anlayışında nasıl bilim insanın ölümsüzlük arzusunu tatmin edemiyorsa, tarihselcilik de beşeri dünyamızı bilim sayesinde sağlam olarak inşa etse bile ona sonsuz bir koruma sağlayamaz. Ama din ile bilim ve tarih/kültür ile din birbirini tamamladığında bir elmanın iki yarısı buluşmuş olur.

İnsan kendi beşeri dünyasını olabildiğince beşerilikle niteleme hakkını *bizzat/sadece kendinden* aldığı anda, din-dünya arasındaki bütünlük kaybolur ve yerini kaos alır; çıkar savaşları alır; 100 milyar insanı besleyebilecek zirai kapasiteye sahip bu dünyada bereket ve bolluğun yerini açlık ölümleri alır. *Ancak, insan kendi beşeri dünyasını olabildiğince beşerilikle niteleme hakkını sadece kendinden değil de dinlerin evrensel ahlaki düsturla-*

<sup>56</sup> Bilindiği üzere klasik sosyologlar yöntemleri icabı agnostik (bir bakıma dine inanmayan) olsalar da, örneğin A. Comte’un, ölümünün sonuna dek Hristiyan İlmihali’ni elinden eksik etmeyecek derecede bireysel hayatında dindar olduğu dile getirilmektedir. Onlar yöntemleri gereği dini ontolojik açıdan değil; işlevsel açıdan ele almaktaydılar. L. Levey Bruhl, *Auguste Comte*, Çeviren: Z. F. Fındıkoğlu, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, ss.247-268.

rını sürekli gözeterek kendinden ve dinden *beraberce* alırsa; aldığı her beşeri eylem kararını bu ahlaki düsturlarla kontrol ederse, işte o zaman arzulanan düzeyde *rahat ve güvenilir bir insani dünya* inşa edilmeye başlanmış demektir. Zira insanın tüm davranışlarının nihayetinde yönelik olduğu en üst ve/veya en temel amaç kolay ve güvenilir bir dünyevi-uhrevi hayata kavuşabilmektir.<sup>57</sup>

Bu noktada beşeri eylemin toplumsal sınırını söz konusu ahlaki düsturların özü sayılabilecek şu hadis belirleyebilir: **“Hakiki insan/mümin kendine istediğini başkasına da istercesine yaşamayı ilke edinendir”**.<sup>58</sup> Bu türden bir niyet taşıyabilen bireylerin inşa edecekleri beşeri dünya *sünneti hasene* (güzel gelenek; faydalı/insani icat) nev’inden bir dünya olacağı için hem beşeri hem de dini bir dünya olmuş olacaktır. Bu niyetle ortaya konacak her sünneti hasene, amacına ulaşmasa da yani isabetsiz fetva olarak kalsa da, özündeki iyi niyet sayesinde ilahi âlem tarafından takdir görecektir.

128

OMÜİFD

İnsan potansiyel anlamda şahsi çıkarlarına yenik düşebileceği için, kuşkusuz her birey bu ilkeye (sürekli dini ahlaki kaygı taşıyan bir iyi niyete) bağlı kalamayabilir. Ancak her toplum kendi eğitim sisteminin özüne bu ilkeyi işleyebilirse, o zaman kötülükler asgari, iyilikler de azami seviyeye yaklaşmaya başlamış demektir. Ama dünyada en azından potansiyel anlamda iyilik-kötülük mücadelesi daima var olacağı benzediği için, bu konuda yapabileceğimiz tek ve en önemli şey, sürekli dikkat; teyakkuz; tedirginlik; gerilim ve hassasiyet içinde olmamızdır. Tatar’ın ifadesiyle akıl-vahiy arasında diyalojik ilişki kurulabildiğinde Kur’an içinde bulunduğu her duruma olumlu anlamda sürekli nesnelleşmeye başlar. Başka bir ifadeyle, tarihselci pozitivist iddianın dediği üzere Kur’an sadece bir zamana nesnelleşmez; aksine o *her zamana-mekâna nesnelleşir*. Buradaki diyalojik ilişki mutlak bilgi arayışını değil; her sosyo-

<sup>57</sup> İnsan davranışlarının eğer bir atomistik amacı olacaksa bunun ne olması gerektiğine dair bir irdeleme örneği olarak, Osman Eyüpoğlu ve Erkan Perşembe, “Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 28, ss.113-129’a bakılabilir.

<sup>58</sup> *Müslim, İman: 71,72; Kitabü'l-İmare, 17; Buhari, İman: 7.*

kültürel duruma özgü çözüm arayışını, o ortama ait bilinçlerin yapması gerektiğini ifade eder. *Dolayısıyla mutlak bilgi peşinde koşan tarihselciliğin, bu bilgilerin vereceği adeta sınırsız güç ile geleceği tahakküm/kontrol altına alma iddiası/hayali anlamsız kalır.* Modern tabiat bilimlerinde dahi mutlak bilgi arayışı yerine geçici kesin bilgi arayışı (izafilik/görecelik) artık ağırlıklı bir kanaat olarak yerini almaya başlamışsa, bunun dini/sosyal bilimler için anlamı şudur: Bizim görevimiz sürekli dini ahlaki kaygı taşıyan bir iyi niyetle, toplumsal dünyamızı inşa etme gayreti içinde olmak; bu niyetle ortaya koyacağımız her sünneti hasenemizin, amacına ulaşmasa da yani isabetsiz fetva olarak kalsa da, özündeki iyi niyet sayesinde ilahi âlem tarafından takdir göreceği beklentisi içinde olmaktır. Bir bakıma biz en doğruyu bilmekle değil; en doğruyu diyalojik bir bilinç sayesinde sürekli aramakla mükellefiz; en doğruyu ve ona ne kadar yaklaştığımızı Allah bilir.

#### Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1988.
- Ateş, Süleyman. "Tarihsellik Sorunu", *Yeni Şafak*, 25 Haziran 1999 (s.10).
- Aydın Mehmet S. ve diğerleri. "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", *Din-Devolet ve Toplum*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, (ss.22-24,35,37-40,42-54,56-63,68).
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Bayet, Albert. *Bilim Ahlâkı*, 2. Baskı, Çeviren: Vedat Günyol, Yorum Yayınları, İstanbul, 1993.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- Bruhl, L. Levey. *Auguste Comte*, Çeviren: Z. F. Fındıkoğlu, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970.
- Çiftçi, Adil, Wuthnow, Robert J., Berger, P. L. *Din ve Modernlik – Toplum Bilim Yazıları I –*, Derleyen ve Çeviren: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Dikeçligil, Beylü. "Batıda Değişen Bilim Anlayışı ve Türkiye'de Sosyal Araştırmalar", *Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri*, Hazırlayan: Mahmut Tezcan ve Nilgün Çelebi, Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayınları, Ankara, 1993 (ss.39-58).

- Eyüpoğlu, Osman. *Türkiye’de Sosyal Değişme ve Kur’an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Samsun, 2003.
- Eyüpoğlu, Osman ve Okuyan, Mehmet. “Kur’an’ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma’rûf Kavramı Örneği” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26-27, Yıl: 2008, (ss.175-213).
- Eyüpoğlu, Osman ve Perşembe, Erkan. “Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 28, (ss.113-129).
- Garaudy, Roger. *20. Yüzyıl Biyografisi*, Çeviren: Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınları, Ankara, 1989.
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri. “Maddelerin Müzakere ve Oylaması”, *İslâm ve Laiklik*, Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, (ss.226-227,233,254-255,266-267).
- Karaman, Hayrettin, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, Yeni Şafak Yayınları, Cilt 3, 1996.
- Kılıç, Sadık. “Evrensel Tarihsellikten Bilimsel Bütünlüğe”, *Dosya*, Sayı: 1, Bahar 1997, (ss.10-12).
- 130 Kırbaçoğlu, Hayri ve diğerleri. “Dünyada ve Türkiye’de Laiklik”, *İslâm ve Laiklik*, OMÜİFD Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, (ss.156-159,176).
- Kotan, Şevket. *Kur’an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002.
- Paçacı, Mehmet, “Kur’an ve Tarihsellik Tartışması”, *Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu (8-10 Kasım 1996 Bursa)*, 1. Baskı, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2000, (ss.17-29).
- \_\_\_\_\_, *Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Popper, Karl R. *Tarihselciliğin Sefaleti*, 2. Baskı, Çeviren: Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Rothacker, Erich. *Tarihselcilik Sorunu*, 2. Baskı, Çeviren: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.
- Serinsu, Ahmet Nedim. “Kur’an’ı Kerim’in Anlaşılmasında Esbab-ı Nuzül’e Yeni Bir Yaklaşım”, *1. Kur’an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994, (ss.189-201).
- Tatar, Burhanettin. “Kur’an’ı Yorumlama Sorunu”, *Kur’an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, (ss.493-508).
- Weber, Max. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

# HANEFİ MEZHEBİNDE, “HUKUKSAL YORUM ARACI” OLARAK EVLEVİYET

AYHAN AK\*

## Priorty (Avlaviyyah) as a Legal Interpretation Tool in Hanafi Sect

**Abstract:** In this article, firstly, the conceptual framework of priority (avlaviyyah) and the meaning of conflict, which occurs in priority area have been discussed. The boundaries of priority and its relationship with necessity have been analyzed with examples. After that, the valid reasons for adjudicating have been analyzed in a detailed manner; nass, ijma, qiyas, law’s basic rules, logical rules, sociological structure, condition, maslahat, unity and bidat have been handled with examples as reasons of priority (avlaviyyah). Lastly, the article, by mentioning the obtained consequences, has been finished.

**Key Words:** Sect, Priorty (Avlaviyyah), Priority Conflict, Sociological Reason, Logical Rules..

\* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD.  
[akayhan1@gmail.com]

**Öz:** Bu makalede öncelikle evleviyetin kavramsal çerçevesi ve evleviyet alanında ortaya çıkan ihtilafın anlamı ele alınmış, evleviyetin sınırları ve zaruretli ilişkisi örneklerle analiz edilmiştir. Ardından evleviyete hükmetmede geçerli gerekçeler ayrıntılı olarak tahlil edilmiş, evleviyetin gerekçesi olarak nass, icmâ, kıyas, genel hukuk kuralları, mantıkî kaideler, sosyolojik yapı, hal, maslahat, bütünlük ve bidat örneklerle ele alınmış, ulaşılan sonuçlar zikredilmek suretiyle çalışma sonlandırılmıştır

**Anahtar Kelimeler:** Hanefi Mezhebi, Evleviyet, Evleviyet İhtilafı, Sosyolojik Gerekçe, Mantıkî Gerekçe



## Giriş

Bir çeşit zihinsel işlem olan evleviyet, mantıkta bitişik şartlı kıyas türlerinden ön bileşeni onaylama (modusponens/mukaddemi tasdik) çerçevesinde mütalaa edilmektedir.<sup>1</sup>

132  
OMÜİFD

Hukuk ilminde ise evleviyet, çoğun içinde azın da bulunduğu veya bütün için doğru olan şeyin parçalar için de doğru olduğu prensibine dayanır. Bu prensip daha önemli bir durum için kabul edilen bir hükmün daha az önemli durumlarda da uygulanabilmesini sağlar. Örneğin tarlasına zarar verirken gördüğü kümes hayvanlarını öldüren tarla sahibine ceza verilmeyeceği hakkındaki kanun,<sup>2</sup> aynı durum ve şartlarda bu tür hayvanları yaralayan için de uygulanır. Bu şartlarda tarlasına giren hayvanı öldüren cezalandırılmayınca, onları yaralayan kişi evleviyetle cezalandırılmaz.<sup>3</sup>

Evleviyetin bir diğer görünümü, daha az önemli bir husus hakkındaki hükmün daha çok önemli bir meseleye tatbiki şeklindedir. Örneğin kanun beş çocuklu ailelerin para yardımından yararlanacağını hüküm altına almışsa, altı çocuklu aileler evleviyetle bu yardımdan yararlanabi-

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul, 1999, 189-191.

<sup>2</sup> 1926 Tarih ve 320 sayılı Türk Ceza Kanunu, Madde 521.

<sup>3</sup> Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2002, 205.

lirler. Ya da trafik kurallarına göre duraklamanın yasak olduğu yerlerde araç park etmek evleviyetle yasaktır.<sup>4</sup>

İslam hukukunda evleviyetin çerçevesi modern hukuktakine göre daha geniştir. Nitekim İslam hukukundaki evleviyet ile pozitif hukuktaki evleviyet, aynı zihinsel işlemler değildir. Bu çalışmada, Hanefî hukuk ekolü özelinde, hukuksal yorum araçlarından biri olan evleviyet tahlil edilecektir.

### 1. Kavramsal Çerçeve

"Evleviyet" in kavramsal çerçevesine bakıldığında, iki temel vurgunun var olduğu görülmektedir: "öncelikli olmak" ve "tercihe şayan olmak". Genel manada öncelikli olmak, benzer durum ve olaylar arasında sıralama mantığını ifade ederken; tercihe şayan olmak, seçeneklerden birini tercih edip diğerini tahlil dışı bırakmayı içermektedir.

#### 1. Öncelikli Olmak

Hanefi literatüründeki kullanımların bir kısmında "evleviyet", kabul edilebilirlik düzeyi yüksek olandan düşük olana doğru bir öncelik sıralamasını, teselsülü ifade eder. Söz konusu kavramın bu manada kullanımının ayetlerdeki<sup>5</sup> ve literatürdeki kullanımları oldukça fazladır. Ancak burada sınırlı örnekle evleviyetteki öncelik vurgusu ifade edilemeye çalışılacaktır. Bu bağlamda İmam Muhammed (189/805) Kitâb ile amel etmenin, sünnet ile amel etmekten evlâ olduğunu belirtmek suretiyle,<sup>6</sup> Kitâb'ın sünnete göre öncelikli oluşunu vurgulamaktadır. Burhâneddin

<sup>4</sup> Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 206.

<sup>5</sup> Bkz. Âli İmran, 3/68; en-Nisâ, 4/135; el-Enfâl, 8/75; Meryem, 19/70; Meryem, 19/70; Kıyâmet, 75/34. Ayetlerin ayrıntılı tahlili için bkz. Ebu'l-Vefâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru Tayyibe, yy, 1999, II, 57; Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, yy, 2000, XXIV, 81.

<sup>6</sup> "لأن العمل بالكتاب أولى من العمل بالسنة" bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1406, 113.



Buharî'nin (616/1219), müselleme haberi vahitle amelini, istüşab ve kıyasla amelden evlâ olduğunu vurgulaması<sup>7</sup> da aynı yaklaşımın göstergesidir.

Evleviyetin “öncelik” manasında kullanımının bir diğer görünümü, ölen kişinin defin işlemleriyle ilgili mülahazalarda karşımıza çıkmaktadır. Nitekim el-Fetâva'l-hindiyye'de belirtildiği üzere, meyyitin teçhiz, tekfin ve defin işlemlerinde komşular akraba olmayan diğer insanlardan evlâdır.<sup>8</sup> Diğer yandan kadının mezarına konmasında mahrem olmayan akraba, yabancıya göre evladır.<sup>9</sup> Buna göre, verilen öncelik sıralaması çerçevesinde kadını mezarına koyacak mahremi yoksa bu görevi namahrem akrabanın yerine getirmesi gerekecektir.

Öncelik sıralaması anlamında evleviyetin imâmet meselesinde de ele alındığı görülmektedir. İmamette hür köleden, takva sahibi olan fasıktan, gören âmadan, meşrû nikah sonucu olan kişi, veledi zinâdan evlâdır.<sup>10</sup> Namaz kıldırmaya daha ehil birisi varsa, ona tâbî olarak namazları eda etmek asıldır. Ancak başka bir seçenek yoksa veledi zinanın ardında cemaat olmak, münferiden kılmaktan evlâdır. Fakat bu namazdan, takvâ sahibi bir imamın ardında kılınan namazın sevabı beklenmemelidir.<sup>11</sup>

Görüldüğü üzere, yukarıda verilen örneklerde evleviyet, “öncelikli olmak” anlamında kullanılmıştır.

<sup>7</sup> “العَمَلُ بِالْخَيْرِ الْوَاحِدِ إِذَا كَانَ مُسْلِمًا عَدْلًا؛ أَوَّلَى مِنَ الْعَمَلِ بِاصْتِحَابِ الْحَالِ وَالْقِيَاسِ” bkz. Burhânü's-şerîa Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, yy, ty, V, 96.

<sup>8</sup> Şeyh Nizam, Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Dâru'l-Fikr, yy, 1991, I, 163.

<sup>9</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 166.

<sup>10</sup> Alauddin el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982, I, 157.

<sup>11</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: Şerh-i Tenviri'l-ebzar*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000, I, 562. Bu başlık altında ayrıca ifade edilmelidir ki; Karadâvî'nin Öncelikler Fıkhı isimli eserinin bağlamı ve çerçevesi burada ortaya konan çalışmanın kapsam ve çerçevesinden oldukça farklıdır.

## 2. Tercihe Şayan Olmak

Evleviyet Hanefi literatüründe "öncelikli olma" anlamının yanı sıra "tercihe şayan olma" anlamında da kullanılmıştır.<sup>12</sup>Nitekim seferîlik ruhsatlarını değerlendiren Serahsî, azimete göre amel etmenin ruhsata göre amel etmekten evlâ olduğunu, dolayısıyla seferî kişinin oruç tutmasının efdal olacağını ifade ederken,<sup>13</sup> tercihe şayan olanı zikretmiştir.

Necaset meselesini ele alan İbn Nüceym (970/1563) hükmün illete izafe edilmesinin, illetin illete izafe edilmesinden evlâ olduğunu ifade etmek suretiyle,<sup>14</sup> evleviyeti tercihe şayan olma anlamında kullanmıştır.

İbn Nüceym başka bir tahlilinde, necaset bağlamında haramlık yönünün ibâha yönünden evlâ olduğunu, haramlığın tercihe şayan görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Burada evlâ gördüğü veçheyi gerekçelendiren İbn Nüceym, bir olay veya nesnede haramlık ve mubahlık hükümlerinin bir araya gelmesi durumunda haramlık hükmünün takdim edileceğini söylemekte,<sup>15</sup> ortaya koyduğu evleviyet analizini aklî delille gerekçelendirmekte, haramlık hükmünün evlâ olarak nitelendirilmesine mesnet teşkil edecek bir ayet veya hadis zikretmemekte, bu suretle tercihe şayan gördüğü kategoriye ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, talâkın zamana izafesini ele alan İbn Nüceym, kelimelerin mecaz manaya hamlinin müşterek manaya hamlinden evlâ olduğunu ifade ederek,<sup>16</sup> tercihe şayan gördüğü yaklaşımı izah etmektedir.

el-Fetâva'l-hindiyye'de zekatı borçlu kişiye vermenin, fakire vermekten evlâ olduğu vurgulanarak,<sup>17</sup> borçlu kişinin tercihe şayan olduğu ifade

<sup>12</sup> Bu tür kullanım için bkz. el-Ahzab, 33/6.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehles-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000, III, 166.

<sup>14</sup> "إِضَافَةُ الْحُكْمِ إِلَى الْعِلَّةِ أَوْلَى مِنْ إِضَافَتِهِ إِلَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ" bkz. Zeynüddin b. Nüceym, *el-Bahru'r-râikşerhukenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., I, 31.

<sup>15</sup> "تَكُونُ جِهَةً الْحَظْرَ ( الْحَظْرَ ) مِنْ طَرِيقِ التَّجَاسُّةِ أَوْلَى مِنْ جِهَةِ الْإِبَاحَةِ" bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 83; IV, 168.

<sup>16</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 299. Ayrıca bkz. İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, III, 271.

<sup>17</sup> "وَالدَّفْعُ إِلَى مِنْ عَلَيْهِ الدَّيْنُ أَوْلَى مِنْ الدَّفْعِ إِلَى الْفَقِيرِ" bkz. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 188.

edilmiştir. Aynı şekilde, okunmayacak kadar yıpranmış bir Mushaf'ı, temiz bir bezle sararak toprağa gömmek, onu, necaset bulaşma ihtimali bulunan bir yere koymaktan evlâdır.<sup>18</sup> Diğer yandan, kamusal zararın giderilmesi, bireysel zararın giderilmesinden evlâdır,<sup>19</sup> bireysel yarar karşısında kamusal yarar tercih edilmelidir.<sup>20</sup> Diğer örneklerdekine benzer şekilde son örnekte kurbanla sadaka arasında mukayese yapıldığı ve neticede kurbanın tercihe şayan görüldüğü anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Hümâm'da (861/1457) da evleviyetin tercihe şayan olma anlamında ele alındığını görmekteyiz. Nitekim Şerhu Fethu'l-kadîr'de belirtildiği üzere, kullanılan hakikat mana, bilinen (örf haline gelen) mecaz manadan evlâdır.<sup>21</sup> Bu sebeple "buğday yedim" ifadesi ile buğday ekmeği de kastedilmiş olabilir ve bu konuda bilinen mecazî bir kullanım olabilir. Ancak burada kullanılan hakikî mana esas alınacak ve hüküm de ona göre verilecektir.<sup>22</sup> Bunun gibi, "şu koyunu yemeyeceğim" diyerek yemin eden kişi, o koyunun sütünden içse, yeminini bozmuş olmaz. Çünkü hakikat mana esastır.<sup>23</sup> Ebu Hanife'nin (150/767) görüşü bu olmakla birlikte, İmâmeyn'in görüşü aksi yöndedir. Dolayısıyla İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a (182/798) göre bilinen mecaz mana, kullanılan hakikat manadan evlâdır.<sup>24</sup> Burada bir tercih işlemi vardır ve Ebu Hanife ile İmameyn'in tercihleri aynı yönde değildir.

İbn Âbidîn'in (1252/1836) belirttiğine göre, mehir miktarına ve oturdukları evin kendisine ait olduğuna dair kadının beyyinesi, erkeğin bey-

<sup>18</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*, V, 323.

<sup>19</sup> "لَأَنَّ دَفْعَ الضَّرَرِ عَنِ الْعَائَةِ أَوْلَى مِنْ دَفْعِ الضَّرَرِ عَنِ الْوَاحِدِ" bkz. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, V, 395.

<sup>20</sup> "شِرَاءُ الْأَضْحِيَّةِ بِعَشْرَةِ أَوْلَى مِنْ أَنْ يَتَصَدَّقَ بِاللَّيْلِ" bkz. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, V, 300.

<sup>21</sup> "الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المعارف" Ebubekir Ahmed b. Ali ez-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405, I, 138; Kemâleddin Muhammed b. Abdulvahid b. Hümam, *Şerhu fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty, I, 333; IV, 516.

<sup>22</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur fî şerhi mülteka'l-ebhur*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 104; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, III, 774.

<sup>23</sup> Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, II, 294.

<sup>24</sup> Şeyhizade, *Mecmau'l-enhur*, I, 158.

yinesinden evladır.<sup>25</sup> Aynı şekilde bir kadının kocasının öldürüldüğü veya öldüğüne dair beyyine, yaşadığına dair beyyineden evladır.<sup>26</sup> Bu örneklerde mehire, oturlan eve ve kocanın ölümüne dair beyyinede tercihe şayan olan taraf ortaya konmuş ve hukuksal problemlerin bu tercihler ekseninde çözümlenmesi vurgulanmıştır.

Ali Haydar Efendi (1354/1935) Dürerü'l-Hükkâm'da mirasçılar kapsamında yaptığı bir tahlilde, aynı kategorideki mirasçılar arasında evleviyetin olmayacağını belirtmiş ve evleviyetle birlikte, aynı manada olmak üzere tercihe şayan olmayı ifade eden "rûchân" tabirini kullanmıştır.<sup>27</sup> Nihai olarak ifade etmek gerekirse, evleviyet, tercihe şayan olmak anlamında Hanefî literatüründe yoğun olarak kullanılan bir kelimedir.

## 2. Evleviyet İhtilafı

"Evleviyet ihtilafı", evleviyet meselesinin İslam hukuk literatüründeki zeminini tespit etmek bakımından son derece önemli bir ifadedir. Konunun arka planı incelendiğinde, evleviyet ekseninde ortaya çıkan görüş ayrılıklarının çoğunluğunun, hükmün cevazına ilişkin olmadığı; cevaz alanı içerisinde farklı çözümlerden hangisinin üst tabakada bulunduğu ile ilgili olduğu görülecektir. Nitekim İbn Nüceym eserinde gusül sırasında ayakları yıkama zamanını ele almakta, konuyla ilgili Hz. Aişe ve Hz. Meymune'den iki farklı rivayetin geldiğini, Şâfiî'nin (204/819) Hz. Aişe'nin rivayetini esas alarak ayakların başlangıçta yıkanması hükmünü benimsediğini, Hanefîlerin çoğunluğunun ise iki hadisi cem etmek, birinci hadisi su birikintisinin bulunmadığı yerdeki gusle, ikincisini de su birikintisinin bulunduğu yerdeki gusle hamletmek suretiyle iki hadisle de amel ettiklerini ifade etmektedir. Buna göre su birikintisinin olduğu yerde gusleden kişi ayakları guslü bitirince yıkamalı, su birikintisi olmayan yerde gusleden kişi ise başlangıçta namaz abdestiyle birlikte ayaklarını da yıkamalıdır. Bu tahlili yapan İbn Nüceym, ardından, gusülde ayakları

<sup>25</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VII, 186.

<sup>26</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VII, 193.

<sup>27</sup> Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-ahlâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty, III, 130.

başlangıçta veya sonda yıkamanın bir cevaz meselesi değil evleviyet meselesi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>28</sup> Benzer vurguyu yapan İbniÂbidîn, bu konudaki görüş ayrılığının “cevaz ihtilafı” değil, “evleviyet ihtilafı” olduğunu ifade etmektedir.<sup>29</sup> İbn Âbidîn’in bu ifadesi bütünüyle İslam hukukuna dair derin yapısal tahlillere zemin teşkil edebilecek niteliktedir. Çünkü caiz ve meşru olanı tespitteki ayrılıkları aşır, meşru olanlar içerisinde öncelikliyi tespite yönelmek, hukukî tefekkürde en ideale ulaşma çabasını göstermektedir.

Namazda okunacak teşehhüt duası ile ilgili olarak, İbn Mesûd ve İbn Abbas’tan nakledilen teşehhütlerden hangisinin okunacağıyla ilgili görüşlere yer veren İbn Nüceym, Hanefîlerin İbn Mesûd rivayetine göre amel ettiklerini belirtmekte, söz konusu rivayetin hadis alimleri tarafından en sahih rivayetlerden biri olarak görüldüğünü, sahabe ve tâbiînün bu rivayete göre amel ettiklerini ifade etmekte ve açıklamalarının devamında, buradaki meselenin evleviyet meselesi olduğunu, İbn Abbas teşehhüdünü okuyan kişinin de vacibi yerine getirmiş olacağını söylemektedir.<sup>30</sup>

İbn Nüceym, sehiv secdesinin selamdan önce ya da sonra yapılmasının iadeyi gerektiren bir durum olmadığını, bunun bir evleviyet meselesi olduğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup> Yine İbn Nüceym’in evleviyet meselesi olarak zikrettiği konulardan biri, bayram namazlarındaki zevaid tekbirlerin sayısıdır. Nitekim bu konuda İbn Mesûd’dan gelen rivayette zevâid tekbirlerin sayısı üç iken; İbn Abbas’tan gelen rivayette beştir. Hilafın evleviyet ekseninde cereyan ettiğini söyleyen İbn Nüceym, bu gibi durumlarda en az ile amel etmenin esas olduğunu, bu sebeple İbn Mesûd rivayeti- nin esas alınması gerektiğini belirtmektedir.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, I, 52.

<sup>29</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi’l-muhtâr*, I, 157. Benzer ifadeleri Tahtâvî’de de görmek mümkündür. İlgili ibareler için bkz. Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî alâ merâki’l-felâh şerhu nûri’l-izâh*, el-Matbaatü’l-Kübrâ, Mısır, 1318, 347.

<sup>30</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, I, 344.

<sup>31</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 100.

<sup>32</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 173.

Burada evleviyet ihtilafına dair verilen örnekler, İslam hukukunun, emir ve yasaklardan müteşekkil bir hukuk kurgusuna sahip olmadığını, meselelerin izahında ara kategorilerin bulunduğunu, cevaz alanı içerisinde de tertip ve tedricin var olduğunu göstermektedir.

### 3. Evleviyetin Sınırı

Evleviyet, karşılaşılan birçok probleme yönelik çözüm üretme çabalarında işlevselleştirilebilecek bir hukuksal yorum aracıdır. Ancak bu, evleviyet prensibinin hukukun bütün alanlarında etkin olarak kullanılabilmesi anlamına gelmez. Çünkü evleviyet özü itibarıyla zihinsel bir işlemdir ve İslam hukuk düzleminde aklın sınırı ne kadar genişse, evleviyetin sınırı da ancak o kadar geniş olabilir.

Gerek öncelikli olma, gerekse tercihe şayan olma anlamında evleviyet işleminde, başlangıçta deliller arasında eşitlik durumunun var olduğu ve evleviyetin işletilmesi suretiyle bu eşitliğin ortadan kaldırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu meseleyi miras mevzuları ile somutlaştırmak mümkündür. Nitekim İslam hukukunda mirasçılar farklı açılardan tasnif edilmiştir ve farklı gruplar bağlamında evleviyet söz konusu ise de aynı grup içerisinde birbiri arasında evleviyet ilişkisi kurulamayan mirasçılar bulunmaktadır. Mirasçı konumundaki iki erkek kardeşin babalarının terekesinden pay almak bakımından birbirlerine öncelikleri (evleviyetleri) bulunmamaktadır.<sup>33</sup> Bu örneğe bakıldığında zihinsel bir işlem olan evleviyetin her eşitlik durumunda işlevselleştirilemediği, kanun koyucunun eşitleyip eşit bıraktığı durumlardaki eşitliğin evleviyet işlemiyle bozulabilme imkanının bulunmadığı görülmektedir. Bu, evleviyetin sınırına işaret eden bir meseledir. O halde, nassların eşitlediği ve bu şekilde sabitlediği durumlar için evleviyet prensibini işletmenin imkanı yoktur. Ancak, bunun dışındaki eşitlik durumları evleviyetin alanını teşkil etmektedir.

<sup>33</sup> Fahreddin Osman b. Ali b. ez-Zeylaî, *Tebyîmü'l-hakâik fî şerhi kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, Kahire, 1313, V, 179.

Evleviyetin sınırına ilişkin tahlillerde nassın sınırlayıcı rolü, söz konusu hukuksal yorum işleminin salt aklî bir faaliyet olmadığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Nitekim İmam Muhammed, el-Hucce'de Hz. Ömer'den nakledilen "din rey ile olsaydı, mestin altını mesh etmek, üstünü mesh etmekten evlâ olurdu" şeklindeki rivayeti aktarmakta, burada verilen evleviyet ilişkisinin mantıkî analizine girmeden haberin senedine ve ravilerine ilişkin tahliller yapmaktadır.<sup>34</sup> Aynı konuyu ele alan Serahsî, Hz. Ömer'den nakledilen evleviyet ilişkine dair gerekçe ortaya koymakta, mestin üstünde pislik bulunma ihtimalinin yüksek olduğunu,<sup>35</sup> insanın elinin her an bu pisliğe dokunabileceğini, söz konusu pisliğin temizlenmesi yönünde bir ihtiyacın bulunduğunu bu sebeple mestin üstünün mesh edilmesinin, altının mesh edilmesinden evlâ olduğunu belirtmektedir.<sup>36</sup> İbn Nüceym, konuyla ilgili açıklamalarında, evleviyetin bütünüyle aklî bir faaliyet olmadığını, vahyin, evlâ olanı belirlemede birincil rolünün bulunduğuna işaret etmektedir.<sup>37</sup>

140

OMÜİFD

#### 4. Zorunluluğun Evleviyet İlişkisini Tersine Çevirmesi

Zaruretin hukuksal süreçlerdeki belirleyiciliği İslam hukukunda, üzerinde hassasiyetle durulan bir konu olmuştur. Nitekim zaruretlerin haramları mubah kılacağı yönündeki kaide,<sup>38</sup> zaruret haline ne denli önem atfedildiğini ortaya koymaktadır. Zaruretlerin, haramları dahi ibâha alanına çekebilecek güçte görülmesi, bunların evleviyet alanında da işletilmesine imkan vermektedir. Öyle ki; zaruret, evleviyet alanında, evleviyetle işlevselleştirilebilir. Çünkü bir yönüyle evleviyet, cevaz alanındaki alternatifler üzerinde söz konusu edilen tercih ve sıralama işlemidir. Zaruretler, haramların mubah olarak nitelendirilebilmesinde işlevsel ise iki caizden birinin terk edilip diğeriyle amel edilmesinde evleviyetle işlevseldir. Bu bağlamda yemin meselesini örnek olarak zikredebiliriz.

<sup>34</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403, I, 36-39.

<sup>35</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethu'l-kadir*, I, 149.

<sup>36</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 182. Ayrıca bkz. et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-tahtâvî*, 86.

<sup>37</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 181.

<sup>38</sup> Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, Dâru'l-Beşîr, Cidde, 2001, s. 581.

İbn Âbidîn'in zikrettiği üzere, Allah adına yemin etmek mekruh değildir. Ancak bunu azaltmak, çoğaltmaktan evlâdır.<sup>39</sup> Dolayısıyla her fırsatta Allah adına yemin etmek yerine, zorunluluk hallerinde yemin etmek, mümkün oldukça yeminden kaçınmak gerekir. Buna göre yemin etmemek evlâ iken, zorunluluk halinde bu prensibin işletilmeyeceği, hat-ta kimi durumlarda evleviyet ilişkisi tersine işletilecek ve yemin etmenin evlâ olduğu söylenebilecektir.

Bu konunun başka bir örneğini Burhâneddîn Buhârî'nin açıklamalarında görmekteyiz. Buna göre, bir şahıs Allah yolunda cihada, sefere çıkmak ister ve anne-babası da ona izin vermezlerse, bu durumda belirleyici olan, sefere çıkıldığında anne-babanın büyük bir zarara uğramaları, canlarının tehlikeye girme ihtimalinin bulunup bulunmamasıdır. Eğer anne baba için bir zarar söz konusu olmayacaksa, cihat farz olduğu için ebeveyne itaat gerekmecektir. Ancak ebeveynin zarara uğraması söz konusu ise anne-babanın (kafir olsalar bile) korunması ve gözetilmesi, terk edilmesi mümkün olmayan bir farzı aynken; cihat farzı kifâyedir ve başkalarının bu görevi yerine getirmeleriyle terk edilebilir hale gelir. Terk edilemeyenle meşgul olmak, terk edilebilir olanla meşgul olmaktan evlâdır.<sup>40</sup>

Benzer örneği Şeyhizâde (1078/1667) ve İbn Âbidîn'de hac örneği bağlamında görmekteyiz. Nitekim Şeyhizâde ve İbn Âbidîn'in belirttiğine göre, farz haccı eda etmek, ana-babaya itaatten evladır. Ancak kişi hacca gittiğinde, geride kalan ana-babası zarar görmemeli, mağduriyet yaşamamalıdır.<sup>41</sup> Aksi halde evleviyet ilişkisini olağan durumda işletilenin aksine işlevselleştirilecektir.

<sup>39</sup> "تقليله أولى من تكثيره" İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, III, 705; Şeyhizâde, *Mecmau'l-Enhur*, II, 261; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, II, 52.

<sup>40</sup> "الاشتغال بما لا يسع تركه أولى من الاشتغال بما يسع تركه" Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî*, V, 266.

<sup>41</sup> Şeyhizâde, *Mecmau'l-Enhur*, I, 462; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, II, 620.



## 5. Evleviyetin Hükümler Alanındaki Görünümü

İslam hukukunda hükümler, fiillere atfedilen dünyevî ve uhrevî değeri ifade etmesi bakımından hukuksal derin analizlere zemin teşkil etmesinin yanı sıra Müslüman bireyler için perspektif kazandırıcı fonksiyon icra eder. Bu sebeple, evleviyet bağlamında hükümler alanının tahlili ayrı bir önem arz etmektedir.

Bu bağlamda öncelikle farz hüküm kategorisi kapsamında ortaya konan evleviyet ilişkilerine işaret edilecek, ardından örnek sadedinde diğer kategorilere değinilecektir.

Nitekim farz hac ebeveyne itaatten evlâ,<sup>42</sup> ebeveyne itaat ise nafile hacdan evlâdır.<sup>43</sup> Bu bağlamda temel evleviyet kuralı, farzın nafileye takdim edilmesidir.<sup>44</sup> Bundan dolayı fıkıh ilmiyle meşgul olmak, nafile ibadetlerle meşgul olmaktan evlâ görülmüştür.<sup>45</sup>

Diğer yandan vacibi ifa etmek, sünneti ifa etmekten evlâdır. Cemaate rukûda yetişen kişi, derhal rukûya eğilir ve öncesinde söyleme imkanı yoksa, tekbir lafzını rukûda söyler. Çünkü rükû vacip/farz, rukûya eğilirken söylenen tekbir lafzı ise sünnettir.<sup>46</sup>

Namazdaki ilk ve son oturuşla ilgili farklı rivayetleri zikreden Kâsânî (587/1191), Hz. Aişe'den aktarılan rivayeti esas aldıklarını ifade ettikten sonra, farklı oturuş şekillerinin kadınlar bakımından setri avret farzasını yerine getirmedeki etkisini tahlil etmiş ve bu meselede örtünme farzasına riayet etmenin oturma konusundaki sünnete riayet etmekten evlâ olduğunu söylemiştir.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Zeynüddin b. Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1980, 174.

<sup>43</sup> "حَجَّ الْفَرَضِ أَوْلَى مِنْ طَاعَةِ الْوَالِدَيْنِ وَطَاعَتِهَا أَوْلَى مِنْ حَجِّ التَّغَلِّ" bkz. et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-tahtâvî*, 484; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 221.

<sup>44</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethu'l-kadir*, III, 160.

<sup>45</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*, II, 482.

<sup>46</sup> "فَالِإِتْيَانُ بِالْوَجَابِ أَوْلَى مِنَ الْمَسُونِ" bkz. Alâuddîn el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1386, II, 174.

<sup>47</sup> *el-Kâsânî, Bedâiu's-sanâi'*, I, 211.

Vacibi yapmak, sünneti yapmaktan evlâ olduğu gibi, farzı eda etmek de bidatı terkten evlâdır. Çünkü bidatı terk etmek vacip, farzı eda etmemekse haramdır.<sup>48</sup> Diğer yandan, sünnetin terki, vacibin tehirinden evladır.<sup>49</sup> Bundan dolayı, kunut dualarını okumakta olan kişi, okuyuşunu tamamlamadan imam rukuya eğilirse, bu kişi sünnet olan kunut okumayı terk etmeli, rukuya eğilmelidir. Çünkü sünnetin terk edilmesi vacibin geciktirilmesinden evladır.<sup>50</sup>

Farza riayet mekruha riayetden evladır. Bu sebeple, meyyitin yıkanması sırasında, avret mahallinin görülmesinden imtina ederek necasetin giderilmesi konusunda ihmalkâr davranılmamalıdır. Çünkü ölünün yıkanması sırasında avret mahallinin görülmesi mekruh, üzerindeki necasetin giderilmemesi ise haramdır.<sup>51</sup>

Kerahetle edâ, kazâdan evlâdır. Bir şahıs haceti sebebiyle, abdesti daraldığında, ihtiyacını giderip tekrar abdest alarak namazını kılmayı tercih ettiğinde; namaz kazaya kalacaksa, bu durumda abdesti daralmış da olsa namazını kılması gerekir. Bu, mekruhtur, ancak namazın kazaya kalmasından evlâdır.<sup>52</sup> Nitekim namazın kazaya kalması farzın terkidir ki; bu da haramdır.

Abdestin sünnetleri ve adabı ile fazlaca meşgul olduğunda, namazın kazaya kalma tehlikesi ortaya çıkıyorsa, sünnetlerle fazlaca meşgul olmadan derhal namazı kılmak gerekir. Çünkü namazı kerahetle eda etmek, kazaya bırakmaktan evladır.<sup>53</sup> Yine haram hüküm kategorisi bağlamında, aynı konuyla ilgili haramlık ihtiva eden haber, ibâha içeren haberden evladır.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 250.

<sup>49</sup> "لأن ترك السنة أولى من تأخير الواجب" bkz. İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, I, 496.

<sup>50</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, II, 10.

<sup>51</sup> Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, II, 293.

<sup>52</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 107.

<sup>53</sup> "لأنَّ الأداة مع الكراهة أولى من القضاء" bkz. ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 164.

<sup>54</sup> el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 332.

Haramın terki sünneti yapmaktan evladır. İstilam (tavafta Hacerulesved'i selamlamak) sünnet, insanlara eziyet etmek ise haramdır. Dolayısıyla, istilam sebebiyle insanlara eziyet edilecekse, gidip doğrudan Hacerulesved'i öpmek yerine uzaktan selam vererek geçmeyi tercih etmek gerekir.<sup>55</sup>

İbn Nüceym fasık ve bidatçı kimselerin imamlığının ve böyle kimselelere cemaat olarak iktida etmenin mekruh olduğunu, imamlık yapabilecek başka kimse varsa ona tabi olunması gerektiğini belirtmekte; imamlık yapacak başka kimse yoksa cemaatle namazın münferit kılınan namazdan evlâ olduğunu, dolayısıyla böyle bir durumda fasık kimseye iktidanın mekruh olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmekte,<sup>56</sup> böylece mekruhla sünnet arasındaki evleviyet ilişkisini ortaya koymaktadır. İbn Âbidîn de mekruhun terkinin mendubun ifasından evlâ olduğunu, bu sebeple kerahet vakitlerinde nafil namaz kılınmayacağını ifade etmektedir.<sup>57</sup>

Buraya kadar verilenler, Hanefî literatüründe, farklı hüküm kategorileri arasındaki evleviyet ilişkilerinin örneklerle ele alındığını göstermektedir. Bunun yanında, aynı hüküm kategorisi içerisinde de evleviyet ilişkisi kurulduğu görülmektedir. Nitekim Tahtâvî (1231/1816), tenzihen mekruhun terk edilmesinin, yapılmasından evlâ olduğunu ifade ederken,<sup>58</sup> aynı hüküm kategorisi içerisinde evleviyet ilişkisi kurmuş olmaktadır.

## 6. Evleviyete Hükmetmede İşlevsel Gerekçeler

Evleviyet muhtelif gerekçelere dayalı aklî bir işlemdir, hukuksal yorum aracıdır. Aklın hukuksal süreçlere dahil edilmesi bağlamında kapsamlı ve çeşitli gerekçe analizleri yapılabilecek önemli alanlardan biri de evleviyet-

<sup>55</sup> "تَرْكُ الْحَرَامِ أَوْلَى مِنَ الْإِتْيَانِ بِالسُّنَّةِ" bkz. el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 146.

<sup>56</sup> "الإِفْدَاءُ أَوْلَى مِنَ الْإِنْفِرَادِ" bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 370.

<sup>57</sup> "لأن ترك المكروه أولى من فعل المندوب" bkz. İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, I, 131.

<sup>58</sup> et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-tahtâvî*, 52.

tir. Burada bu çerçevede, evleviyete hükmetmede geçerli gerekçeler tahlil edilecektir.

### 6.1. Nass, İcmâ ve Kıyasla Gerekçelendirme

Evleviyete hükmetmede yoğun olarak nassların, icmâ ve kıyasın gerekçe olarak zikredildiği görülmektedir. Nitekim aslî deliller olmaları sebebiyle bunların evleviyet alanında gerekçe olarak ifade edilmesi, İslam hukukunun yapsınının tabîi yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda, kendisine emanet bırakılan kişinin sefere çıkabilme durumunu değerlendiren Serahsî (483/1090), iki alternatiften söz etmektedir. Birincisi aldığı emanetleri başka bir şahsa emanet ederek sefere çıkmak, ikincisi ise emanetlerle birlikte sefere çıkmak. Serahsî'ye göre birinci durumda, yani emanetin başka bir şahsa emanet edilmesi durumunda nassa muhalefet edilmiş olacaktır. Çünkü nasslar emanetlere riayet edilmesini emretmektedir.<sup>59</sup> Emanetleri yanında taşıması durumunda ise amaçsal bir çelişki ortaya çıkacaktır. Çünkü sefere çıkan kişinin amacı Allah yolunda mücadeledir, yanındaki emanetleri vs. korumak değildir. Bu sebeple Serahsî'ye göre nassa riayet, maksada riayetten evlâdır.<sup>60</sup> Burada nassların, amaçlar karşısında öncelendiği ve evleviyet işleminin yönünün tayininde nassların belirleyici olduğu görülmektedir.

Bunun bir diğer örneğini şahitlik meselesinde görmek mümkündür. Nitekim yalan şahitlik büyük günahlardandır ve her Müslüman'ın yalan şahitlikten sakınması gerekir. Şayet hata ile veya kasten yalan şahitlik yapılmışsa hakim huzurunda tövbe edilmelidir. İnsanlardan veya yöneticilerden çekinmek/istihyâ yalan şahitlikten dönerek tövbe etmeye engel olmamalıdır. Çünkü yaratandan çekinmek, yaratılandan çekinmekten evlâdır.<sup>61</sup> Başka bir ifade ile hakka rucû etmek, batıl üzere devam etmek-

<sup>59</sup> el-Müminûn, 23/8.

<sup>60</sup> "ولا شك أن مراعاة النص أولى من مراعاة المقصود" bkz. es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 221.

<sup>61</sup> "لَأَنَّ الْإِسْمَاعِيلِيَّاتِ مِنَ الْخَائِقِ أَوْلَى مِنَ الْإِسْمَاعِيلِيَّاتِ مِنَ الْمَخْلُوقِ" bkz. ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, IV, 243.

ten evladır.<sup>62</sup> Burada yalandan kaçınmayı ve adaleti emreden nassların<sup>63</sup> evleviyete hükmetmede gerekçe olarak zikredildiği görülmektedir.

Şüphe yok ki kitapla sabit olan hükümle amel etmek, ahad haberle sabit olan hükümle amel etmekten evlâdır.<sup>64</sup> Namazlarda tertîbe riayet bağlamında değerlendirmeler yapan Burhaneddin Buhârî, namazların, vakitlerinde eda edilmesinin vücûbunun Kur'an ile sabit olduğunu, buna mukabil, tertîbe riayet ahad haberle teşrî kılındığını belirttikten sonra; vaktin daralması durumunda vakit namazı ile kaza edilecek namaz arasındaki tertîbe riayet keyfiyetini ele almakta, burada da tertîbe riayet edilmesi gerektiğini vurgulamakta ve bunu evleviyet çerçevesinde bir izahatla gerekçelendirmektedir. Bu yaklaşıma göre vakit daraldığında tertîbe riayet etmek farzın tehirine sebep olacakken; tertîbe riayet etmemek haberi vahidin terkine sebep olacaktır. Farzın tehiri ise haberi vahidin terkinden evlâdır.<sup>65</sup>

Nassların evleviyete gerekçe teşkil etmesi bağlamında, kelamın imali ve ihmal ile ilgili mülahazalar da ayrı bir önem arz etmektedir. Buna göre, birini tercih etmeye imkan veren bir gerekçe bulunmadığında iki delilin ikisiyle amel etmek, ikisini de ihmal etmekten evladır.<sup>66</sup> Diğer yandan, teâruz halinde, imkanlar ölçüsünde nassların cem'i, birinin ihmalinden veya neshedildiğine hükmetmekten evladır.<sup>67</sup>

Buraya kadar nassların gerekçe teşkil etmesi kapsamında verilen tahliller, ayet ve hadislerin evleviyete hükmetmede birincil rol üstlendiğini göstermektedir. Ayrıca icmâ ve kıyas da evleviyetin gerekçesi olarak değerlendirilmektedir. Nitekim namaz vakitleri üzerinde değerlendirmeler yapan İbn Nüceym, "istivâ vakti" ifadesinin, "zeval vakti" ifadesinden evlâ olduğunu söylemekte ve buradaki evleviyet işlemini icmâ delili ile

<sup>62</sup> Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, IV, 407.

<sup>63</sup> En-Nisâ 4/58.

<sup>64</sup> "ولا شك أن العمل بما ثبت بالكتاب أولى من العمل بما ثبت بالخبر الواحد" bkz. Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, II, 35.

<sup>65</sup> Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, II, 35.

<sup>66</sup> "إعمال الدليلين أولى من إهمالهما عند عدم المرجح" bkz. et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-tahtâvî*, 22.

<sup>67</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethu'l-kadîr*, II, 352.

gerekçelendirmekte; zevâl vaktinde namaz kılmanın mekruh olmadığı yönünde icmanın var olduğunu ifade etmektedir.<sup>68</sup>

Cessâs ise zekatın açıktan verilmesi bağlamında ortaya koyduğu yargıyı namaza kıyasla gerekçelendirmiştir. Cessâs'ın belirttiğine göre, zekatı açıktan vermek, gizlice vermekten evladır. Zekat farz bir ibadet olarak, namaz gibidir. Farz namaz nasıl ki ezanla ilan ediliyor, duyuruluyorsa, zekat da buna kıyasla açıktan verilebilir.<sup>69</sup> Bunun başka bir örneği de kerahet vakitlerinde namaz ve salavat arasında evleviyet ilişkisi kurma çabalarında ortaya çıkmaktadır. Nitekim kerahet vakitlerinde Rasûlüllah'a (s.a.s.) salavat getirmek, dua ve tesbih, Kur'an okumaktan evlâdır. Çünkü selef bu vakitlerde Kur'an okumuyor, dua ve tesbihle meşgul oluyordu.<sup>70</sup> Bu örneklerde evleviyete hükmetmede kıyas delilinin işlevselleştirildiği görülmektedir.<sup>71</sup>

## 6.2. Genel Hukuk Kuralları ve Prensiplerle Gerekçelendirme

Hanefî eserlerinde "ayn, menfaatten evladır",<sup>72</sup> "beyyine yeminden evladır",<sup>73</sup> "zimmî, harbîden evlâdır",<sup>74</sup> "vasiyetten rücû beyyinesi, vasiyet beyyinesinden evladır"<sup>75</sup> gibi evleviyet eksenli temel hukuk kaidelerinin gerekçeler düzleminde zikredildiği ve bir kısım meselelerin bu kaidelerle izah edildiği görülmektedir. Burada evleviyet eksenli temel kural niteliğinde sınırlı sayıda örnekle yetinilecektir.

İbn Nüceym'in belirttiğine göre, satış hibeden evlâdır. Bir mal üzerinde iki şahıs hak iddia etmiş ve anlaşmazlık mahkemeye intikal etmişse;

<sup>68</sup> "التَّغْيِيرُ بِالِاسْتِوَاءِ أَوْلَى مِنَ التَّغْيِيرِ بِوَقْتِ الزَّوَالِ" bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 264.

<sup>69</sup> "إظهار صدقة الفرض أولى من إخفائها" bkz. el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 178.

<sup>70</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*, V, 316.

<sup>71</sup> Ayrıca ifade etmek gerekir ki; evleviyet işlemi, istihsan konusu bağlamında mülahaza edilen hafi kıyas-celî kıyas ayrımındaki zihinsel işlemle büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Ancak bu, ayrı bir çalışmanın konusu olacağı için burada meselenin ayrıntısına girmiyoruz.

<sup>72</sup> Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, I, 582.

<sup>73</sup> Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, II, 472.

<sup>74</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethu'l-kadîr*, III, 386.

<sup>75</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VII, 193.

hakim, delillerin eşit olması ve karinelerle belirgin bir sonuca ulaşılamaması durumunda, malı satın aldığını söyleyen kişiyi, malın kendisine hibe edildiğini söyleyen kişiye tercih eder. Çünkü satışta, akdin tamamlanması ile mülkiyet intikal ederken, hibe kabz ile tamam olur. Malın kendisine hibe edildiğini söyleyen kişi, söz konusu malı kabzetmediğinden, satış evlâdır, tercihe şayandır.<sup>76</sup>

Yine Zeylâî (743/1342) ve İbn Nüceym'in ifade ettiği üzere, borcun yerine getirilmesi, süslenmekten evladır. Borçlu bir kişinin gösterişli bir kıyafeti bulursa, bu kıyafeti satarak elde ettiği miktarın bir kısmı ile örtünme ihtiyacını karşılamaya yetecek özellikte bir elbise alır, kalan miktar ile borcunu öder. Çünkü borcu ödemek farzdır ve farzın yerine getirilmesi, süslenmekten (tecemmül) evlâdır.<sup>77</sup> Aynı evleviyet ilişkine değinen Şeyhizâde, bir kişinin ihtiyacını karşılayacak niteliklerden fazla özellikler taşıyan bir evi bulursa, bunu satıp, borcunu ödedikten sonra, kalan miktarla barınma ihtiyacını karşılayacak daha sade bir ev alması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>78</sup>

Borcun edası sırasında bir şahıs hem asıl hem de kefil olarak yer alıyorsa, yani aynı şahsa hem kendisinin borcu var hem de başka bir borçlunun kefilise ve kimin için olduğu belirtilmeksizin bir ödeme yapılmışsa, asâlet kefâletten evlâ olduğu için, buradaki ödemeyi kendi borcunu ifa olarak yaptığı kabul edilir.<sup>79</sup>

Yukarıdaki örneklerde evleviyet bağlamında temel hukuk kurallarının işlevselleştirildiği, hukuksal bir kısım problemlerin böylece çözüme kavuşturulduğu görülmektedir.

<sup>76</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VII, 239.

<sup>77</sup> "لأن قضاء الدين فرض عليه فكان أولى من التجمل" bkz. ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, V, 200; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VIII, 95.

<sup>78</sup> "لأن قضاء الدين فرض عليه وكان أولى من التجمل" bkz. Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, IV, 59.

<sup>79</sup> "لأن وقوع الأداء عما هو عليه أصالة أولى من وقوعه كفالة" bkz. Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, III, 199.

### 6.3. Mantıkî Gereğe

Evleviyet işleminin mantıkî verilerle gerekçelendirilmesi evleviyetin tabiatı gereği sıkça rastlanan bir durumdur. Burada örnekler üzerinden mesele arz edilecektir.

Serahsî, Ebû Yusuf'un "güneşin doğması ile, daha önceden başlanmış olan namaz fasit olmaz" şeklindeki görüşünü aktarmakta, namazın bir kısmını vaktinde edâ etmenin tamamını vakti dışında kılmaktan evlâ olduğunu ifade etmektedir.<sup>80</sup>

Diğer yandan, Meydanî'nin ifade ettiği üzere, zayıf güçlü üzerine bina etmek, bütünü zayıf olarak nitelendirmekten evlâdır. Buna göre, sağlıklı iken namaz kılmaya başlayan kişi namaz esnasında hastalansa, gücü yetiyorsa namazını oturarak rükû ve secde ile, buna gücü yetmiyorsa yatarak ima ile tamamlar. Güçlü, zayıf üzerine bina edilir. Ancak namaz bütünüyle geçersiz sayılmaz.<sup>81</sup> Zeylaî'nin de ifade ettiği üzere namazın bir kısmını rükû ve secde ile kalanını da ima ile kılmak, hepsini ima ile kılmaktan evlâdır.<sup>82</sup> İbn Âbidin de aynı konuya vurgu yapmaktadır.<sup>83</sup>

Serahsî, cemaatle namaza geciken (mesbuk) ümmî<sup>84</sup> kişinin dört rekâtlik bir namazın iki rekâtını imamla kıldıktan sonra kalan iki rekâtı münferiden kılması meselesini ele almakta, bu kişinin namazının Ebu Hanife'ye göre fasit, İmameyn'e göre sahih olduğunu aktarmakta, açılmasının sonunda da İmameyn'in görüşünü teyit eder mahiyette şu kuralı ifade etmektedir: "Kıraatle namazın bir kısmını eda etmek, kıraatsiz olarak bütününe eda etmekten evlâdır."<sup>85</sup>

Merginanî (593/1197), esirler karşılığında fidye alınmasını tartışırken, "Müslümanların kurtarılmasının inkârcıların öldürülmelerinden

<sup>80</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 279.

<sup>81</sup> "بناء الضعيف على القوي أولى من الإتيان بالكل ضعيفا" bkz. Abdülganî el-Guneymîed-Dimeşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yy, ty, I, 50.

<sup>82</sup> ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 202.

<sup>83</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, II, 100.

<sup>84</sup> Buradaki kullanımıyla, namaz için gereken miktarda okunacak ayet bilmeyen kişi.

<sup>85</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, I, 336.



evlâ olduğunu” ifade etmekte<sup>86</sup> ve meseleyi mantıkî gerekçe ile izah etmektedir.

Kendisine arız olan hadesten temizlenmek durumunda olan şahsın, yaralı olması durumunda gusül ve teyemmüm seçeneklerinden hangisini tercih etmesi gerektiği konusunda tahliller yapan Burhânu’ş-Şerîa, gusülle teyemmüm arasında bir evleviyet ilişkisi kurmakta, teyemmümün hükmî temizlik olmasına karşılık; guslün hem hakikî hem de hükmî temizlik olduğunu, dolayısıyla bedendeki yaraların müsaadesi oranında guslün teyemmümden evlâ olduğunu ifade etmektedir.<sup>87</sup>

Burhânu’ş-Şerîa’nın ifade ettiğine göre kişinin kıyafetinde bir dirhemden fazla necaset varsa ve başka elbisesi de bulunuyorsa, bu şekilde kıldığı namaz caiz değildir. Ancak başka elbisesi yoksa ve suyun bulunmaması sebebiyle necaseti yıkayamıyorsa veya aşırı susamış olması sebebiyle elindeki suyu içmesi gerekiyorsa, bu durumda necasetle namaz kılması caizdir. Eğer üzerindeki elbisenin tamamı kana bulanmışsa (necisse), bu kişi muhayyerdir. Dilerse oturarak üryan vaziyette kılar, dilerse kanlı elbiseyle kıyam, rükû ve secde ile kılar. İmam Muhammed ise bu konuda mükellefe muhayyerlik tanımamış, elbisesinin tamamı necis olan kişinin kıyam, rükû ve secde ile namazını kılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>88</sup> İmam Muhammed’in ortaya koyduğu görüş için belirtilen gerekçe, evleviyet prensibi bağlamında dikkat çekicidir. Buna göre, namazın kana bulanmış elbise ile kılınmasında bir farz (necasetten taharet) terk edilmiş olacak; üryan olarak kılınmasında ise çok sayıda farz (setri avret, kıyam, rükû, secde) terk edilmiş olacaktır. İmam Muhammed’in bu tahlilini değerlendiren Burhaneddin Buhari, iki durumun eşit olduğunu, birinin diğerine önceliğinin olmadığını söylemekte; bunun ardından, kurguyu biraz farklılaştırmakta, elbisenin dörtte birinin temiz olması durumunda artık temizlik şüphesinin oluşacağını, temizlik şüphesi bulunan elbise ile

<sup>86</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. Ebu Bekir el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, yy, ty, II, 141; Ebu’l-Hasan Ali b. Ebu Bekir el-Merginânî, *Bidâyeti’l-Mübtedî*, Mektebetü Muhammed Ali, Kahire, ty, 125.

<sup>87</sup> Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, I, 176.

<sup>88</sup> Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, I, 393.

namaz kılmanın, şüphe ihtiva etmeyen "üryan namaz kılma" halinden evlâ olduğunu ifade etmektedir.<sup>89</sup>

Namaz imamlığında öncelik mevzuunu ele alan İbn Nüceym, konuyu evleviyet bağlamında tahlil etmekte, kiralayanın (müste'cir) kiralanan malın sahibinden (mâlik), âriyet olarak alanın (müste'ir) âriyet olarak verenden (mu'ir) evlâ olduğunu ifade etmekte ve bu iki durumu mantıkî delille, gerek kiralayanın, gerekse âriyet olarak alanın menfaate malik olmaları ile gerekçelendirmektedir.<sup>90</sup>

Cenaze namazını kıldırmada kimin daha çok hak sahibi olduğu konusunda evleviyet prensibini işleyen İbn Nüceym oğlun ve diğer akrabasının kocadan evlâ olduğunu, yani cenaze konusunda akrabasının kocadan öncelikli olarak söz sahibi olduklarını ifade etmekte ve buradaki evleviyet işlemini, evlilik bağının ölümle sona ermesi ile gerekçelendirmektedir.<sup>91</sup>

İbn Âbidîn'e göre cihat, hacdan evlâ bir ibadettir. Çünkü cihat sırf bedeni bir tasarruf olmanın ötesinde savaş araçlarını ve silahları da gerektiren bir ibadettir.<sup>92</sup> Aynı şekilde, vacibin fiile isnadı, ayna isnadından evladır. Buna örnek olarak kurban kesme fiilini zikredebiliriz. Hanefilerin vacip, Şafiilerin sünnet olarak nitelendirdikleri, kurbanlık (ayn) değil, kurban kesme fiilidir.<sup>93</sup>

Buraya kadar verilen örneklerde evleviyetin mantıkî gerekçelerle hukuksal çözümlenmelerde kullanıldığı görülmektedir.

#### 6.4. Sosyolojik Gerekçe

Evleviyetin hukuksal yorum aracı olarak kullanımında, sosyolojik gerekçelerin yoğun olarak ileri sürüldüğü görülmektedir. Bunun örneklerini Serahsî'de, Merginânî'de, Kâsânî'de ve diğer Hanefî müçtehitlerde görmek mümkündür.

<sup>89</sup> Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 393.

<sup>90</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 369.

<sup>91</sup> "سائر القربات أولى من الزواج" bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 195.

<sup>92</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, II, 598.

<sup>93</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VI, 313.

Serahsî'ye göre haramların işlenmesi durumunda, bunların gizlenmesi, ortaya dökülmesinden evladır.<sup>94</sup> Diğer taraftan, ruhban hayatı yaşayıp evlenmemek Hz. Muhammed şeriatında reddedilmişken; Hz. Yahya (a.s.) şeriatında kadınlardan uzak durup uzlet hayatına çekilmek evlâ idi. Fakat Hz. Peygamber'in uygulamaları ile istidlal, Hz. Muhammed ümmeti için, Hz. Yahya'nın uygulamaları ile istidlalden evlâdır. Bundan hareketle Serahsî, nikahta birçok maslahatın bulunduğunu ve nikahla meşgul olmanın, nafile ibadetlerden evlâ olduğunu ifade etmektedir.<sup>95</sup> Semerkandî (539/1144)<sup>96</sup> ve Zeylaî'de de aynı ifadeleri görmekteyiz.<sup>97</sup> Bundan dolayı Kâsânî, farz ve vacipleri yaparak nikahla meşgul olmanın, nafileleri yaparak nikahı terk etmekten evlâ olduğunu belirtmektedir.<sup>98</sup>

Yukarıdaki evleviyet işleminde ortaya konan gerekçelerin sosyolojik içerik taşıdığı, gerek günahların gizlenmesi gerekse evliliğin teşvik edilmesinin derin sosyolojik tahlillerin zeminini teşkil ettiği görülmektedir.

152

OMÜİFD

“Lukatayı (buluntu mal) terk etmek, almaktan evladır” şeklindeki prensibi değerlendiren Serahsî, sosyolojik tahlille, yaşadığı dönemde şartların değiştiğini; Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir dönemlerinde kadınlar namaza katılırlarken, Hz. Ömer döneminde bunun yasaklandığını, sonraki devirlerde şer ve hıyanetin yaygınlaştığını ifade etmekte ve buluntu malı alıp sahibini aramanın malın zayı olmasından evlâ olduğu yönündeki görüşünü bu şekilde sosyolojik değişim gerekçesiyle izah etmektedir.<sup>99</sup> Yine Merginânî'nin ortaya koyduğu “buluntu malda Müslüman zimmîden, hür de köleden evlâdır”<sup>100</sup> şeklindeki yaklaşım da özü itibariyle toplumun yapısı ekseninde ortaya konan gerekçeleri ihtiva etmektedir.

<sup>94</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 183.

<sup>95</sup> “أن الكاح مشتمل على مصالح حمة فلاشغال به أولى من الاشتغال بنفل العبادة” b.kz. es-Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 353.

<sup>96</sup> Alauddin es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, II, 118.

<sup>97</sup> ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 94.

<sup>98</sup> “لأنَّ الإشتغال به مع أداء الفرائض والسُننِ أولى من التَّحَلِّي لِتَوَاقُلِ الْعِبَادَاتِ مَعَ تَرْكِ الْكَاكِحِ” b.kz. el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 229.

<sup>99</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 8, 19.

<sup>100</sup> el-Merginânî, *el-Hidâye*, II, 174; ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 300.

Sosyolojik gerekçe bağlamında, hak ve özgürlükler çerçevesinde ortaya konan tahliller de oldukça anlamlı ve dikkate değerdir. Nitekim ganimetlerin taksimi meselesini tahlil eden Serahsî, muhtaç müstehaka vermenin, muhtaç namüstehaka vermekten evlâ olduğunu söylemektedir.<sup>101</sup>

Kâsânî, zinaya şiddetle karşı çıkılan toplum kurgusu bağlamında iddet bekleyen kadınla akdedilen nikahın fasit olacağını, ancak bu durumdaki kadınla nikah akdedilmiş ve çocuk olmuşsa, çocuğun nesebinin birinci kocadan sabit olacağını belirtmektedir. Eğer çocuğun, iddet beklerken yapılan nikâh akdi neticesinde ikinci kocadan olduğu ispatlanırsa, nesep sonraki kocadan sabit olur. Çünkü nesebin sahih nikâhtan sübutu imkânsız hale geldiğinde, fasit nikâhtan sübutu olayın zinaya hamlinden evladır.<sup>102</sup>

Diğer yandan, şahitlik yapmak, şahitlikten çekinmekten evladır. Çünkü şahitlik yapılarak yeryüzü kötülük ve çirkinlikten arındırılabilir ki bu da Allah'ın emridir.<sup>103</sup> Bu misalde, toplumunun kötülük ve çirkinliklerden arındırılması, evleviyetin gerekçesini teşkil etmektedir.

Şeyhizade, Hz. Peygamber'in yargılama faaliyetlerini camide yaptığını, camilerin yargılama ve ibadet mekanları olduğunu, bu sebeple yargıların da anlaşmazlıkları camilerde çözüme kavuşturmaları gerektiğini; şehrin ortasında ve bilinir olması sebebiyle camilerin mescitlerden evla olduğunu ifade etmekte,<sup>104</sup> ortaya koyduğu evleviyet işlemini caminin sosyal fonksiyonu ile gerekçelendirmektedir.

Şeyhizâde, nesebin sübutu bağlamında tahliller yaparken, eğer başka bir delil yoksa, Müslüman ve hür kişinin iddiasının, köle ve zimmî kişinin iddiasından evlâ olduğunu ifade etmekte, babanın hür ve Müslüman olmasının tercihe şayan olduğunu belirtmekte;<sup>105</sup> bu yaklaşımıyla

<sup>101</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, X, 25.

<sup>102</sup> el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, III, 215.

<sup>103</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethu'l-kadîr*, V, 215.

<sup>104</sup> "الجامع أولى من المسجد" bkz. Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, III, 220.

<sup>105</sup> "الحر والمسلم في دعوته أولى من العبد والذمي" Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, II, 522.

İslam'ın köleleştirme değil, özgürleştirme eksenli bir toplum öngördüğü gerçeğini dolaylı olarak vurgulamaktadır.

İkrahın ikrah altında gerçekleştiğine işaret eden beyyinenin, isteye- rek gerçekleştiğini gösteren beyyineden evlâ görülmesi;<sup>106</sup> itak beyyinesinin, mülkiyet beyyinesinden; hürriyet beyyinesinin ise kölelik beyyinesinden evlâ kabul edilmesi<sup>107</sup> de özgürlük eksenli toplum kurgusuna işaret eden evleviyet tahlilleridir.

Tahtâvî kurban etlerinin kullanımıyla ilgili tahliller yaparken, bunun üçe bölünmesi gerektiğini vurguladıktan sonra, etlerin aileye sarf edilmesinin, hediye olarak başkalarına tasaddukundan evla olduğunu ifade etmekte,<sup>108</sup> aileyi öncelemek suretiyle, ortaya koyduğu evleviyet ilişkisini sosyolojik gerekçe ile temellendirmektedir.

154 “Müddeâ” terimini ifade etmek üzere “müddeâbih” tabirinin de kul-  
lanıldığını ve bu kullanımın fukahâ arasında yaygın olduğunu söyleyen  
OMÜİFD Ali Haydar, konuyla ilgili bir evleviyet prensibi zikretmekte ve lafzî düz-  
lemde “meşhur hatanın, terk edilen doğrudan evla olduğunu” ifade et-  
mektedir.<sup>109</sup> Burada verilen evleviyet işlemi, dil düzleminde toplumun  
belirleyiciliğini göstermesi bakımından anlamlı görülmelidir.

### 6.5. Hal Gereğesi

Hanefî literatüründe, mükellefin kimi hal ve durumlarının, evleviyete hükmetmede gerekçe olarak zikredildiği görülmektedir. Nitekim Mekke'ye dışarıdan giden kişi için namaz ve tavaf ibadetlerinin önceliğini analiz eden Serahsî, Mekke'de yaşayan için namazın, dışarıdan gelen içinse tavafın evlâ olduğunu ifade etmekte ve bunu bir teşbihle ortaya koymaktadır. Serahsî'ye göre, Mekke'ye dışarıdan gelen kişinin durumu, Allah yolunda nöbet tutan askerin durumu gibidir. Allah yolunda nöbet tutmak gece namazından evlâ olduğu gibi, dışarıdan Mekke'ye giden için

<sup>106</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VII, 190.

<sup>107</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VII, 193.

<sup>108</sup> et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-tahtâvî*, 350.

<sup>109</sup> Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, IV, 154.

tavaf yapmak namaz kılmaktan evlâdır. Çünkü namazı daha sonra memleketine dönünce de kılabilir. Ancak oradan ayrıldıktan sonra tavaf yapamaz.<sup>110</sup>

Başka bir tahlilinde Serahsî, yaşadığı dönemin şartları itibariyle değerlendirme yapmakta ve o zaman dilimi içerisinde lafzî aktarımın, manen rivayetten evlâ olduğunu belirtmekte; buna gerekçe olarak da insanların anlayış farklılıklarını zikretmekte<sup>111</sup> ve toplumun içerisinde bulunduğu hali, ortaya koyduğu evleviyet ilişkisinin gerekçesi olarak sunmaktadır.

Konunun başlangıcında genel örnekler olarak verdiğimiz hal gerekçelerini, ayrıntılı başlıklar çerçevesinde tahlil etmek uygun olacaktır.

### 6.5.1. İnanç ve Takvâ Gerekçesi

İnanç ve takva, bir hal olarak, müçtehitlerin metodolojik yaklaşımlarında, bir uygulamanın evleviyetine hükmetmede gerekçe olarak kabul edilmiştir. Örnek vermek gerekirse; İbnü'l-Hümâm (861/1457) ve Meydânî'nin (1298/1881) ifade ettiği üzere, Müslüman'ın kurtarılması, kafirin öldürülmesinden veya kendisinden istifade edilmesinden evladır. Bu sebeple, Müslüman esirler karşılığında kafir esirler verilebilir.<sup>112</sup> Burada inanç hali (Müslüman olmak) evleviyet işlemindeki tercihi belirlemede temel gerekçe olmaktadır. İbn Âbidîn'in ifade ettiği "Müslüman'ın beyyinesi, Hıristiyanın beyyinesinden evladır"<sup>113</sup> şeklindeki evleviyet kaidesi de inanç eksenli hal gerekçesine dayanmaktadır.

İnanç eksenli hal gerekçesinin yanı sıra, takva eksenli hal gerekçesinin de Hanefî literatüründe, evleviyete hükmetmede işlevsel olduğu müşahede edilmektedir. Nitekim yargılama hususunda takva sahibi cahil

<sup>110</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 85.

<sup>111</sup> "إن المحافظة على اللفظ في زماننا أولى من الرواية بالمعنى لتفاوت ظاهر بين الناس في فهم المعنى" bks. es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 349.

<sup>112</sup> "لأن فيه تخلص المسلم، وهو أولى من قتل الكافر والانتفاع به" bks. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethu'l-kadîr*, V, 474; el-Meydânî, *el-Lübâb*, I, 398.

<sup>113</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VII, 186.

kişi, fasık alim hakimden evlâ görülmüştür.<sup>114</sup> Biri derin anlayış sahibi, diğeri takva sahibi yargıçlık yapmaya ehil iki şahıstan takva sahibi olan, derin anlayış sahibinden evlâdır.<sup>115</sup>

Yukarıdaki örneklerde inanç ve takvanın evleviyete hükmetmede temel gerekçe olarak kabul edildiği görülmektedir.

### 6.5.2. İhtiyaç Gerekçesi

Hal gerekçesi bağlamında tahlil edilmesi gereken önemli meselelerden biri ihtiyaç gerekçesidir. Nitekim ihtiyaç hali, Hanefî literatüründe evleviyete hükmetme gerekçelerinden biri olarak yer almıştır. Misal zikretmek gerekirse, Zeylaî'nin belirttiğine göre mirasçılar zenginlerse veya miras haklarını almaktan imtina ediyorlarsa terekenin üçte birden azını vasiyet etmek, mirasın tamamını mirasçılara bırakmaktan evladır. Bu konuda aksini söyleyenler olduğu gibi, kişinin dilediğini yapmada muhayyer olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>116</sup> Ancak burada dikkat çeken nokta, ihtiyacın evleviyete hükmetmede temel gerekçe olarak ele alınmasıdır.

Mescitlerin tezyinini değerlendiren İbnü'l-Hümâm, ibadet mekanlarının süslenmesi için harcanacak kaynakların fakirlere aktarılması gerektiğini ifade etmekte ve imkanların fakirlere aktarılmasının mescitlerin tezyininden evlâ olduğunu vurgulayarak,<sup>117</sup> ihtiyacı evleviyet ilişkisinin gerekçesi olarak ortaya koymaktadır.

Aynı şekilde, fitrede un, buğdaya göre evlâ iken; nakit de una göre evlâ kabul edilmiştir. Bunun gerekçesi ise, evla görülen nesnenin diğerine göre ihtiyaçların giderilmesinde işlevselliğinin yüksek olmasıdır.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, IV, 527.

<sup>115</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 311.

<sup>116</sup> *ez-Zeylaî, Tebyinü'l-hakâik*, VI, 184.

<sup>117</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethu'l-kadîr*, I, 421.

<sup>118</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 191, 192.

### 6.5.3. *İstishab Gerekçesi*

İstishab konusu çerçevesindeki hal gerekçelerini İbn Âbidîn'in tahlillerinden açıkça görmek mümkündür. Kendisi, akıl beyyinesinin, ateh veya cünun beyyinesinden evlâ olduğunu belirtmektedir. Yani, bir şahsın akıllı olduğuna dair deliller bulunduğu gibi, matuh veya akıl hastası olduğu yönünde de deliller bulunursa, o kişinin akıllı olduğuna dair delillere öncelik tanınır ve buna göre hüküm verilir.<sup>119</sup> Aynı şekilde, ölümün yaralanma sebebiyle gerçekleştiğini gösteren beyyine, yara iyileştikten sonra gerçekleştiğini gösteren beyyineden evladır.<sup>120</sup> Diğer yandan, bir şahsın malının bulunmadığına (beraetine) dair beyyine, malının bulunduğuna dair beyyineden evlâdır.<sup>121</sup>

Bütün bunlar istishab çerçevesinde izah edilen meseleler olup; söz konusu örneklerde bulunulan hal, istishab kapsamında evleviyetin gerekçesi olarak belirleyici olmuştur.

### 6.5.4. *Mezhep Gerekçesi*

İbn Âbidîn'e göre cerh beyyinesi, tadil beyyinesinden evladır.<sup>122</sup> Burada İbn Âbidîn Hanefîlerin haberi vâhid konusundaki titiz yaklaşımlarını sergilemekte, rivayetlerin kabulü için, ileri sürülen kriterler bağlamında tetkiki gerekli görmekte; bu yaklaşımın neticesi olarak cerh beyyinesinin tadil beyyinesinden evlâ olduğunu ifade etmektedir. Şâfiî'nin hadisleri kabul konusundaki genel tavrı dikkate alındığında, tadil beyyinesinin esas olduğu söylenebilir. Bu, tamamen mezheplerin usul ve yöntemleriyle ilgili bir meseledir. İbn Âbidîn, tabî olduğu mezhep çerçevesinde bulunduğu hale göre cerh ve tadil beyyinesi ile ilgili evleviyet işleminde bir tercih ortaya koymuş, onun mezhepsel aidiyeti, evleviyetin gerekçesini belirlemiştir.

<sup>119</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VII, 180.

<sup>120</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VII, 190.

<sup>121</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VII, 191.

<sup>122</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VII, 193.



## 6.6. Maslahat Gerekçesi

Hanefî literatüründe maslahat mantığı çerçevesinde gerekçelendirilmiş evleviyet örneklerini müşahade etmek mümkündür. Nitekim şâyi hissenin hibe edilebilme imkanını değerlendiren Serahsî, lafzın yeni faydalar ortaya çıkaracak manalara hamlinin tekrara hamlinden evla olduğunu ifade eder ve bu bağlamda taksim edilebilen şâyi hisselerde hibenin batıl olmayacağını söyler.<sup>123</sup> Diğer yandan, kelamın imali ihmalinden evladır.<sup>124</sup> Bu sebeple kelamın hakiki veya mecazi manaya hamli ile hüküm verilebiliyorsa, kelam ihmal edilemez.<sup>125</sup> Bunlar özü itibariyle maslahat fikri çerçevesinde ortaya konmuş evleviyet kaideleridir.

Maslahat gerekçesi bağlamında annenin çocuğu üzerindeki şefkat ve merhameti ekseninde izah edilmiş olan aşağıdaki evleviyet örneğini de zikretmek yerinde olacaktır. Buna göre, baba, bebeği emzirmesi için sütanne tutar ve çocuğun annesi de emzirmek isterse, anne sütanneden evladır, önceliklidir. Bunun gerekçesi ise annenin çocuğa karşı, sütanneden daha şefkatli ve merhametli olmasıdır. Eğer kadın bاین talakla boşanmış ve iddet bekliyorsa, bir görüşe göre çocuğu emzirdiği için ücret alabilir, bir görüşe göre alamaz. Çünkü iddet beklediği sırada kocası tarafından nafakası temin edilmektedir ve bundan dolayı çocuğu emzirdiği için ayrıca bir ücrete müstehak değildir. Ancak iddet süresi sona erdikten sonra kadın çocuğu emzirdiği için çocuğun babasından, nafaka temin mükellefiyeti bağlamında ücret talep edebilir ve çocuğu emzirme konusunda sütannelere göre önceliklidir.<sup>126</sup>

Zeylaî, maksada itibarla yapılan tercihin lafza itibarla yapılan tercihten evlâ olduğunu ifade etmektedir.<sup>127</sup> Aynı şekilde İbn Âbidîn de mana-

<sup>123</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 87.

<sup>124</sup> "إعمال الكلام أولى من إجماله" bkz. İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VI, 171; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 76; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 135.

<sup>125</sup> Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, I, 53, 55.

<sup>126</sup> es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 233.

<sup>127</sup> "الترجيح بالمقصود أولى من الترجيح باختيار اللفظ" bkz. ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, IV, 125.

ya itibarın lafza itibardan evlâ olduğunu belirtmektedir.<sup>128</sup> Bu iki evleviyet ilişkisinde de maslahat belirleyici nitelik taşımaktadır.

İki maslahatın cemi, bunlardan birinin iptalinden evladır.<sup>129</sup> Mefsedetleri gidermek, maslahatları elde etmekten evladır. Bu sebeple maslahatla mefsedet aynı anda ortaya çıksa ve bunlardan birini tercih etmek gerekse, mefsedeti giderme yönünün tercih edilmesi gerekir.<sup>130</sup>

Ali Haydar Efendi'nin belirttiği üzere, imkânlar ölçüsünde, insanların muamelelerinin sıhate hamli fesada hamlinden evladır.<sup>131</sup> Bu ve diğer örnekler, maslahat ekseninde evleviyetin çözüm odaklı olarak işletildiğini göstermektedir.

### 6.7. Bütünlük Gerekçesi

Çoğu haram olanın azının da haram olacağını ifade eden Serahsî, "cem etmek suretiyle nassların hepsiyle amel etmenin, bir kısmıyla amel edip bir kısmını bırakmaktan evlâ olduğunu" vurgulamaktadır.<sup>132</sup> Diğer bir değerlendirmesinde Serahsî, kangren olmuş elin kesilebilme imkanını hukukî açıdan tahlil ederken, Urve b. Zübeyr'in böyle bir tasarrufta bulunduğunu ve "bütünün bekası için parçayı telef etmenin, bütününü telef etmekten evlâ olduğunu" ifade etmektedir.<sup>133</sup> Yine burada vurgulanan mananın bir benzerini, Pezdevî'nin (490/1097) Usûl'ünde görmekteyiz. Nitekim o, parçanın kaybının, bütünün kaybindan evlâ olduğunu ifade etmektedir.<sup>134</sup>

Suyun temiz olması meselesini ele alan Zeylaî, konuyla ilgili bütün hadisleri dikkate alarak hüküm verdiklerini belirtmekte, "hadislerin bü-

<sup>128</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, III, 307.

<sup>129</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethu'l-kadir*, VI, 223.

<sup>130</sup> Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, I, 11.

<sup>131</sup> Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm*, I, 11; II, 91.

<sup>132</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 33.

<sup>133</sup> "ولا شك أن إتلاف البعض لإبقاء الكل يكون أولى من إتلاف الكل" bkz. es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 121.

<sup>134</sup> "فوت البعض أولى من فوت الكل" bkz. Ali b. Muhammed el-Bezdevî, *Usûlü'l-bezdevî*, Matbaatü Câvid, Karaçi, ty, 362.

tününe göre hüküm vermenin, bir kısmını terk etmekten evla olduğunu” ifade etmektedir.<sup>135</sup>

Bütünlük gerekçesi bağlamında, kapsam analizi çerçevesinde ortaya konan tahliller de önem arz etmektedir. Nitekim Kasañî Müslüman be-deni ile kafir ölülerinin bir arada bulunması durumunu değerlendirmek-te, farklı ihtimalleri analiz etmektedir. Buna göre, Müslüman mevta kafir cesetlerinden çeşitli alametlerle ayrılabilir, Müslümanlar yıka-nır, namazları kılındıktan sonra defnedilirler. Böylece vacip olan yıkama ve namazını kılma görevi yerine getirilmiş olur. Ancak Müslüman ölüler ile kafirlerin cesetleri bir arada ise ve hangisinin Müslüman, hangisinin kafir mevta olduğu anlaşılamiyor ve kafir ölüleri çoğunlukta ise, bu du-rumda ölülerin yıkanmadan defnedileceği yönünde görüşler bulunmakla birlikte; Müslümanların yıkanmasının vacip, kafir ölülerinin yıkanması-nın ise caiz olduğundan hareketle, caizi yapmak suretiyle vacibin de ifa edilmiş olacağını, dolayısıyla bütün ölülerin yıkanmasının gerektiğini ifade edenler de vardır. Nitekim Kâsânî bunlardandır. Müslüman cenaze-lerle kâfir ölülerin eşit olması durumunda ise hepsinin yıkanacağında şüphe yoktur. Çünkü kapsamında vacibin ifasını ihtiva eden caizi ifa, vacibin terkinden evladır. Bu durumda cenaze namazının kılınması ko-nusunda iki farklı görüş vardır. Birinci görüşe göre bunların namazları kılınmaz. Çünkü Müslüman’ın cenaze namazını terk etmek, kafir için cenaze namazı kılmaktan evladır. Kafir için cenaze namazı kılmak meşru değildir. Nitekim Yüce Allah, “وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا” “Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma,”<sup>136</sup> buyurmuştur. Genel manada bazı Müslümanların cenaze namazlarını terk etmek ise caizdir.<sup>137</sup> İsyankâr (bâğî), yol kesici (kâtiu’t-tarîk) gibi. Bazıları ise bu durumda cenaze na-mazının kılınabileceğini, oradaki Müslümanların, Müslümanlara ait ce-setleri bulmaktan aciz olsalar da Müslüman ölülere yönelik dua kasıtlı-

<sup>135</sup> ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 21.

<sup>136</sup> et-Tevbe, 9/84.

<sup>137</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, II, 201.

rından aciz olmayacaklarını ve bu şekilde cenaze namazının kılınabileceğini ifade etmektedirler.<sup>138</sup>

Tesis, tekitten evladır. Bu sebeple, lafız yeni bir olayı tesis etme veya var olanı tekit etme ihtimallerine açıksa, tekit değil, tesis seçeneği tercih edilmeli, lafzın yeni bir kurgu ortaya koyduğu kabul edilmelidir.<sup>139</sup> Burada lafzının kapsamının genişletilmesinin, sabit tutulması veya daraltılmasından evlâ görüldüğü müşahede edilmektedir.

Bu örneklerde bütüncül bakış açısıyla hareket edildiği, evleviyetin bütünlük gerekçesiyle işletildiği görülmektedir.

### 6.8. Bid'at Gerekeşi

Evleviyete hükmetme gerekçelerinden biri de bidattir. Nitekim Kâsânî'nin belirttiği gibi, sünnetin terki bidatin ifasından evladır. Selam verdikten sonra sehiv secdesi yapmak sünnettir. Sehiv secdesinin, selamdan sonra yapılması sebebiyle iadesine hükmetmek ise tekrardır ve bu bir bidattir. Bu durumda sünnetin terk edilmesi, bidatin yapılmasından evladır. Yani, selam verdikten sonra sehiv secdesi yapılmışsa, sünnet terk edilmiştir; ancak bidat olacağı için sehiv secdesinin tekrarına da hükmedilmeyecektir.<sup>140</sup>

"Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin."<sup>141</sup> ayeti gereğince dua ve zikirde asıl olan kısık sesle tevazu ile hareket etmektedir. Teşrik tekbirleri de zikirdir ve yüksek sesle değil kısık sesle söylenmelidir. Ancak "وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ" "(Kurbanlık) hayvanlar üzerine belli günlerde (onları kurban ederken) Allah'ın adını ansınlar."<sup>142</sup> şeklindeki ayet yukarıdaki ayet için muhassıs konumundadır ve bu ayet gereğince arefe gününden kurbanın birinci günü ikinci vaktine kadar tekbir getirilmesi vaciptir. Bu konuda icmâ bulunmasa da nassın zahiri ile arefe günü saba-

<sup>138</sup> el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 303.

<sup>139</sup> Şeyhizâde, *Mecmau'l-Enhur*, II, 577; Ali Haydar, *Dürreru'l-hukkâm*, IV, 266.

<sup>140</sup> "تَرَكُ السُّنَّةِ أَوْلَى مِنْ فِعْلِ الْبِدْعَةِ" bkz. el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 174.

<sup>141</sup> el-A'râf, 7/55.

<sup>142</sup> Hac 22/28.

hından kurbanın birinci günü ikinci vaktine kadar teşrik tekbirleri vacip kabul edilmiştir. Ancak ikinci vaktinden sonrası için ihtilaf vardır ve ihtilafli durumlarda sünneti terk etmek, bidat işlemekten evladır.<sup>143</sup>

İftitah tekbirinin dışında diğer tekbirlerde ellerin kaldırılması meselesini değerlendiren Kâsânî, burada da bidati terk etmenin sünneti işlemekten evlâ olduğu yönündeki tahlillerle konuyu izah etmektedir. Kâsânî'nin belirttiğine göre tekbirlerde elerin kaldırılması şeklindeki uygulamaya işaret eden haber kabul edilirse, ellerin kaldırılması sünnet kategorisine dahil edilmiş olacaktır. Ancak bu haber sahih değilse, ellerin kaldırılması suretiyle ameli kesir şeklinde bir bidat işlenmiş olacak ve bu da namazı bozacaktır. İşte bundan dolayı sünneti terk etmek, bidati işlemekten evlâdır.<sup>144</sup>

## 7. Gereke Çatışması

162 Ebu Hanife'ye göre Müslüman esirle kafir esirlerin değişimi caiz değildir. OMÜİFD İmameyn ise bu konuda Ebu Hanife'den farklı düşünmekte ve Müslüman'la kafir esirin mübadele edilebileceğini söylemektedir. Bu konuda Ebu Hanife'nin delili müşriklerin öldürülmelerini emreden ayetlerdir.<sup>145</sup> Ebu Hanife'ye göre bu ayetlerin gereği yerine getirilmeli, kafirler ya öldürülmeliler, ya zimmet anlaşmasına tabi tutulmalılar ya da köleleştirilmelidirler. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ise "Müslüman'ın kurtarılmasının, kafirin helakinden evla olduğu" gerekçesiyle görüşlerini delillendirmekte, Müslüman esirlerle kafir esirlerin mübadele edilebileceklerini söylemektedirler.<sup>146</sup>

Burada evleviyet bağlamında dikkat çeken nokta, Ebu Hanife'nin delili ile İmameyn'in delillerindeki mahiyet farklılığıdır. Ebu Hanife görüşünü doğrudan ayetlere dayandırırken; İmam Muhammed ve Ebu Yusuf evleviyet prensibine, akli bir çözümlemeye dayandırmaktadırlar. Hanefî mezhebinde İmameyn'in ittifak ettiği çözümlerin ekseriyetle ter-

<sup>143</sup> el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 196.

<sup>144</sup> el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 208.

<sup>145</sup> El-Enfal 8/12.

<sup>146</sup> el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VII, 120.

cih edildiği, mezhep görüşü olarak kabul edildiği dikkate alındığında, buradaki ayırımın yansımaları daha net bir şekilde kavranabilir.

### Sonuç

Evleviyet konusu bağlamında yaptığımız çalışma neticesinde şu sonuçları zikredebiliriz:

Evleviyet birbirine yakın manada olmak üzere Hanefî hukuk literatüründe öncelikli ve tercihe şayan olmak anlamlarında kullanılmıştır. Pozitif hukuktaki evleviyet işlemi ile fıkihtaki evleviyet işlemi farklı zihinsel faaliyetlerdir. Evleviyet, cevaz alanındaki farklı seçeneklerden birini tercih faaliyetini ifade ettiği gibi, farklı hüküm kategorilerindeki seçeneklerden birine öncelik verme işlemi de ifade edebilir.

Evleviyet tarzındaki hukuksal yorum faaliyeti naslarla sınırlandırılmıştır. Çoğu zaman uygulanabilirlik bakımından yakın seviyede bulunan iki olay veya durumdan birini seçmek biçiminde ortaya çıkan evleviyet işleminde, bazen zorunluluklar evleviyet işlemini tersine çevirebilir.

Evleviyet, çoğunlukla gerekçeli bir hukuksal yorumlama faaliyetidir. Bu gerekçe nass, icmâ veya kıyas olabileceği gibi, genel hukuk kuralları ve prensipler, mantikî ilkeler, sosyal olaylar, içerisinde bulunan muhtelif haller, maslahat, bütünlük veya bid'at olabilir. Kimi zaman evleviyete hükmetmede geçerli gerekçeler arasında çatışma ortaya çıkabilir ki; bu da muteber görülen gerekçeye göre evleviyetin yönünü belirleyici mahiyet taşır.

Nihai olarak, evleviyetin, İslam hukukunda önemli bir açılım ve genişleme aracı olarak yer bulduğunu belirtmek gerekir.

### Kaynakça

- Ali Haydar, *Düreru'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-ahlâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2002.
- El-Bezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî*, Matbaatü Câvid, Karaçi, ty.

- Burhaneddin El-Buhârî, Burhânü's-şerîa Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, yy, ty.
- El-Cessâs, Ebubekir Ahmed b. Ali ez-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1405.
- El-Kâsânî, Alauddin, *Bedâiu's-sanâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982.
- El-Merginânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu Bekir, *Bidâyetü'l-Mübtedî*, Mektebetü Muhammed Ali, Kahire, ty.
- \_\_\_\_\_, *el-Hidâyeşerhubidâyeti'l-mübtedî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, yy, ty.
- El-Meydânî, Abdülğanî el-Guneymî ed-Dimeşkî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yy, ty.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlariyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul, 1999.
- El-Haskefî, Alâuddîn, *ed-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1386.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Vefâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru Tayyibe, yy, 1999.
- İbn Nuceym, Zeynüddin, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- \_\_\_\_\_, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîzed-Dımaşkı, *Hâşiyetu Reddi'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: Şerh-i Tenviri'l-ebzar*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000.
- OMÜİFD İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin Muhammed b. Abdulvahid, *Şerhu fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Es-Semerkandî, Alauddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- Es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- \_\_\_\_\_, *el-Mebsût*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000.
- Eş-Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu's-sağîr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1406.
- \_\_\_\_\_, *el-Huccealâehli'l-Medîne*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403.
- Şeyh Nizam, Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Dâru'l-Fikr, yy, 1991.
- Şeyhizâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-enhur fi şerhi mülteka'l-ebhur*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, yy, 2000.
- Et-Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *Hâşiyetü't-tahtâvî alâ merâki'l-felâh şerhu nûri'l-îzâh*, el-Matbaatü'l-Kübrâ, Mısır, 1318.
- Ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye*, Dâru'l-Beşîr, Cidde, 2001.
- Ez-Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, Kahire, 1313.
- 1926 Tarih ve 320 sayılı Türk Ceza Kanunu.

# KUR'AN-I KERİM'DEKİ “EKSERU'N-NÂS” LAFZININ BAĞLAMLARI VE MUHATAPLARI

SAMİ KILINÇLI\*

## Contexts and Audiences of the Expression “Aksar-un Nas” in the Holy Qur'an

**Abstract:** The Holy Qur'an had been sent down as an active intervention and a speech to the existing problems and happenings in the society sent. Since the progress steps, details and audiences of the subjects told in the Qur'an are known to the people of that era, names of the audience of the verses were not usually stated clearly. Alternatively, audiences are mentioned by expressions such as “he, them, humans, majority of humans, believers (mumin), disbelievers (kafir) and people of the book (ahl al-Kitab)”. Those expressions are not interpreted in the way to reflect the meaning in the target language, but just translated directly in most of renditions.

In those renditions, since the audience whether being believer (mumin), mushrik, Jewish or Christian is not expressed in paranthesis or in a different way, the reader of the rendition who do not know the conditions of the era

\* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD.  
[kilinclisami01@gmail.com]



may have problems in understanding who is targeted by the message. The reader has the similar problem in which degree he is questioned by these verses and has difficulties in identifying the right message made to him by the verses. We think that such kind of a problem is seen in understanding the term "Aksar-un Nas" which is seen in twenty verses in total and having completely judgmental content. In this article, audience of the related expression and how to be understood are described based on tafsir literature.

**Key Words:** Aksar-un Nas, Meal (Translation), Tafsir, Mushrik, Dehri, Audience.



**Öz:** Kur'an-ı Kerim nazil olduğu toplumda var olan sorunlara, yaşanan olaylara bir müdahale ve hitap olarak indirilmiştir. Kur'an'da anlatılan olayların gelişim aşamaları, ayrıntıları ve muhatapları nüzul vasatında yaşayanlarca bilindiği için, ayetlerin muhataplarının isimleri genel olarak açıkça zikredilmemiştir. Bunun yerine muhataplar "o, onlar, insanlar, insanların çoğu, mü'minler, kâfirler ve ehl-i kitap" gibi lafızlarla anlatılmıştır. Bu lafızlar, meallerin çoğunda anlamın hedef dile aktarılması şeklinde değil, sadece metnin tercüme edilmesi şeklinde çevrilmektedir.

Bu çevirilerde ayetlerin muhatapları (mü'min, müşrik, Yahudi, Hıristiyan vb.) açıklanmadığı için, nüzul vasatını bilmeyen meal okuyucusu ayetlerin kime ne dediğini anlamakta sorun yaşayabilmektedir. Okuyucu benzer bir sorunu bu ayetlerin kendisine verdiği mesajı tespit etmede de yaşamaktadır. Toplam yirmi ayette geçen ve tamamen eleştirel bir içeriğe sahip olan *ekseru'n-nâs* lafzının anlaşılmasında da böyle bir sorun yaşandığını düşünüyoruz. Bu makalede ilgili lafzın muhatapları ve bu lafzın nasıl anlaşılması gerektiği tefsir literatürü temelinde açıklanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ekseru'n-Nâs, Meal, Tefsir, Müşrik, Dehri, Muhatap



## Giriş

Kur'an-ı Kerim Mekke ve Medine dönemlerinde yirmi üç yıllık süre içerisinde peyderpey nazil olan hitaplardan oluşmaktadır. Nüzul vasatında yaşananlar, o dönem muhataplarının anlayacağı şekilde anlatılmıştır. Ayetlerin muhatapları genel olarak isimleri açıkça zikredilmeden *Müslüman*, *mü'min*, *kâfir*, *müşrik*, *ehl-i kitap*, *o*, *o ikisi*, *onlar* gibi sıfat ve zamirlerle ifade edilmiştir. Bazı ayetlerde de *el-insan*, *en-nâs*, *ekseru'n-nâs* gibi lafızlar kullanılmıştır. Bu lafızlar meallerde lafzî tercüme tekniğiyle "*insan*, *insan-*

lar, insanların çoğu, insanoğlu ve beşer"<sup>1</sup> gibi genel ifadelerle çevrilmektedir. Bu çeviriler metnin lafzının Türkçe'ye aktarılması açısından doğru olmakla birlikte indiği dönemde anlaşılan mananın hedef dile yansıtılması açısından eksik kalabilmektedir.

Bu çevirileri okuyan ancak nüzul ortamını bilmeyen okuyucu bu lafızlarla kimlerin ve o dönemdeki hangi dini grubun üyelerinin kast edildiğini tam olarak anlayamamaktadır. Ayetlerin muhataplarını doğru olarak anlayamayan okuyucu bu ayetlerden kendisine hangi mesajları çıkaracağı konusunda da sorun yaşayabilmektedir. Birçok lafzın anlaşılmasında yaşanan bu anlama sorununun *ekseru'n-nas* lafzı için de geçerli olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle söz konusu lafzın nüzul dönemindeki bağlam ve muhataplarını tespit etmeye çalışacağız. Aynı zamanda bu lafzın nasıl çevrilmesi ve anlaşılması gerektiğine de değineceğiz. Bunu yaparken bazı rivayet türü tefsir eserlerine başvuracak, ilgili lafzın yorumlanmasında tarih içinde hangi değişimlerin olduğunu göstermek için de dirayet türü tefsir kaynaklardan da yararlanacağız.

*Ekseru'n-nâs* lafzı Kur'an'da toplam 20 ayette geçmektedir. İlk olarak, nüzul tertibinde 39'uncu sırada yer alan A'raf suresi, 187'nci<sup>2</sup> ayette kullanılmıştır. Bu ayetlerde *ekseru'n-nâsilâ ya'lemûn* (insanların çoğu bilmiyor) on bir kez,<sup>3</sup> *ekseru'n-nâsi lâ yeşkurûn*,<sup>4</sup> ( insanların çoğu şükretmiyor) *ekseru'n-nâsi lâ yu'minûn* (insanların çoğu iman etmiyor),<sup>5</sup> *fe ebâ ekseru'n-nâsi illâ kufûran* (insanların çoğu nankörlükte direnerek yüz çevirdiler )<sup>6</sup> ifadeleri ikişer

<sup>1</sup> Bk. Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birim Yayınları, İstanbul, trs; Heyet (Hayreddin Karaman, Ali Özek ve diğerleri), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Mus-haf-ı Şerif Basım Kurumu, Medine, 1992; Talat Koçyiğit, *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Meali*, Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, Ankara, 1997; Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzu'l-Furkan Kur'an Meâli*, Dergah Ofset, İstanbul, 2001; Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı, 3. Baskı, Ankara, 2005.

<sup>2</sup> Hz. Osman'a nispet edilen nüzul sıralaması için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, ss. 86-87.

<sup>3</sup> A'raf, 7/187; Casiye, 45/26; Mü'min, 40/57; Nahl, 16/38; Rum, 30/6, 30; Sebe, 34/28, 36; Yusuf, 12/21, 40, 68.

<sup>4</sup> Mü'min, 40/61; Yusuf, 12/38.

<sup>5</sup> Mü'min, 40/59; Hud, 11/7; Ra'd, 13/1.

<sup>6</sup> İsrâ, 17/89, Furkan, 25/50.

kez, ve mâ ekseru'n-nâsi velev haraste bimü'minîn (sen ne kadar çaba harcasan da insanların çoğu iman etmez)<sup>7</sup> ifadesi ise bir kez kullanılmaktadır. Ekseru'n-nâs lafzı Medenî surelerden sadece Bakara, 2/243'üncü ayette geçmekte ve bu ayetin sonu da ekseru'n-nâsi lâ yeşkurûn şeklinde bitmektedir.

Bu lafzın geçtiği ayetlerde "Allah'ın takdirinin engellenemeyeceği, kıyamet ve ahiret, Kur'an'ın ilahiliği, tevhid ve şirk, dünyadaki nimetler, zenginlik, fakirlik, Hz. Peygamber'in risaletinin kapsamı, uyarıcı ve müjdeleyici olması, Allah'ın yardım va'di ve İsrailoğulları'ndan ölümden kurtulmak isteyenler" konuları anlatılmaktadır. Biz de ilgili ayetleri bu bağlamlara göre ele alacağız.

### 1.Kıyamet ve Ahiret İnancı Bağlamındaki Muhatapları

Ekseru'-nâs lafzının geçtiği ayetlerden beşi Mekkelilerin kıyamet ve ahiret konularındaki inanç ve düşüncelerini açıklamaktadır. Biz bu konudaki ayetleri ele almadan önce konunun daha iyi anlaşılması için, Mekkelilerin bu konularda hangi bilgilere, inançlara sahip oldukları ile ilgili açıklamalara yer vermek istiyoruz.

İslam'ın doğduğu dönemde Mekkelilerin geneli müşrikti. Çok az bir kısmı Hanifliğe bağlı kalmaya çalışmaktaydı. Halkın geneli her ne kadar müşrik olsa da Hz. İbrahim'den gelenek yoluyla kendilerine aktarılan Kâbe'yi ta'zim, onu tavaf etme, hac, umre, telbiye getirme, Arafat ve Müzdelife'de vakfe, kurban kesme gibi bazı inanç ve ibadetlere de bağlı kalmaya devam etmekteydiler.<sup>8</sup> Arapların çoğunluğu yeniden dirilmeye ve ahirete inandıkları için, cenazelerini yıkıyor, kefenliyor, dua ederek defnediyorlardı. Ölen kişinin dirildiğinde binmesi için bineğini mezarı başında öldürüp bırakmakta, haram aylara dikkat etmekte ve hukuki

<sup>7</sup> Yusuf, 12/103.

<sup>8</sup> Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâibel-Kelbî, *Kitâbu'l-asnâm*, tahk. Ahmed Zeki Bâşâ, Dâru'l-kütübü'l vesâiki'l-kavmiyye, Kahire, 2009, s. 6; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdu'l-Hâfız Şelebî, Turâsu'l-İslâmî, trs. c. I, ss. 77-78.

konularda da hem yanlış hem de doğru uygulamaları bulunmaktaydı.<sup>9</sup> Kendilerini Humus ehli olarak kabul eden Kureyş, Kinâne, Huzaa kabileleri diğerlerinden farklı olarak onlarla birlikte vakfeye katılmama, Hac döneminde haremın dışına çıkmama ve Hill ehli çıplak tavaf ederken kendileri giyinik vaziyette tavaf etme gibi özel uygulamalara sahiptiler.<sup>10</sup>

Araplar Allah'a iman konusunda muattıla ve muhassıla (geleneksel haniflik inancına bağlı olanlar) olarak iki temel gruba ayrılmaktaydı. Muattıla grubu yaratıcıyı ve yeniden diriltilip hesaba çekilmeyi inkâr etmekteydi. Bunlar arasında Peygamber'i inkâr edip putlara tapanlar da bulunmaktaydı. Bunların din hakkındaki şüpheleri yeniden dirilme ve bir insanın peygamber olarak gönderilmesi konularında yoğunlaşmaktaydı. İçlerinde tenasühe meyledenler de bulunmaktaydı. Muhassıla grubu Allah'a ve ahiret gününe inanıyor ve Peygamber'in ortaya çıkmasını bekliyordu. Zeyd b. Amr, Ümeyye b. Ebî Salt ve Kus b. Saide bunlardandı.<sup>11</sup> Ahiret konusunda müşrikler arasında farklı düşünceler bulunmaktaydı. Bazıları her şeyin karşı konulması mümkün olmayan "dehr" tarafından şekillendirildiğini savunmaktayken, bazıları yaratıcıyı kabul edip, dirilişi

<sup>9</sup> İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstater, Beyrut, Dâru'l-îfâku'l-cedîde, 2009, ss. 318-330; 237-241. İslam öncesi Arapların inanç, ibadet ve uygulamalarıyla ilgili olarak bk. Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996; Mustafa Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku," *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, 2011, ss. 229-273; Mehmet Soysaldı, "İslam Öncesi Arap Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç, Hacc Uygulamaları," *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, 2011, ss. 147-170; Harun Ögmüş, *Cahiliyye Döneminde Araplar (Cahiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim)*, İz Yay., İstanbul, 2013, ss. 267-316.

<sup>10</sup> Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî, *Sîretü İbn İshak*, tahk. Muhammed Hamidullah, Ma'hedu ed-dirâsât ve'l-ebhâsli't-ta'rib, trs.,ss. 75-81; İbn Hişam, *es-Siret*, I, 199-203; Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tahk. Ahmed Ferid, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003. c. I, ss. 87-88. Ayrıca kabile isimleri için bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 178-179, 319.

<sup>11</sup> Ebu'l-FethTâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 435-445. Ayrıca bk. Fethi Ahmet Polat, "Mekkî Surelerde Müşriklere Yönelik Eleştirel Dil", *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi*, Çorum, 2013, ss. 157-158.

inkâr ediyor, bazıları da dirilişi inkâr etmiyor; ancak bu konuda şüphe ediyorlardı.<sup>12</sup>

İlk dönem İslam tarihi kaynaklarında “zenâdıkatu Kureyş” (Kureyş’in zındıkları)<sup>13</sup> diye nitelendirilen bir grubun varlığından bahsedilmekte ve isimleri de nakledilmektedir. Mekke’de Kureyş’ten Ebû Süfyan b. Harb, Ukbe b. Ebî Muayt, Ubey b. Halef, Nadr b. Hâris, Amr b. Abdullah el-Cumahî, Haccac b. Amr b. Sehmî’nin iki oğlu Nubeyh b. Haccac ve Münebbih b. Haccac, Âs b. Vâil es-Sehmî ve Velid b. Muğîra el-Mahzumî’nin zındık oldukları, zındıklığı Hireli Hıristiyanlardan öğrendikleri nakledilmektedir<sup>14</sup> ki bu kişilerden EbûSüfyan dışında hiçbiri iman etmemiştir.<sup>15</sup>

Zemahşerî (ö. 538/1144), Mekke’de yaratıcının, Allah’ın varlığını inkâr ettikleri için fakirlik ve zenginliğin de Allah’tan geldiğini kabul

- <sup>12</sup> Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur’ân*, thk., Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî, Müessesu’r-Risale, 1. Baskı, Beyrut, 2006, c. XIX, ss.166-167. Dehriyye, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı olarak tanımlanmaktadır. İslam öncesinde bazı cahiliye Arapları arasında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğu Casiye Suresi 45/24-29. ayetlerinden anlaşılmaktadır. Ancak ayette geçen dehr kelimesinin dehriyye’ye (Dehriyyun) dönüşmesi, kavramsallaşması sonraki dönemlerde olan bir gelişmedir. Bk. Altıntaş, Hayrani, “Dehriyye,” *DİA*, İstanbul, 1994, c. IX, s. 107.
- <sup>13</sup> Zındık ismi seneviyye denilen yani zulmete (karanlığa) ve nura (aydınlığa) inanan, ahirete ve rububiyete inanmayan veya küfrünü gizleyip iman ettiğini açıklayan kişiler için kullanılmaktadır. Bu kelime kadının dini anlamına gelen “zen din” kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir. Bu şekilde inananlar Zenâdika şeklinde isimlendirilmişlerdir. Bk. Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb fi ma’rifeti ahvali’l-arab*, Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, Beyrut, trs., c. II, s. 228-229; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi’l-arab kable’l-İslam*, Menşûrâtü’ş-Şerif er-Radî, Bağdad, 1993, c. VI, s. 145.
- <sup>14</sup> İbnHabîb, *el-Muhabber*, 160; İbn Habîb, Ebu Ca’fer Muhammed b. el-Bağdâdî, *el-Münemmak fi ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, Âlemu’l-Kütüp, I. Baskı, Beyrut, 1985, s. 388; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 147. İbn Kuteybe de Kureyş’te zındıkların olduğunu nakletmektedir. Bk. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, tahk. Servet Ukkâşe, Kahire, trs., s. 621.
- <sup>15</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 160. Ayrıca Dehrî/Zındıklar ve bunların İslam davetine karşı muhalefetleriyle ilgili olarak ve İslam davetine muhalefet edenlerin sınıflandırılmasıyla ilgili olarak bk. Kılınçlı Sami, *Mekkî Surelerde Mü’min kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkiler*, Ankara, 2013, ss. 33-34; 57-62; 164-181. Ayrıca Zındıklarla ilgili olarak bk. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003, ss. 186-191.

etmeyen zındıkların varlığını nakletmektedir.<sup>16</sup> Şehristânî'nin muattıla tanımıyla, Kurtûbî ile Zemahşerî'nin anlattıkları ve *zenâdikat-u Kureys* tanımlaması bizlere Mekke'de ahireti inkar eden kendilerini Dehrîler olarak isimlendirebileceğimiz bir grubun varlığını bildirmektedir.

Dehrîlerin düşüncelerinin ayrıntıları, müşriklerin şirk anlayışlarından ne kadar farklı olduğu konusunda ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte Mekkelilerin, yeniden dirilişi, ahireti inkârlarını, bu konudaki şüphe ve itirazlarını en yoğun şekilde bize aktaran ayetlerin<sup>17</sup> tefsirlerine baktığımızda yukarıdaki isimlerle karşılaşmaktayız.<sup>18</sup> Bu kaynaklarda Nadr b. Hâris, Ebu Süfyan, Velid b. Muğire, Ukbe b. EbiMuayt, Uteybe b. Halef, Hâris b. Âmir ve Ebu Cehil'in dirilişi inkâr ettikleri ve Kur'an'a eskilerin masalları dedikleri<sup>19</sup> de nakledilmektedir.

Casiye Suresi 45/24-29'uncu ayetlerde Mekke'de bazı kişiler: "Hayat bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz, yaşarız. Bizi yalnız zamanın akışı helâk eder." dedikleri, bu iddialarına cevaben onların bu konu-

<sup>16</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 2008, c. IV, s. 22.

<sup>17</sup> Meryem, 19/67-70; Neml, 27/ 65-69; Yasin, 36/77-83; Kaf, 50/2-12; Vakıa, 56/ 45-71; Nebe, 78/1, 2; En'am, 6/26-29.

<sup>18</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, III, 268. Kaf, 50/2-12; II, 484. Neml, 27/ 65-69; III, 92; Ahmet b. Yahya el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, tahk. Muhammed Hamidullah, Mısır, Dâru'l-meârif, trs., c. I, s. 137; Yasin 36/ 77-83. ayetlerin tefsirinde Ubey b. Halef, Ebu Cehil, Âs b. Vâil, Utbe ve Şeybe b. Rebia, Ukbe b. Ebi Muayt, Velid b. Muğire birlikte otururken Ubey b. Halef'in eline kemikleri alarak bunu kimin dirilteceğini Muhammed'e soracağım dediğini nakletmektedir. Taberî bu ayetlerin As b. Vail hakkında değil Ubey b. Halef hakkında indiğini tercih etmektedir. (Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'viliâyî'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, trs, c. XIX, ss. 486-488; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrut, el-Mektebu'l-İslamî, 1948, c.VII, s. 40, 41; a. mlf., *Nüzhe*, 182. Nahl, 16/4; Meryem, 67 ve Yasin, 36/77. ayetlerdeki kafir kişi anlamındaki "el-insan" kelimesiyle de Ubey b. Halef kast edilmektedir.

<sup>19</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmedel-Vahidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Komisyon, Beyrut, 1994, c.II, ss. 261-265. En'am, 6/26-29. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, V, 252, 253. Meryem 19/66-70. Kâfir "el-insan" anlamında. Ayrıca Adiy b. Rebia ve Utbe b. Ebu Leheb gibi isimler de bu çerçevede zikredilmektedir. Mukâtil, *Tefsîr*, III, 452-453; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 181. Kıyame, 75/3 ve Abese, 80/17-22. ayetlerdeki kâfir "el-insan" anlamında.

da hakikate sahip olmadıkları, sadece zanna tabi oldukları anlatılmaktadır. Ayrıca bunlar: “Kureyş’in atalarından iki ya da üç kişiyi veya Kusay b. Kilab’ı dirilt. Eğer sen bunları diriltirsen biz onlara senin dirilişle ilgili iddialarının doğruluğunu sorarız.” demişler, buna cevaben ise :“Sizi yaratan, öldürecek olan ve tekrar diriltecek olan Allah’tır, eğer inanmazsanız ahirette pişman olacaksınız.”<sup>20</sup> buyrulmuştur. Açıklanan bütün bu hakikatlere rağmen ahireti inkâr edenlerden oluşan muhatapların çoğunluğu (ekseru’n-nâs) bir türlü bu konudaki hakikati anlamamaktaydılar.<sup>21</sup>

Mâturîdî (ö. 333/944), konuyla ilgili bilgileri naklettikten sonra *ekseru’n-nas*’ın medluluyla ilgili olarak herhangi bir tespitte bulunmadan: “İnsanların çoğu bildiklerinden faydalanmıyorlar. İlmin sebepleri konusunda düşünmeyi bıraktıkları için bilmiyorlar.”<sup>22</sup> yorumunu yapmaktadır. Aynı ayetle ilgili olarak Râzî (ö. 606/1210) ise ayeti insanların çoğu, insanların, hayvanların ve bitkilerin var olmasının kâdir ve hâkim bir tanrının varlığına delalet ettiğini, ilk yaratılışı gerçekleştiren ilah için tekrar dirilişi gerçekleştirmenin vacip olduğunu da anlamıyorlar<sup>23</sup> şeklinde açıklamaktadır.

Tahrif olmuş olsa da toplumda var olan haniflikle bağını genel olarak koparmış, sadece ismen “ben ahmesîyim (koyu dindarım),<sup>24</sup> diyen müşrikler aslında kelimenin tam anlamıyla dünyevîleşmişlerdi.

Yukarıda alıntı yaptığımız müfessirler açıklamalarında isim olarak dehrîlerden bahsetmeseler de ayette her şeyin zamanın kontrolünde gerçekleştiği anlatıldığı için, bu ayetteki *ekseru’n-nas* lafzının medlulünün ilk planda dehrîler, ikinci olarak da onların etkisinde kalan müşrik liderler

<sup>20</sup> Casiye, 45/24-29. Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, III, 214-215; Vahidî, *el-Vasît*, IV, 100; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, IV, 100.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, 265.

<sup>22</sup> Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mahmûd el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, Beyrut, 2005, c. IX, s. 229.

<sup>23</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 1. Baskı, Beyrut, Dâru’l-fikr, 1981, c. XXVII, ss. 270-272.

<sup>24</sup> Ahmesîlikle ilgili olarak bk. Şevket Kotan, “Cahiliyye Dönemi Mekke Dîni: Ahmesîlik”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, 2011, ss. 177-188.

olduğu söylenebilir. *Lâ ya'lemun* ifadesinin anlamı ise: "Bu kişiler hayatı kimin, nasıl kontrol ettiğini, ilk yaratılış ve yeniden dirilme konularının özünü anlamıyorlar." olmaktadır.

Tefsir kaynaklarında nakledildiğine göre Kureyş'in kâfirleri, Hz. Peygamberin bazı müşrik akrabaları gelerek, "Biz seninle akrabayı bize kıyametin vaktini haber versen." diyerek kıyametin ne zaman kopacağını sordukları zaman: "Sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır. Onu vaktinde ancak O (Allah) ortaya çıkaracaktır. O göklere de, yere de ağır basmıştır. O, size ancak ansızın gelecektir." Sanki senin ondan haberin varmış gibi sana soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi sadece Allah katındadır. Fakat insanların çoğu bilmiyorlar." ayeti nazil oldu.<sup>25</sup>

İnsanların çoğunun neyi bilmediğiyle ilgili olarak "Yerin ve göğün gaybî bilgilerini sadece Allah'ın bildiği"<sup>26</sup>; "Allah Teâlâ'nın kıyametin bilgisini kendine has kıldığı"<sup>27</sup>; ve "İnsanların çoğu kıyametin vaktinin gizlenmesinin sebebini bilmediği"<sup>28</sup> yorumları yapılmıştır.

Bu durumda *ekseru'n-nâs*'ın lafzı direkt olarak "Hz. Peygambere bu soruyu soranlar", dolaylı olarak da bu konuda onlar gibi düşünen Mekke halkının çoğunluğu anlamına gelmektedir.

Râzî, A'raf Suresi 7/187, 188'inci ayetlerin sebeb-i nüzulu olarak, "Ehl-i Mekke'nin 'Ey Muhammed! Rabbin sana neyin ucuzlayıp neyin pahalılaşacağını haber veriyor mu? Onu bize söyle de biz onu alıp kâr

<sup>25</sup> A'raf, 7/187. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 427; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 136-140; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 174. İnsanların çoğu Allah'ın kıyametin bilgisini kendine has kıldığını anlamıyorlar. Taberî, İbnu'l-Cevzî ve Râzî tefsirlerinde bu sorunun Yahudiler tarafından sorulduğunu da nakletmektedirler. Taberî soru soran grubun müşrik de veya Yahudi de olma ihtimallerinin mümkün olduğunu, iki gruptan birini tercih etmeyi sağlayacak kesin bilgiye sahip olunmadığını kaydetmektedir. (Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 138-140. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II, 175-176; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 84.) Ancak 182-198. ayetlerin muhatabı Mekke müşrikler olduğuna dikkat ettiğimizde ayetin muhataplarının kıyamete inanmak istemeyen müşrikler olduğu açığa çıkmaktadır.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 140.

<sup>27</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, I, 427; Vahidî, *el-Vasît*, II, 434; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II, 175-176.

<sup>28</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 87.



edelim, kuraklığın olduğu yerden bolluğun olduğu yere göçelim' dediklerini" nakletmektedir.<sup>29</sup> Rivayetteki bilginin ayeti desteklemesi bu bilginin doğruluğunu, müşriklerin kıyametin bilgisini Allah'ın kendisine has kıldığını bilmedikleri anlamını güçlendirmektedir. Ancak Mekke'deki tartışma ortamını dikkate aldığımızda müşriklerin bu soruları bilmedikleri bir konuyu öğrenmek için değil, Hz. Peygamber'i sıkıştırmak ve onunla alay etmek için sordukları da söylenebilir.

Bazı rivayetlere göre mü'minlerden birinin bir müşrikten alacağı vardı. Alacağını tahsil etmek istediğinde borçlu ödeme yapmayınca mü'min şahıs: "Öldükten sonra onu alacağımı ümit ediyorum." demişti. Bunun üzerine müşrik şahıs: "Sen dirilişe iman ediyorsun ancak yeminle söylüyorum ki ölen tekrar dirilmez." deyince, "O [müşrikler] (Allah'a) büyük yeminler ederek, 'Allah ölüleri asla diriltmeyecek!' diyorlar. Hayır! Allah'ın va'di haklıdır. Fakat insanların çoğu bu gerçeği bilmez." ayeti nazil oldu.<sup>30</sup>

174

OMÜİFD

Ayetteki "*ve aksemü billâhi cehde eymânihim*" ibaresiyle ilgili olarak Mâtürîdî: "Müşrikler normalde putları üzerine yemin ediyorlardı; ancak iş ciddiye bindiği zaman Allah adına yemin ediyorlardı." demektedir.<sup>31</sup>

Bağlamdan ve nakledilen rivayetlerden ayetin muhatabının müşrikler olduğu anlaşılmaktadır. Ayetin anlamı ise "müşriklerin çoğu Allah'ın dirilişe ilgili va'dini anlamıyor, konunun künhüne vakıf olmuyorlar." demektir.

Mü'min Suresi, 40/56-57'inci ayetlerde Hz. Peygamber'e müşriklerin kibir ve küstahlıktan dolayı inanmadıkları; gökleri ve yeri yaratmanın insanları yeniden yaratmaktan daha büyük/zor bir iş olduğu; fakat insanların çoğunun bu gerçeği anlamadıkları anlatılmaktadır.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Vâhidî, *Vasît*, II, 434; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 87.

<sup>30</sup> Nahl, 16/38. Açıklama için bk. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 222; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 583; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 62, 63; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II, 559.

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 503-507; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XX, 32.

<sup>32</sup> Mü'min, 40/56-59. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 72. Mukâtil 57. ayetin Yahudilerin Deccal bizim safımızdadır iddiaları üzerine indiğini nakletmektedir. (Mukâtil, *Tefsîr*, III, 153)

Bazı müfessirler bu ayetin Kureyş hakkında indiğini kaydettikten sonra konuyla ilgili olarak: "Kâfirlerin sana karşı olan kibirleri onları seni yalanlamaya sürüklüyor. Onlar kibirlerinden kaynaklanan amaçlarına ulaşamayacaklar. Çünkü Allah onları zelil edecek. Ey Muhammed! Onların şerlerinden Allah'a sığın. Dünya ve gökyüzünün yaratılması- bu ikisi insandan daha büyük ve parçaları daha çok olduğu için- insanın diriltmesinden daha büyük bir iştir. Allah Teâlâ bunu anlatarak tekrar dirilme konusunda onları uymasına rağmen kâfirler bu bilginin tevhide delalet ettiğini anlamıyorlar." değerlendirmesini yapmışlardır.<sup>33</sup> Maturîdî ise ayeti özetle şöyle açıklamaktadır: "Kâfirlerin liderleri ve ileri gelenleri herhangi bir delile dayandıkları için değil, sadece izzet ve şeref, yönetim ve ekonomik imkânlar kendi ellerinde kalsın diye Allah'ın ayetlerini yok etmeye çalışıyorlardı. Fakat kendilerine tabi olanları kolay yönlendirmek için bu düşüncelerini kamufle ediyorlardı. Onlar Allah'ın yeniden diriltme konusundaki kudretini inkâr ediyorlar. Halbuki kıyamet kesinlikle gerçekleşecektir. Dünya ve içindekilerin yaratılma hikmeti de ahiret hayatının yaşanmasıdır."<sup>34</sup>

Konuyla ilgili olarak Râzî: "57'nci ayette kendilerinden bahsedilenler yeniden diriltilmeyi ve hesabı inkâr edenlerdir. Bu kâfirler herhangi bir delile dayandıkları için değil; sırf inat, taassup, kibir, cehaletten ve ahiret hayatını inkârdan dolayı iman etmiyorlardı."<sup>35</sup> demektedir; Zemahşerî ise, "Müşriklerle asıl mücadele ahiret konusunda olmaktadır. Bunlar Allah'ın varlığına inanmakla birlikte, hevalarına tabi oldukları, gaflete kapıldıkları, dikkatli bir şekilde düşünmediklerinden dolayı dirilişi anlamıyorlardı."<sup>36</sup> izahını yapmaktadır.

Maturîdî ise bu konudaki rivayetlerintevâtür derecesine ulaşmadığı için güvenilir olmadığını kaydetmektedir. (Maturîdî, *Te'vîlât*, IX, 42.)

<sup>33</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IV, 42, 43. Benzer açıklamalar için bk. Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 18-19.

<sup>34</sup> Maturîdî, *Te'vîlât*, IX, 42-44.

<sup>35</sup> Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 80.

<sup>36</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 179.

Bu ayetlerde inatçı ve kibirli halleri anlatılanlar dehrîler de dahil olmak üzere İslam davetine muhalefetin liderliğini yapan müşriklerdir. Mekke'de İslam davetine muhalefetin sosyal, siyasal, ekonomik ve kabile rekabetine dayalı sebepleri olmakla birlikte liderler muhalefet ve düşmanlıklarında bu tarihi sebeplerden ziyade atalar dini olan şirki bir kalın gibi kullanmaktaydılar.

Mü'min Suresi 40/59'uncu ayette de: "Kıyamet mutlaka gelecektir. Bunda hiçbir şüphe yoktur. Fakat insanların çoğu buna inanmaz." buyrulmaktadır. Bu ayetin tefsirinde, Mekkelî kâfirlerin kıyametin kopacağına iman etmedikleri<sup>37</sup> açıklanmıştır. Râzî tarafından da ayetteki "insanlar" kelimesiyle kastedilenlerin diriliş ve kıyameti inkâr edenler<sup>38</sup> oldukları ifade edilmiştir. Naklettiğimiz bilgilerden ayetin sonundaki "insanların çoğu" ibaresinin müşrik halkın genelini değil, kabile liderlerini ve dehrîleri anlattığı anlaşılmaktadır.

*Ekseru'n-nâs* lafzı kıyamet ve ahiret inancı bağlamında kullanıldığı gibi Kur'an inancı bağlamında da kullanılmıştır. Aşağıdaki başlıkta bu konudaki kullanımları ele alınacaktır.

## 2.Kur'an İnancı Bağlamındaki Muhatapları

Mekke'deki zındıkların/dehrîlerin ve müşriklerin İslam davetine karşı çıktıkları ortak noktaların başında Hz. Peygamberin risaletini ve Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğunu reddetmeleri gelmekteydi.

Bu konu, içinde *ekser'u-nâs* lafzının bulunduğu ayetlerin ikisinde anlatılmaktadır. Konuyla ilgili olarak "Elif-Lâm-Mîm-Râ. [Ey Peygamber!] İşte bunlar Kur'an'ın ayetleridir. Sana Rabbin tarafından indirilen bu Kur'an [uydurma değil] hak ve hakikatin ta kendisidir. Ne var ki insanların çoğu buna inanmaz."<sup>39</sup> buyrulmaktadır.

<sup>37</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, III, 153; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 72; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 19; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 179.

<sup>38</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 81.

<sup>39</sup> Ra'd, 13/1.

Bu ayet *kuffâr-u Mekke'nin*, "Muhammed Kur'an'ı kendisi uydurdu." demelerine bir cevaptır.<sup>40</sup> *Ekseru'n-nâs lâ yu'minûn* ifadesi ise Hz. Peygamber'e, "Ey Muhammed! Kavminin müşrikleri, Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğuna ve hakikatleri anlatan ayetlerine inanmıyorlar";<sup>41</sup> anlamına gelmektedir. Mâtürîdî ve Râzî *ekseru'nnâs* ibaresinin medlulünü tayin etmeden, konuyu insanların çoğu Kur'an'ın Allah'ın kitabı olduğunu kabul etmiyorlar.<sup>42</sup> şeklinde açıklamaktadırlar.

Aynı konu Hud Suresi 11/17'nci ayette: "[Ahireti inkar edip yalnız dünya hayatına bağlanan] kimse ile Rabbinden gelen bir delile dayanan ve Allah katından bir şahit [İncil] ve ayrıca daha önce Musa'ya rahmet ve rehber olarak verilen Tevrat tarafından da teyit edilen kimse, söyleyin bir olur mu hiç? Böyle kesin delillere dayanan kimseler o Peygambere inanırlar. Onu inkar eden gürhün varacağı yer cehennemdir. Ey Peygamber! Sakın sen, bu Kur'an'dan şüphe etme. Çünkü bu sana Rabbin tarafından indirilen hak bir kitaptır. Fakat ne yazık ki, insanların çoğu ona inanmazlar." şeklinde anlatılmaktadır.

Ayetteki *ahzab* kelimesi Kureyş'in boylarından ve hepsi cehennemlik olan İbn Ümeyye, İbnu'l-Muğira, İbn Abdullah el-Mahzûmî, Âl-ü Ebî Talha b. Abduluzza'yı anlatmaktadır. Ayetle Hz. Peygamber'e: "Ey Muhammed! Müşriklerin 'Kur'an'ı Muhammed uyduruyor, şeytanın sözüünü, görüşünü dillendiriyor.' demelerinden etkilenme, Kur'an hakkında şüpheye düşme. O Rabb'indedir. Fakat Mekke'nin çoğunluğu (ahzab) ona iman etmiyorlar."<sup>43</sup> mesajı verilmektedir.

Zemahşerî *ahzab* kelimesinin Mekkelilerden Hz. Peygamber'e zarar verenleri anlattığını kaydetmektedir.<sup>44</sup> Râzî'ye göre ise, "Ahzab olarak tanımlananlar Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerdir. Kâfirler dünya malını

<sup>40</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, II, 167.

<sup>41</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, II, 167; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 327; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 3; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II, 480.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 301; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 236.

<sup>43</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, II, 112-113; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 16-21; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 568; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II, 365.

<sup>44</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 365.

çok sevdikleri, nübüvveti inkâr ettikleri, mucizelere inanmadıkları ve putları şefaatchi kabul ettikleri için iman etmemekteydiler."<sup>45</sup> Mâturîdî ise ayettin muhataplarını Kur'an'ı inkar eden fırkalar şeklinde genel bir ifadeyle açıklamaktadır.<sup>46</sup> Ayetin Mekkî olduğu, Mekke'de Ehl-i Kitapla sert olumsuz ilişkiler yaşanmadığı; Mecusilerle Hz. Peygamber arasında da herhangi bir mücadelenin olmadığı dikkate alındığında, Râzî'nin açıklamalarının tarihi bağlamla örtüşmediği anlaşılmaktadır.

Bu ayetlerde *ekseru'n-nasi lâ yu'minun* (insanların çoğu iman etmiyorlar/etmezler) ifadesi, bunların inkârlarının net olduğunu anlatmaktadır. Ayetteki *ahzab* kelimesi genel muhalefetten ziyade düşmanlıkta ileri gidenlerin anlatıldığını, eleştirildiğini göstermektedir.

Kıyamet ve ahiret bağlamındaki muhatapları Mekkeli müşrikler olduğu anlaşılan *ekseru'n-nâs* lafzı tevhid inancı bağlamında da kullanılmaktadır.

178

OMÜİFD

İslam'ın temel mesajı olan tevhit Kur'an'ın ana konusunu oluşturmaktadır. Tevhid ve şirk konuları Kur'an'ın genelinde farklı şekillerde sürekli olarak anlatılmıştır. Bu ayetlerin bazılarında da *ekseru'n-nâs* lafzı kullanılmaktadır.

### 3.Tevhid İnancı Bağlamındaki Muhatapları

Yusuf Suresinde anlatıldığı üzere Hz. Yusuf kendisine iftira edildiği için zindana atılmıştı. Orada zindan arkadaşlarına Allah'ın mesajlarını anlatmaktaydı. Bu surenin 38'inci ayetine göre Hz. Yusuf arkadaşlarına şöyle seslenir: "Atalarım İbrahim, İshak ve Yakub'un dinine uydum. Bizim, Allah'a herhangi bir şeyi ortak koşmamız asla doğru olmaz. Bu, bize ve inananlara Allah'ın bir lütfudur, fakat insanların çoğu şükretmezler."

Bu ayetin tefsiri olarak kaynaklarda özetle "Tevhide inanmak bize ve insanlara bir nimet, lütfudur; fakat Allah'ı inkâr edenler bu lütfu şükret-

<sup>45</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XVII, 211-212.

<sup>46</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, 111.

miyorlar;<sup>47</sup> Mısır halkının çoğu Allah'ın nimetlerine şükretmiyorlar ve tevhide inanmıyorlar;<sup>48</sup> Kendilerine peygamber gönderilen toplumlar şirk koşuyorlar. İnsanların çoğu hevalarına uydukları için kendilerine anlatılan delillere bakarak hidayete ermiyorlar, şükretmeyen kâfirler olarak kalıyorlar"<sup>49</sup> şeklinde açıklamalar yapılmıştır Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi *ekseru'n-nâs*'tan kastedilenler şirk içinde yaşayan Mısır halkıdır. *Lâ yeşkurûn* ise "Tevhid nimetine şükretmiyorlar." anlamındadır. Bu ayetle Mekkelî inkârcılara: "Sizler de şirk içindeki Mısırlılar gibisiniz." mesajı verilmektedir.

Aynı şekilde Hz. Yusuf zindan arkadaşlarına hitaben: "Siz Allah'ı bırakıp; sadece sizin ve atalarınızın taktığı bir takım isimlere (düzmece ilahlara) tapıyorsunuz. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm ancak Allah'a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmamanızı emretmiştir. İşte en doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler."<sup>50</sup> demiştir. Bu ayetin sonu *velâkinne eksera'n-nâsi lâ ya'lemûn* şeklinde bitmektedir. Bu ibare "Mısır halkının çoğu tevhide bilmiyorlar."<sup>51</sup> "Şirk ehli tevhit konusundaki hakikati bilmiyorlar."<sup>52</sup> ve "Dosdoğru din tevhide imandır. Fakat insanların çoğu Allah'tan başkasına ibadetin caiz olmadığını; Allah'a itaat edenlere hangi mükâfatların, isyan edenlere hangi cezaların verileceğini bilmiyorlar."<sup>53</sup> şeklinde açıklanmıştır.

Râzî ise ayete, "İnsanlar dünyada olan her şeyin bir sebebinin olduğunu bildikleri için etraflarında olan iklimlere bağlı olarak bitkiler ve hayvanlarda gerçekleşen değişimin mevsimlerden dolayısıyla güneş, ay ve yıldızların hareketlerinden kaynaklandığı sonucuna varmaktadırlar. Ancak bu konuları iyice düşünen insan her şeyin bir kâdir, alîm ve hakîm bir yaratıcıya muhtaç olduğunu anlar ki böyleleri de çok nadirdir. Bun-

<sup>47</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 216. Benzer açıklamalar için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 141-142.

<sup>48</sup> Vâhidî, *Vasît*, II, 613; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, II, 440.

<sup>49</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 443.

<sup>50</sup> Yusuf, 12/40.

<sup>51</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, II,150.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 218.

<sup>53</sup> Vâhidî, *Vasît*, II, 613; İbnu'l Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II, 440.

dan dolayı 'ekseru'n-nâs bilmiyorlar' buyrulmuştur."<sup>54</sup> şeklinde bağlamından uzak bir yorum getirmiştir.

Bazı rivayetlere göre, Kureyş'in kâfirleri ve Yahudilerden bir grup Hz. Peygamberi sıkıştırmak için ondan Yusuf kıssasını anlatmasını istemişlerdi. Hz. Peygamber kıssayı anlattığında onların iman edeceklerini ümit etmişti. Onlar iman etmeyip inkarlarında ısrar edince Hz. Peygambere: "Sen ne kadar şiddetle arzu etsen de insanların çoğu inanacak değildir." ayeti nazil olmuştur.<sup>55</sup> Bu ayet: "Ey Muhammed! Kendini helak etsen bile Mekke'nin kâfirleri,<sup>56</sup> kavminin çoğunluğunu oluşturan müşrikler,<sup>57</sup> iman etmez, küfür ve inatlarından vazgeçmezler."<sup>58</sup> şeklinde açıklanmıştır.

Yukardaki açıklamalardan, bu başlıkta ele aldığımız ayetlerin öncelikli muhataplarının inadına inkar eden zındık/dehrîler başta olmak üzere lider takımı olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamberin risaleti konusu da inanmayanların inkar ettikleri konuların başında gelmektedir. *Ekseru'n-nâs* lafzı bir ayette de Hz. Peygamberin risaletinin şümülü bağlamında kullanılmıştır.

#### 4.Hz. Peygamber'in Peygamberliğinin Şümülü Bağlamındaki Muhatapları

Hız. Peygamber Mekkelilerin iman etmesi için her ne kadar çaba gösterse de inadına inkâr eden müşrikler ve onlara tâbî olanlar onun davetini kabul etmiyorlardı. Böylesi bir ortamda Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e hitaben: "[Ey Peygamber!] Biz seni bütün insanlara (*kâffetenli'n-nâsi*) ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler."<sup>59</sup> buyurmuştur.

<sup>54</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XVIII, 145.

<sup>55</sup> Yusuf, 12/103. Bk. Vâhidî, *Vasît*, II, 637; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II, 476; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XVIII, 227.

<sup>56</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, II, 164.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 311.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 479.

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

Bu ayetteki *kâffetenli'n-nâsi* ifadesi iki şekilde anlaşılmalıdır. Birinci yoruma göre bu ifade Arabıyla, acemiyle, zencisiyle, beyazıyla, kırmızıyla tüm insanlık anlamına gelmektedir.<sup>60</sup> Bu anlama göre Hz. Peygamber tüm insanlığa gönderilmiş, herkese İslam'ı tebliğ etmekle görevlendirilmiş olduğu için sorumluluk alanı tüm insanlardır. Ancak ayetin var olan cümle düzeni bu anlamı vermediği için İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ayette takdim te'hir bulunduğunu, ayetin metninin "vemâ erselnâke illâ li'n-nâsi kâffeten" şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. İkinci yoruma göre ise ayette takdim te'hir yoktur ve anlamı: "İnsanları bağlı buldukları küfürden uzaklaştırmak için gönderildin." şeklindedir. Bu yoruma göre *kâffe* kelimesi "alikoymak" anlamındadır ve kelimedeki he (tâ-i te'nis) ise mübalağa ifade etmektedir.<sup>61</sup> Râzî ise takdim ve te'hirden bahsetmeden ayetin her iki şekilde de anlaşılabileceğini kaydetmektedir.<sup>62</sup>

Ayetteki *ekseru'n-nâs* ibaresi ise bu iki yoruma bağlı olarak "Mekke halkı<sup>63</sup> ve İnsanların çoğu senin bütün insanlığa gönderildiğini bilmiyorlar."<sup>64</sup> şeklinde anlaşılmalıdır. Taberî (ö. 310/922), Mâturîdî ve Râzî anlamaya çalıştığımız bu ayeti "bütün insanlık olarak" anlarken bu ayetin öncesindeki ve sonrasındaki ayetleri tarihi bağlamdan dolayı "müşrikler" olarak açıklamaktadırlar.<sup>65</sup> Ancak ayete verdikleri anlamla bir çelişkiye düşmemek için *ekseru'n-nas* ibaresinin medlûlünü "Mekkeli müşrikler" şeklinde açıklamadan "insanların çoğu" şeklinde olduğu gibi bırakmışlardır. Hâlbuki ayetin siyak ve sibakından da anlaşıldığı gibi 28'inci ayetteki *ekseru'n-nâs* ile kastedilenler Mekkeli müşriklerdir.<sup>66</sup> Ayetin sonunda

<sup>60</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, III, 65; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 377-378; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 495; Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 447-448.

<sup>61</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, III, 499.

<sup>62</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXV, 259.

<sup>63</sup> Vâhidî, *el-Vasît*, III, 495.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 378.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 378. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 92, 593; Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 447-448.

<sup>66</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Proplemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, ss. 85-86.



insanların çoğunun Hz. Peygamberin uyarıcı ve müjdeleyici olduğunu anlamadıkları, dolayısıyla az bir kısmının bunu kabul ettiği anlatılmaktadır. İman etmeyen çoğunluğun Mekke'li müşrikler, inanan azınlığın Mekke'deki mü'minler olduğu bilinen bir husustur. Ayetin ilk yorumunu kabul ettiğimizde henüz davete muhatap olmayan diğer toplumlar, hakikati bilmemek ve Hz. Peygamber'e iman etmedikleri için eleştirilmiş olmaktadır. Bu durumun ne kadar isabetli olduğunun ciddi olarak düşünülmesi gerekmektedir.

Ayetin ikinci yorumu Müslümanların evrensel peygamber algısıyla zahiren çelişiyor gözüktüğü için âlimlerin geneli tarafından tercih edilmemiştir. Ancak ayetin nazil olduğu Mekke'de Hz. Peygamber baskı altında bulunmakta, tebliğ görevini yapmakta zorlanmaktaydı. O zor şartlar altındaki Hz. Peygamber'in sorumlu olduğu tebliğ alanını tüm dünya olarak ifade etmek onun üzerindeki yükü daha da ağırlaştıracağı için çok da isabetli gözükmemektedir.<sup>67</sup> Ayetin bu anlamının tercih edilmesi Hz. Peygamber'i ve mesajını Mekke'ye hapsetmek değil; o anki sorumluluk alanını ve kendilerini cehennemden kurtarma gayretinin müşriklerce anlaşılmadığını açıklamaktır. Ayetin ikinci anlamı bu şekilde değerlendirilmediğinde Hz. Nuh, Hûd, Salih, Lut ve Şuayb'ın kendi halklarına, belli bir şehre, bölgeye gönderilmelerinin de<sup>68</sup> bu peygamberlerin risaletlerinin özel bir toplum ve bölgeye hasredildiğinin kabul edilmesi gerekir. Hâlbuki bu görevlendirmeler ilahi mesajın belli bir topluma hasredilmesini değil, peygamberlerin öncelikli sorumluluk alanlarını göstermektedir.

Biz burada Hz. Peygamber'in risaletinin evrensel olup olmadığını değil, bu ayetle neyin ve kimlerin kastedildiğini anlamaya çalışıyoruz. Hz. Peygamber'in risaletinin evrenselliği tartışmaya açılmayacak kesin bir hakikattir. Bu durum "onun Allah'ın rasulü ve peygamberlerin sonun-

<sup>67</sup> Bu konu "Allah Teâlâ'nın kimseye gücünün üzerinde görev yüklemeyeceği" (Bakara, 2/233, 286; En'am, 6/152; A'raf, 7/42; Mü'minûn, 23/62.) ilkesi kapsamında da değerlendirilebilir.

<sup>68</sup> A'raf, 7/59, 65, 73, 80, 85.

cusu"<sup>69</sup> olmasından ve "...bu Kur'an bana hem sizi hem de mesajının ulaştığı herkesi uyarmam için vahyedilmiştir..."<sup>70</sup> ayetinden de zaten anlaşılmaktadır. İnsanlar cüz'i iradeleriyle bir şeyleri başardıklarında her şeyin kendi yapıp ettikleriyle şekillendiği zehâbına kapılmakta, Allah'ın takdirini, müdahalesini unutabilmektedirler. Bu yanlış tavra girenlerle birlikte diğer insanların da ders almaları için *ekseru'n-nâs* lafzı Allah'ın iradesi ve gücü bağlamındaki bazı ayetlerde de kullanılmaktadır.

### 5.Allah'ın Takdiri ve Yardım Va'di Bağlamındaki Muhatapları

Hız. Yusuf'un kardeşleri olayların gidişatını kendi istedikleri gibi şekilleneceklerini zannettikleri için onu kuyuya atmışlardı. Yusuf Suresi, 12/21'inci ayette Yusuf'un Mısır'da satın alındığı, orada iyi konuma gelmesi için kendisine zemin hazırlandığı, rüyaları yorumlama yeteneğinin verildiği ve Allah'ın dilediği şeyi gerçekleştirmeye muktedir olduğu fakat insanların çoğunun bu gerçeği bilmediği vurgulanmaktadır.

Bu ayetteki *ekseru'n-nâs* lafzından kast edilenler Yusuf'tan yüz çeviren kardeşleri, onu az bir pahaya satanlar ve satın alan insanlardır. Bunlar Allah Teâlâ'nın Yusuf'la ilgili takdirini ve bunu yerine getireceğini bilmiyorlardı.<sup>71</sup> Ayetteki "*lâ gâlibe alâ emrihi*" ibaresi ise iki anlama gelmektedir. Birincisi: "Ne yeryüzünde ne de gökyüzünde Allah'ın hükmünün gerçekleşmesine engel olabilecek biri yoktur. O istediğini, iradesini mutlaka gerçekleştiren olduğu için kimse O'nun iradesine ipotek koyamaz." İkincisi ise, "Yusuf'un durumu hakkında tek otorite Allah'tır. Olaylar ne Yusuf'un gayreti ne de kardeşlerinin ona karşı kurdukları tuzaklar ve kötülük istekleriyle şekillenmektedir. Her şey ilâhî bir düzenlemeyle gerçekleşmektedir. Fakat insanların çoğu bütün işlerin tamamen Allah'ın irade ve kontrolünde olduğunu bilmiyorlar."<sup>72</sup> şeklinde açıklanmaktadır.

<sup>69</sup> Ahzab, 33/40.

<sup>70</sup> En'am, 6/19.

<sup>71</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, II, 144; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 174.

<sup>72</sup> Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 111, 112.

Yusuf suresi, 12/66-68'inci ayetlerde, Hz. Yakub'un oğullarından küçük kardeşleri Bünyamin'i korumalarını, kendilerini tehlikeden uzak tutmaları için şehre farklı kapılardan girmelerini, Allah'a tevekkül etmelerini istediği; Allah'ın kendisine verdiği ilim sayesinde her şeyin O'nun iradesine uygun olarak gerçekleştiğini iyi bildiği; fakat insanların çoğunun bu gerçeği bilmediği anlatılmaktadır.

Ayetteki *ekseru'n-nâsi lâ ya'lemûn* ibaresi, "O dönemde yaşayan insanların çoğu bu konuyu Ya'kub'un bildiği gibi bilmiyorlar."<sup>73</sup> ve "Ya'kub'un bu özelliğini ve ilmini bilmiyorlar. Buradaki insanlardan kast edilenler müşriklerdir. Çünkü onlar Allah'ın veli edindiği kullarına dünya ve ahirette kendilerine fayda verecek bilgileri nasıl öğrettiğini bilmiyorlar."<sup>74</sup> olarak iki farklı şekilde açıklanmıştır. Bu ayetle Mekkeli müşriklere: "Siz ne planlarsanız planlayın sonuçta Allah'ın dediği olacak, kendinize, yaptıklarınıza güvenip de Allah'ı unutmayın." mesajı verilmektedir.

184

OMÜİFD

Rumlarla İranlılar arasında yapılan savaşa Rum Suresi, 30/1-7'nci ayetlerde değinilmektedir. Bu ayetlerde Rumların İranlılara yenildikleri; ancak beş-on yıl içinde tekrar galip gelecekleri ve o zaman Müslümanların sevinecekleri, bunun da Allah'ın va'di olduğu; fakat insanların çoğunun bunu anlamadığı anlatılmaktadır.

Allah Teâlâ mü'minlere Rumların galip geleceğini va'd etmekte; ancak müşrikler Allah'ın va'dinde durmayacağını zannetmekteydiler. Hâlbuki Allah'ın va'dinde durmaması mümkün değildir. Bu va'de inanmayan *küffâr-u Mekke* sadece ticareti, para kazanma yollarını, çiftçiliği ve semerciliği bilen, din konusunda cahil olan kişilerdir.<sup>75</sup>

Mekke'de müşrik liderler toplumun zengin sınıfını oluşturmaktaydı. Ancak sahip oldukları zenginlikleri Allah'ın lütfu olarak değil, kendi güç ve yetenekleriyle kazandıklarını düşünüyorlardı. Bundan dolayı kibre kapılarak Allah'a nankörlük etmekteydiler. Bu konu Kur'an'da birçok

<sup>73</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, II, 157; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 251.

<sup>74</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVIII, 180.

<sup>75</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, III, 6; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 428; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, III, 417. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 167; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 472.

yerde anlatılmaktadır. Bağlam ve muhataplarını tespit etmeye çalıştığımız bu lafız bu konudaki bazı ayetlerde de kullanılmaktadır.

## 6. Ekonomik İmkânlar Bağlamındaki Muhatapları

Allah Teâlâ'nın insanlara lütfettiği imkânların anlatıldığı Furkan Suresi 25/44-50'nci ayetlerde de Müşriklerin kendilerine tebliğ edilen, defalarca anlatılan hakikatleri dikkate almadıkları, insanların çoğunun bütün bunlara sadece nankörlükle karşılık verdikleri, tevhide inanmadıkları açıklanmaktadır.<sup>76</sup>

Râzî ayeti: "Allah Teâlâ insanların şükretmeleri için yağmuru farklı bölgelere farklı yoğunlukta yağdırdığını açıkladı. Fakat insanların çoğu bu konuyu düşünüp şükretmeleri mümkün olduğu halde bunu yapmadılar. Eğer buna imkânları olmasaydı onlar için 'kabul etmediler, yüz çevirdiler' denmesi caiz olmazdı. Ayette bahsedilen kişilerin bu çoğunluğa dâhil olması gerekir. Çünkü bu ayetler Kureyş'in iman etmesi için indirilmesine rağmen Temûm oğullarının çoğunluğu inkâr ettiler. Ayetin mesajını sadece onlarla sınırlandırmak doğru olmaz. Bu ayetteki küfran, küfrân-ı nimet değil, kâfirliktir"<sup>77</sup> şeklinde yorumlamıştır.

Müşriklerin nimetler, imkânlar konusundaki nankörlükleri Allah'ın yanı sıra ilahlarına da şükretmeleri idi. Hâlbuki kendilerinden istenen, şükrü Allah'a has kılmaları, diğer ifadeyle tevhit üzere kalmalarıydı. Bu durumda ayetteki *ekseru'n-nâs* ifadesi nimetlerin şükürünü Allah'a has kılmayan, tevhide inanmayan müşrik halkın ekseriyetini kapsamaktadır.

Mü'min Suresi, 40/61 ve 62'nci ayetlerde: "Uyuyup dinlenmeniz için geceyi, çalışıp işlerinizi görmemiz için gündüzü meydana getiren O'dur. Şüphesiz Allah insanlara karşı çok lütufkârdır; fakat insanların çoğu şükretmez.[Ey Müşrikler!] İşte rabbiniz Allah budur. O her şeyin yaratıcısıdır. O'ndan başka gerçek ilah/tanrı yoktur. Böyle iken nasıl oluyor da bu gerçeği kabul etmekten vazgeçirebiliyorsunuz." buyrulmaktadır.

<sup>76</sup> Açıklama için bk. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 439; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 397-398; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-meşîr*, II, 323; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 342-343.

<sup>77</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIV, 99.

Bu ayetlerle ilgili olarak bazı tefsirlerde "Gece ve gündüzün bu şekilde düzenlenmesi Allah'ın lütfudur. Allah küffar-u Mekke'ye karşı çok lütufkârdır; fakat insanların çoğu nimetler konusunda Allah'a şükredip, tevhide inanmıyorlar;<sup>78</sup> "Bunlar Allah'ın lütuflarını inkâr ediyorlar, şükretmiyorlar"<sup>79</sup> yorumları yapılmıştır.

Burada ele aldığımız iki ayette de Mekkeli müşriklerin nimetler, imkânlar konusunda ilahlarına da pay, yetki vermek suretiyle Allah'a nankörlük etmeleri, tevhide inanmamaları anlatılarak onlara: "Ey Mekkeliler! Sahip olduğunuz nimetlerin, imkânların kimin lütfu olduğunu iyi düşünün ve tevhide iman edin." mesajı verilmiştir.

Her toplumun zengin ve yönetici sınıfı vardır. Bu ileri gelenler zümresi iman etmedikleri zaman şımararak kibirlenmekte, azgınlaşmakta ve haksızlıklarda bulunmaktadırlar. Sebe Suresi 34/ 34-41'inci ayetlerde, kendilerine peygamber gönderilen halkların ileri gelen şımarık kesimi-mütref takımının- [tıpkı bu Mekkeli müşrikler gibi]: "Biz sizin getirdiğiniz/tebliğ ettiğiniz şeylere inanmıyoruz. Hem sonra biz gerek mal mülk gerek oğul-uşak itibariyle sizden daha güçlüyüz. Bizde bu güç varken azaba falan uğramayız." dedikleri; ancak bu mantıklarının yanlış olduğu, rızkın, imkânların dağıtımının Allah'ın kontrolünde olduğu; ancak insanların çoğunun bunu bilmedikleri açıklanmaktadır. Ayrıca sahip olunan mal ve evlatların insanı Allah'a yaklaştırmayacağı, kişinin sadece iman ve salih amelle Allah katında değer kazanacağı, ahirette kendilerine şefaathçi olacaklarını zannettikleri meleklerin onlardan berî olacakları, müşriklerin cehenneme girecekleri, anlatılmaktadır.

Rivayetlere göre bu ayetler müşriklerin ileri gelen mütref takımının: "Eğer Allah bizim inanç ve davranışlarımızdan razı olmasaydı bize bu kadar evlat ve mal vermezdi. Bize imkânlar vermesi bizi diğer insanlara tercih ettiğini ve bizim O'na fakir mü'minlerden daha yakın olduğumuzu göstermektedir." demeleri üzerine nazil olmuştur. Bu ayetlerde, "Ey Mu-

<sup>78</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, III, 154; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 74.

<sup>79</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 181.

hammed! Onlara bu düşüncelerinin yanlış olduğunu, kendilerine imkânlar verilmesinin Allah'ın değer vermesi, sevmesiyle; imkân verilmemesinin de kızmasıyla ilgisi olmadığını söyle. Bütün bunların hepsi insanların imtihan edilmesi için olmaktadır. Fakat insanların çoğu bunları bilmiyor."<sup>80</sup> mesajı verilmekteydi.

Mâturîdî ayeti: "Mütrefler kibirli liderlerdi. Bunlar kendilerini Allah'ın velileri zannetmekteydiler. İlmin sebepleri olan tefekkür ve nazar etmeye imkânları olduğu halde bunları terk ettikleri için ekserisi bildiklerinden faydalanmıyor, hakikati bilmiyorlar. Bu konuda herhangi bir mazeretleri de bulunmamaktadır. Onlar düşmana iyilikte, lütuf ve ihsanda bulunmanın hikmetini anlamadıkları için kendilerini Allah'ın velileri zannederek, ekonomik açıdan zor durumda olan Peygamberlerin Allah'ın velileri olmadıklarını zannettiler. Bunlar 'Biz azaba uğratılmaya çağız' sözünü dirilmeyi inkâr ettikleri için söylediler. Eğer dirilmeye inanıyor olsalar, dünyadaki zenginlik ve fakirliğin imtihandan kaynaklandığını anlasalardı böyle demezler; ahirette velîye velî gibi, düşmana da düşman gibi karşılık verileceğini bilirlerdi. Bu dünya imtihan dünyasıdır ve her şey imtihanın hikmeti olarak gerçekleşmektedir. Rızık Allah'ın kontrolündedir. Müslümanlardan bazıları zengin, bazıları fakirdir. Bu durumlarının Allah katındaki değerleriyle herhangi bir alakası bulunmamaktadır. Her insanın zenginlik ve fakirlik durumu değişmektedir. İnsanların bütün bunları doğru anlayıp tevhide yönelmeleri ve küfürden uzaklaşmaları gerekmektedir."<sup>81</sup> şeklinde yorumlamaktadır. Mâturîdî mütref takımının ahirete inanmadıklarını kaydetmektedir. Ancak konu-

<sup>80</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, III, 67; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 380, 381; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 496; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, III, 501-503. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 595.

<sup>81</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 452. Mâturîdî ayetin tefsirinde: "Mütreflerin inkârcı tavır takımları Mutezile'nin 'Allah ancak kulların dinleri için hayırlı, aslah olanı yapar' düşüncelerini nakzetmektedir. Mütrefler tüm yaptıkları ve söyledikleri yanlış şeyleri ekonomik güçleri çoğaldığı için yaptılar. Eğer zengin olmasalardı bu tavırlarını yapmazlardı. Bu durum onlar için fakirliğin daha hayırlı olduğunu göstermektedir. Bize göre kişinin hayrına olsa da olmasa da Allah dilediğine zenginlik veya fakirlik verir. Ayetin zahirinden kullar için aslah, en hayırlı olanı gözetmek gibi bir durum olmadığı anlaşılmaktadır." demektedir. Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 451-452.

nun devamındaki ayetlerde meleklerin ahirette müşriklere şefaathçi olmayacaklarının anlatılması aslında bu liderlerin ahirete ve şefaate inandıklarını göstermektedir.

Râzî ise: "Ayetteki çoğunluk ifadesi mütref grubunun genelini anlatmaktadır. Bunlar dinimizin gereklerini yerine getiriyoruz. Bu dünyada durumumuzun, imkânlarımızın iyi olması ahirete de iyi olacağına işaret olduğu için ahirette de bize azap edilmeyecektir."<sup>82</sup> dediklerini nakletmektedir.

Bu bilgilere göre ayetteki *ekseru'n-nâsi lâ ya'lemun* ifadesinin muhatapları İslam davetine düşmanlık eden, mal, mülk, zenginlik ve evlat sahibi olmanın gerçek anlamını anlamayan, konunun özünü kavramayan; meleklerin şefaathlerini uman, şımarık, kibirli, zengin sınıf olmaktadır.

*Lâya'lemun* ifadesi ise "bilmiyorlar" değil, "Kendini akıllı zanneden zengin liderler hem Allah'ın mal mülk verme ilkesini hem de cennete kimlerin gireceği konusunda hakikati kavrayamıyor, sahip oldukları inançların künhüne vakıf olamıyor, konunun özünü anlamıyor, kavramıyorlar." anlamına gelmektedir.

*Ekseru'n-nâs* lafzı birçok ayette farklı bağlamlarda farklı muhataplar için kullanılmakla birlikte bir ayette de İsrailoğulları'ndan ölümden kurtulmak isteyenleri bağlamında da kullanılmaktadır.

## 7.İsrailoğulları'ndan Ölümden Kurtulmak İsteyenler Bağlamındaki Kullanımı

İsrailoğulları'ndan bir topluluk bazı rivayetlere göre "düşmanla savaşırken"; bazı rivayetlere göre ise "Taun salgınından ölmekten korktukları için memleketlerinden kaçıp ölümden kurtulmak istemişlerdi. Ölümden kaçmanın kendilerini ölümden kurtaramayacağını; yaşam ve ölümün Allah'ın kudretinde olduğunu anlamaları için öldürülmüşler ve bu du-

<sup>82</sup> Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, XXV, 262-263.

rumdan ders almaları için tekrar diriltmişlerdi."<sup>83</sup> Bu olay Bakara Suresi, 2/243'üncü ayette: "[Ey Peygamber!] Binlerce oldukları halde, ölüm korkusundan dolayı yurtlarından çıkıp gidenleri bilmez misin? Allah onlara 'ölün' dedi (öldüler). Sonra onları diriltti. Şüphesiz Allah insanlara karşı çok lütüfkârdır, Lâkin insanların çoğu şükretmez." şeklinde anlatılmaktadır.

Bu ayet Müslümanlara: "Allah yolunda, insanları Allah'ın dininden alıkoyanlarla, İslam'ın düşmanlarıyla savaşın, ölümden korkmayın, yaşamanız ve ölümünüz benim elimdedir, sakın İsrailoğulları gibi olmayın. Savaştan kaçmak, uzak durmak hayatta kalmanın, ölümden kurtulmanın yolu değildir. Her şey Allah'ın kontrolindedir." mesajını vermektedir.<sup>84</sup>

Konuyla ilgili olarak bu çalışmada ele aldığımız ayetlerdeki *ekseru'n-nâsi lâ yu'minûn/lâ yeşkurûn/lâ ya'lemûn* lafızları meallerde "insanların çoğu/ekserisi inanmaz, inanacak değildir, şükretmez, bilmez" şeklinde muhataplar belirlenmeden çevrilmiştir. Bu çevirilerden ayetlerin muhatapları tam olarak anlaşılamadığı için ayetlerin kimlere ne dediği ve okuyucunun kendisine hangi dersleri çıkaracağı konusunda sorunlar yaşanmaktadır.

Burhanettin Tatar Kur'an'ın Hz. Peygamber dönemindeki anlaşılmasıyla ilgili olarak şunları dile getirmektedir: "Hâlbuki Hz. Peygamber ve ashâbı Kur'an'ı anlarken, içinde buldukları şehir ortamında kendilerini, başkalarını, yaptıklarını ve yapmadıkları şeyi anlamaktaydılar. Bu durum Kur'an'ın anlamının asla onu anlayanın varlığından, yapıp ettiklerinden ve içinde yaşadığı ortamdan izole edilerek açığa çıkmayacağını

<sup>83</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, I, 128; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 600-606; Vahidi, *el-Vasît*, I, 355; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 318.

<sup>84</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 606; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 318; Muhammed et-Tâhîr İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus, Dâru't-Tunûsiyye, 1984, c. II, ss. 475-480. İbn Âşûr bu ayetteki öldürme ve diriltmenin bildik anlamda ölme ve diriltmeden öte, "düşman karşısında hezimet gibi çok ağır sıkıntı ve felakete mahkûm edilme, diriltmenin ise o felaketlerden kurtarıp rahatça yaşama imkânı verme" anlamına geldiğini açıklamaktadır. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II, 479, 480.)



îmâ etmektedir.”<sup>85</sup> ve “Hz. Peygamber döneminin en önemli özelliği, Kur’an’ın anlamının pratik düzeyde tezahürüdür. Burada pratik kelimesi basitçe “zaten bilinen bir şeyin pratiğe yani tatbikata dökülmesi” şeklinde “bilgiden tatbikata” ya da “düşünceden uygulamaya” yönelik bir hareketi dile getirmemektedir. Aksine o, öncelikle Hz. Peygamber’in ve ashabın içinde yaşadığı ve etkileşim halinde olduğu Mekke, Medine gibi şehirlerde ve sonrasında şehrin dışı diye adlandırılabilir köy, kasaba, vaha, çöl gibi ortamlarda ortaya çıkmakta olan dil praksisine yani sözlü iletişimin en temel formuna [Kur’an nazil olduğu dönemde canlı, hayatın içinden, hayatın gerçeklerini, muhataplarının konuşma üslubuna göre dile getiren, anlaşılabilir ve uygulanan bir hitaplar bütününe; kısaca din-dünya arasındaki zinde ve tamamlayıcı ilişkiye] gönderme yapmaktadır. İşte Hz. Peygamber zamanında Kur’an’ı anlamının pratik olması dili, praksi, zamansallığı, tarihselliği yani karşılıklı konuşma esnasında insanların ontolojik olarak birbirlerine bağımlılığı içinde Kur’an’ı anlamının tezahür etmekte oluşunu dile getirir. Sahabe dediğimiz insanlar, Kur’an’ın anlamını şehrin kendilerine sunduğu dilin imkânları içinde karşılıklı ontolojik bağımlılık ortamında zamansal olarak keşfetmişlerdir. Bu yüzden Kur’an sahabe için öncelikle pratik bir konudur, yani sözlü iletişimin asli bir unsurudur. Bir başka deyişle, sahabe için Kur’an, sözlü iletişim içinde anlamı açığa çıkmakta olan bu dünyanın yeniden kavranmasına yol açan yeni bir sözlü iletişim şeklidir.”<sup>86</sup>

Tatar, Kur’an ve sünnetin Hz. Peygamber sonrası dönemdeki anlaşılmasını ise şu şekilde yorumlamaktadır: “Ancak Hz. Peygamber’in vefatı sonrası Kur’an’ın Mushaf’a dönüştürülmesi ve hadis ile sünnet[in] bir rivayet ve anlatı konusu haline gelmesi, ister istemez Kur’an’ın gayri şahsi bir otorite olarak tezahürüne yol açmıştır. Başka bir deyişle, Kur’an artık yalnızca yüzleşme değil, aynı zamanda okunma ve yorumlanma süreci içinde anlamı belirlenmesi gereken bir gayri şahsi varlık haline

<sup>85</sup> Burhanettin Tatar, “Dilin ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, *Din Dili Çalıştayı (Tebliğler)*, Kuramer, İstanbul, trs. s. 12.

<sup>86</sup> Tatar, Burhanettin, “Dilin ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, 14-15. Metindeki köşeli parantez içi ifadeler bize (makale yazarına) aittir.

gelmiştir. Haricilerle bir tartışma esnasında Hz. Ali'nin söylediği rivayet edilen söz bu durumu gayet açık olarak sergilemektedir: "Kur'an kendi başına konuşmaz, insanlar onu konuşTUR."<sup>87</sup>

Mustafa Öztürk muayyen şahıs ve olaylarla ilgili olarak ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair usul âlimlerinin geliştirdikleri yaklaşımla ilgili olarak: "Usul âlimlerinin kahir ekseriyeti herhangi bir ayetin muayyen bir olay veya sebep üzerine inmesinin ilgili ayetteki mana, mesaj ve hükmün o olay ve sebebe münhasır olduğu anlamına gelmediği fikrini benimsemiştir. Bu yüzden klasik usûl-i fıkhıta, muayyen bir olay veya kişiyle ilgili bir ayetin o olay ve/veya kişiye özgü olmayacağını tesbit maksadıyla *el-ibretü bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb* (sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir) şeklinde bir kaide geliştirilmiş; ayrıca vahyin belli bir tarihî vasatta nazil olmasının ve ilk muhatapların o vasatta hazır bulunmasının bir gereği olarak Kur'an'ın hemen tamamında müphem lafızlar kullanılmış olması yine usûl âlimlerince umumiliğin bir göstergesi sayılmış ve bu bağlamda başta *küllü* ve *cem* lafızları olmak üzere, istiğrak ve şümül ifade ettiği varsayılan harf-i tarifile muarref kelimeler, ism-i mevsuller, şart edatları (in, men, mâ, metâ, ennâ, haysü, eyyü vb.), soru edatları (men, mâ, eyne, meta vb.), nefiy ve/veya nehiyden sonra gelen nekre kelimeler ile *ma'ser*, *kâffe* gibi kelimeler Kur'an hitabındaki umumiliğin lafzî unsurları arasında sayılmıştır."<sup>88</sup> demektedir.

Gazâlî ise karşılıklı konuşmada topluluğa hitap etmeyle ilgili olarak şunları zikretmektedir:

"Karşılıklı konuşmada orada bulunanların hepsine nispetle umum iddiası mümkün değildir. Birisi, hazır bulunan bütün karılarına "Sizi boşadım", bütün kölelerine "Sizi azat ettim" dese, bu kişi onlar arasından, sadece yüz yüze oldukları ve hitap etmeyi kastettiği kişiye hitap

<sup>87</sup> Tatar, Burhanettin, "Dilin ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", 16. Metindeki köşeli parantez içi ifade bize (makale yazarına) aittir.

<sup>88</sup> Mustafa Öztürk, "Bir Meal Problemi Olarak Hususi Hitapların Umumleştirilmesi", *Kur'an'ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri, 05 Kasım 2010, (Yayımlanmamış tebliğ) ss. 8-9.

etmiş olur. Bu husus, kişinin şekil ve şemai ile ve bakmasıyla bilinir. Mesela yanında buluşa ermiş gençler ve çocuklar varken, ata binmeye ehil olanları kastederek “Atlarınıza binip benimle gelin” dese, bu hitap yalnızca kastettiği kişilere yapılmış olur. Bu kişinin kastı da, ancak lafzı ve görünen şemai ile bilinir; dolayısıyla bu tür ifadelerde umum iddiası mümkün değildir. Buradan hareketle diyoruz ki; ayetlerde “*yâ eyyühel-lezîne âmenû, yâ eyyühe’l-mü’minûn, yâ eyyühe’n-nâs*” gibi muhatab sıygasıyla belirtilen her hüküm, Hz. Peygamber’in zamanında mevcut olanlara yapılmış bir hitaptır. Bu hitabın daha sonra gelecekler için de ispat edilmesi, Hz. Peygamber zamanında sabit olan her hükmün, kıyamete kadar her mükellef hakkında devam edeceğine delalet eden ilave bir delil ile olur. Şayet böyle bir delil olmasaydı, salt lafız bunu gerektirmezdi. Bu sabit olunca da, bu gibi lafızlar sonuç itibariyle umum ifade etmiş olurlar; ancak, bu ifade ediş, başka bir delilin iktiran etmesi yüzündendir. Yoksa mücerred hitap sebebiyle değil.

Eğer bize, “Hitap şifahi olarak bir şahsa veya bir gruba özel olduğunda umuma delalet eder mi? Mesela ‘Biz seni bütün insanlar için gönderdik’ (Sebe, 34/28.) ayeti ile Hz. Peygamberin ‘Ben bütün insanlığa gönderildim’, ‘Ben kızıla ve siyaha gönderildim’ ve ‘Bir kişi hakkında verdiğim hüküm, aynı zamanda da topluluk hakkında verilmiş bir hükmüdür’ sözleri ve yine Allah Teâlâ’nın *yâ uli’l-elbâb, yâ uli’l-ebâr ve yâ eyyühe’n-nâs* sözleri gibi” şeklinde bir soru yöneltilirse biz de cevap olarak deriz ki: “Hayır, bu gibi sözler umuma delalet etmez. Aksine sahabe, kendi zamanlarında sabit olan hükmün sonraki tüm zamanlar için de sabit olduğunu birçok karine sebebiyle anlamıştır. Biz bunu sahabeden zaruri olarak bilmekteyiz. Tek başına bu lafızlar kat’i değildir. Hz. Peygamber her ne kadar tüm insanlığa gönderilmiş ise de, tüm insanların hükümler hususundaki eşitliği gerekli değildir: O kendilerine ait değişik hükümleri öğretmek için hür ve köleye, hayızlıya ve temize hastaya ve sağlama gönderilmiştir. Allah Teâlâ’nın ‘...sizi ve ulaşanları bununla inzar etmem için’ (En’am, 6/19.) sözü de bunun gibidir yani her kavmi hatta her şahsı bunun hükmüyle inzar etmek için. Hz. Peygamber’in getirdiği şeriat bu suretle genel olmaktadır. Hz. Peygamber’in ‘Bir kişi hakkında verdiğim

hüküm aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş bir hükümdür' sözü de, sadece Hz. Peygamber'in kendi asrını içine almaktadır. Çünkü topluluk (cemâ'at) sözü, o andaki mevcutlardan ibarettir ve daha sonra gelenleri içine almaz."<sup>89</sup>

Gazâlî'nin görüşlerine benzer görüşler diğer bazı usul âlimleri tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Âmidî bu konuda şunları söylemektedir: 'Hz. Peygamber zamanındaki şifahi hitaplar ve umum bildiren emirler, (*yâ eyyühen'-nâs*, *yâ eyyühellezine âmenû* gibi hitaplar) Hz. Peygamber zamanıyla mı sınırlıdır yoksa umumi olup daha sonraki çağlarda yaşayacaklar için de geçerli olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Şafiiler, Hanefiler ve Mutezilenin ekserisi bu hitapların Hz. Peygamber zamanında yaşayanlara mahsus olduğunu; bu ifadelerin başka deliller sayesinde diğer insanlar içinde geçerli olabileceğini savunmuşlardır. Hanbelîler, seleften ve fukahâdan bir grup ise, bu hitapların Hz. Peygamberden sonra gelecek nesiller için de geçerli olduğunu iddia etmişlerdir. Bu hitapların insanlar için bağlayıcı olabilmesinde muhatapların hitap zamanında var olmaları gerekir.

Hz. Peygamberin bütün insanlara gönderildiği konusu sadece şifahi iletişimde, tebliğde bulunduğu kitle üzerinden izah edilemez. Çünkü o herkesle muhatap olmamıştır. Onun evrenselliği diğer *yâ eyyühellezine âmenû* gibi hitaplarda olduğu gibi akli çıkarımlarla ve kıyas gibi delillerle anlaşılmaktadır.<sup>90</sup>

Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an, Mekke ve Medine'de ve bunların etraflarındaki bölgelerde bulunan Müslümanları, müşrikleri, Ehl-i kitabı, münafıkları ve bunlar arasında gelişen tartışmaları, olayları anlatan canlı bir hitaptı. Kur'an'daki hitaplar nazil olduğu ortamdaki bu farklı muhataplara direkt veya dolaylı olarak farklı mesajlar vermekte herkes

<sup>89</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın, Klasik yay., İstanbul, 2006., c. II, ss. 124-126.

<sup>90</sup> Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1996, c. I-II, ss. 381-382. Benzer görüşler için bk. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, Beyrut, 2008, c. I, ss. 302-303.

de bunları anlamaktaydı. Müşrikler Müslümanlarla ilgili övücü, müjdeleyici ayetleri üzerlerine almazlarken, Müslümanlar da müşrikler, Ehl-i kitap ve münafıklarla ilgili ayetleri kendilerine iniyormuş gibi anlamıyorlardı. Tüm taraflar ayetlerin kendilerine direkt verdiği mesajlarla birlikte muhtemel yan anlamlarını da doğal olarak anlamaktaydılar.

Elmalılı, Kur'an'ın doğrudan ve dolaylı muhataplarına mesaj vermesiyle ilgili olarak: "Kur'an kendisini bütün insanlığa duyurmak ve anlatmak için nâzil olmuş ve duyurmuştur. Ancak onun manaları ihata olup bitirilemez. Bir manası inkişaf ederken arkasından bir mana daha, arkasından bir mana daha ilh...yüz gösterir. Nurunun parlaklığı içinde hafa zuhur eder. Mü'mine hitap ederken, kâfire bir inzar fırlatır. Kâfiri inzar ederken mü'mine bir tebşir nüktesi uzatır. Avama hitap ederken, havassı düşündürür. Âlime söylerken cahile dinletir. Cahile söylerken, âlime dokundurur. Geçmişten bahsederken, geleceği gösterir. Bugünü tasvir ederken yarını anlatır. En sade müşahedelerden en yüksek hakikatlere götürür. Mü'minlere gaybı anlatırken, kâfirleri halden bîzâr eder. Ve bütün bunları hâle, makama, mekâna, zamana, mevzûa göre en uygun, en ra'na kelimelerle ifade etmektedir."<sup>91</sup>

Kur'an-ı Kerim, nazil olduğu dönemde yaşanan olay ve sorunlara doğrudan müdahale ettiği, çözümler getirdiği için hemen uygulamaya geçirilen bir kitaptı. Yaşanan toplumsal şartlar ve muhatapların değiştiği sonraki yüzyıllarda ise genel olarak ayetlerle direkt muhatap olunmadığı için te'vil üzerinden muhatap olunmaya başlanmıştır. Ancak yorum konusunda dikkatli, gerçekçi olmamak farklı muhataplar için örneğin müşrikler için nazil olan ayetlerin Müslümanlar için de aynen geçerli olduğu gibi bir anlayışın oluşmasına sebep olmuştur. Bu anlayışın oluşmasında "Kur'an'ın tarihin çöplüğüne atıldığını iddia eden batılılara, batılılaşanlara" ve "Kur'an'ı sadece âlimler anlar" diyen Müslümanlara tepki olarak geliştirilen iyi niyetli fakat ne dediği tam ve tutarlı bir şekilde anlaşılmayan "Kur'an'ı kendimize iniyormuş gibi okumalı, anlamalı ve

<sup>91</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul, 2000, c. I, s. 9.

yaşamalıyız" mottosunun da ciddi bir etkisi bulunmaktadır. Meal tekniğinden ziyade tercüme tekniğiyle hazırlanan mealler üzerinden Kur'an anlaşılmaya çalışıldığında ayetlerde anlatılan bütün bilgiler sanki her zaman tüm insanlığa hitap ediyormuş gibi anlaşılmaktadır. Bu durumda bazı Müslümanlar aslında kâfirler, müşrikler için vahyedilen birçok ayet-teki eleştirileri kendi üzerlerine alabilmektedirler.

Bu konuyla ilgili olarak Mustafa Öztürk şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Benzer bir durum birçok ayette<sup>92</sup> geçen *el-insan* kelimesinin Kur'an meallerinde "insanoğlu" manasında "insan" diye çevrilmesinde de geçerlidir. Bugün ortalama bir Müslüman bu ayetlerin mealini okuduğunda ayetlerde geçen başta nankörlük, azgınlık, acelecilik, cedelcilik gibi olumsuz sıfatları insanlık ailesinin bir ferdi olarak kendisinin de son derece nankör ve aşağılık olduğunu düşünmekte ve belki de çok kere ye'se düşmektedir."<sup>93</sup>; "Hususi olan Kur'an hitaplarına meal düzeyinde umumi manalar takdir etmek (hususi hitapların umumileştirilmesi) isabetli değildir. Buna mukabil, özellikle usûlcülerin Kur'an'daki müvacehe hitaplarının nüzul döneminde mevcut olan insanları kapsadığı, dolayısıyla bu hitapların 'lafız yönünden' -mana ve mesaj yönünden değil- diğer bütün insanlara şamil olmadığı yönündeki görüşleri isabetlidir. Lakin bu hitapların lafızdan bağımsız (munfasıl) bir delille diğer insanlara yönelik olduğu görüşü de isabetlidir. Bizce bu noktada Kur'an'ın hitabı ile mesajı arasında bir ayırmda bulunmanın gerekliliğinden söz edilebilir ve bu ayırım çerçevesinde Kur'an'ın ilk ve doğrudan muhataplarına -tabir caizse-, 'Kızım sana söylüyorum' diye hitap ettiği, sonraki muhataplarına da dolaylı olarak, 'Gelinim sen anla' dediği söylenebilir. Ancak 'gelin' metaforundan hareketle diyebiliriz ki biz gelinler, yani sonraki muhataplar bizzat Kur'an hitabının değil, mesajın muhataplarıyız. Bu mesajın ne olduğu ve bizi ne ölçüde bağladığı meselesi ise bizzat Kur'an metninden ziyade, kıyas ve icma gibi delillerden istinbat edilir. O halde denebilir ki

<sup>92</sup> Bk. İsrâ, 17/11, 67, 83; Kehf, 18/54; Hacc, 22/66; Yasin, 36/77; Zümer, 39/8, 49; Fussilet, 41/49; Zuhuruf, 43/15; Abese, 80/17; İnfitar, 82/6; Fecr, 89/15; Alak, 96/6; Âdiyat, 100/6.

<sup>93</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Proplemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yayınları, ss. 79-80.

Kur'an salt bir metin olarak Kur'an değil, başta sünnet olmak üzere icma-i ümmet ve kıyas-ı fukahâ ile Kur'an'dır. Nitekim İslam ilim geleneğinde de Kur'an bütün bu delillerden bağımsız bir metin olarak anlaşılmamıştır."94

Bundan dolayı günümüzde de bu ilim geleneğinin takip edilerek ayetlerdeki emir, yasak, eleştiri ve övgü ifadelerinin kimleri, özellikle de Müslümanları ne ölçüde sorumluluk altına alıp almadığının, hangi görevleri yükleyip yüklemediğinin belirlenmesi konusunda dikkatli olunması gerekmektedir. Kur'an'ı başka bir dile çevirenlerin ilgili ayetlerin tercümesinde bu geleneksel bakışı dikkate almaları yaşanan ve yaşanması muhtemel olan anlama sorunlarının azalmasına katkı sağlayacaktır.

### Sonuç

Kur'an'daki *ekseru'n-nas* lafzına Türkçedeki meallerin çoğunda "insanların, insanlığın çoğu" şeklinde anlam takdir edildiği için ayetlerin bütün insanların çoğunu muhatap aldığı düşünülebilmektedir. Halbuki ilgili ayetlerin bağlamlarına ve rivayet ağırlıklı tefsirlere baktığımızda bu ayetlerin önemli bir kısmının doğrudan muhataplarının müşrik liderler ve dehrîler olduğu, bazı ayetlerin ise bu liderlere itaat eden kabile üyelerine, Hz. Yusuf'un kardeşlerine ve müşrik Mısır halkına hitap ettiği anlaşılmaktadır.

Mekke'de İslam davetine muhalefet ve düşmanlığı liderler yönlendirdiği için müşriklerle ilgili ayetlerin ekseriyeti bunlara hitaben nazil olmuştur. Bunlara destek veren müşrik kitleye de: "Körü körüne liderlerinize tabi olmayın, aklınızı ve iradenizi kullanın. Onların güçleri bu dünyada işe yarıyormuş gibi gözükse de ahirette birbirinize düşeceksiniz; sizi cehennemden ne onlar ne de taptığınız ilahlar kurtaramayacak. Bundan dolayı şirki bırakın, tevhide iman edin." mesajı verilmiştir. Aynı şekilde Yusuf Suresindeki ayetler üzerinden de Mekkelilere: "Müslümanlara gösterdiğiniz tepkiler, Yusuf'un kardeşleri ve müşrik Mısır halkının

94 Öztürk, "Bir Meal Problemi Olarak Hususi Hitapların Umumleştirilmesi", 13-14.

yaptıklarına benziyor. Gidişatınızı değiştirmedığınız takdirde akıbetiniz de onlar gibi olacak" buyrulmuştur.

Mekkeli muhaliflerin tevhidi ve Kur'an'ı reddetmelerini anlatan ayetler *lâ yu'minûn* (iman etmezler) şeklinde bitmektedir. Bu durum onların inkârlarındaki inatlarını açıklamaktadır. Bu konularla ilgili ayetlerin muhataplarını Hz. Peygamberle tartışan, çoğunluğu iman etmeden ölen veya savaşlarda öldürülen lider takımı olarak kabul ettiğimiz zaman, ayetleri "lider takımının ekseriyeti iman etmezler, inanacak değiller" şeklinde çevirmek ve yorumlamak doğru olmaktadır. Kıyamet ve ahiretle ilgili ayetlerin çoğunlukla *lâ ya'lemûn* şeklinde sona ermesi onların bu konulardaki ayetlerin mesajlarını kavramadıklarını göstermektedir.

Hız. Peygamberin bütün insanlığa gönderildiği şeklinde anlaşılan ayetin doğrudan muhataplarının Mekkeli müşrikler oldukları anlaşılmaktadır. Ayetin bu şekilde anlaşılması Hız. Peygamber ve davetini sadece Mekke'yle sınırlandırmak anlamına gelmemektedir. Burada amaçlanan ayetin anlamını nazil edildiği ortamı dikkate alarak tespit etmek, bu ayet özelinde Hız. Peygamberin sorumluluk alanının o zamanki güç ve imkânlarına uygun olarak belirlendiğini vurgulamaktır. Mekke döneminde yaşanan durum bu olmakla birlikte, Medine döneminde Müslümanların gücü artıp, sınırları genişlediği için İslam'ın evrensel mesajı doğal olarak geniş kitlelere tebliğ edilmeye başlanmıştır. Böylece İslam daha geniş coğrafyalarda yaşanır hale gelmiş, Hız. Peygamber de pratik olarak birçok milletin peygamberi olmuştur.

"Biz Ad kavmine Hud'u gönderdik" gibi ayetler, nasıl "Hud peygamberin başka kavimlere tebliğ vazifesi yok, anlattığı mesajlar sadece Âd kavmini ilgilendirir." şeklinde anlaşılmadığı gibi ilgili ayetin Hız. Peygamber'e hitaben "Senin şu anda tebliğle sorumlu oldukların muhatap olduğun müşriklerdir." şeklinde anlaşılması da onun risalet görevinin Mekke'yle sınırlandırıldığı anlamına gelmemektedir.

Bu çalışmada kaynak olarak kullandığımız rivayet tefsirlerinde ayetlerin muhatapları açıkça zikredilirken dirayet tefsirlerinde birçok ayette



muhataplar açıkça ifade edilmemiş, belirlenmemiştir. Bundan dolayı *ekseru'n-nâs* lafızları çoğunlukla bütün insanlar anlamına gelebilecek şekilde yorumlanmıştır. Bu durum tefsirlerin dirayet tefsiri olmasıyla ilgili olduğu kadar, bu eserlerin müelliflerinin kelamcı olmaları, dolayısıyla yaşadıkları ortamlardaki insanlara Kur'an üzerinden evrensel mesaj verme çabalarıyla da ilgili bir durumdur. Ayrıca Mâturîdî'nin, bazı ayetlerin tefsirinde Mûtezile'yi eleştirmesi müfessirin kelamî duruşunu, mezhebî düşüncesini tefsire yansıtmasının örneklerini de oluşturmaktadır.

Müşriklerin tevhidî, ahiretî, Kur'an'ın ilahiliğini ve Hz. Peygamberin risaletini inkarlarını anlatan ayetlerdeki *ekseru'n-nâs* lafzının muhatapları, Müslüman toplumlar değildir. Ancak dünyevileşme, Allah'ın va'dinin gerçekleşmesi, nankörlük gibi konularda Müslümanlar arasında sorunlar, yanlış anlayışlar ortaya çıktığında bu ayetler te'vil yoluyla "Ey Müslümanlar, eğer kendinizi toparlamazsanız Allah'ın eleştirdiği müşriklere, Yusuf'un kardeşlerine benzer, onlar gibi olursunuz." anlamında açıklanabilir. Tevhid ve şirkle ilgili ayetlerin de farklı şekillerde olmakla birlikte bid'at ve hurafelerin, İslam dışı fikir ve anlayışların yaygınlaştığı zamanlarda Müslümanlara vereceği mesajlar tabîî ki vardır. Aslında çok özel durumlar hariç hiçbir inanç ve uygulama tamamen tarihin derinliklerine gömülüp kalmamaktadır.

Ayetlerin lafızları indiği dönemi anlatmakla birlikte taşıdığı anlamlar, verilen örneklerin yansımaları her toplumda bir şekilde karşılık bulabilmektedir. Sonuçta tarih boyunca yaşayan insanların iyi ve kötü huyları, dünya malına olan bağlılıkları, güç tutkuları, şeytanın ayartma taktikleri değişmemektedir. Ancak Kur'an'daki bu evrensel mesajı anlamaya ve anlatmaya çalışırken dikkatli olunması gerekmektedir. Aynı hassasiyet hangi ayetlerin günümüzde yaşayan Müslümanlarla gerçekten ilgili olup olmadığı; ne oranda onlara hitap ettiği, Müslümanların hangi eleştiri ve övgüleri hak edip etmediği; sahabeye, müşriklere, ehl-i kitaba ne kadar benzeyip benzemediğinin belirlenmesinde de gösterilmelidir. Bu durum günümüzde İslam'a mesafeli duran, İslamî bir anlayışa sahip olmayanlara karşı geliştirilecek söylem ve davranışların tespit edilmesinde de göze-

tilmelidir. Aksi takdirde bu kişilerle Müşriklerin baskıcı ve işkenceci liderleri aynîleştirilmekte, onlara karşı dışlayıcı, sert ve çatışmacı bir dil kullanılabilir. Bu mesaj ve söylemler direkt ayetlerin metninden değil, yorum üzerinden dikkatli ve usulüne uygun olarak yapılmalıdır. Bunun için de tefsir geleneğimizde belirlenen tefsir ve te'vil ayırımına azami derecede özen gösterilmesi gerekmektedir. Usulcülerin de belirttiği gibi vahyin sona ermesinden sonraki tarihlerde yaşayan Müslümanlar ve diğerleri, Kur'an'la direkt değil, kıyas gibi ek deliller ve şartlar üzerinden muhatap olmaktadır. Bundan dolayı ilk kaynaklar ışığında ayetlerin tefsiri tespit edildikten sonra te'vilinin yapılması önem arz etmektedir. Aslında ne günümüzdeki Müslümanlar ne de diğerleri bir bütün olarak Kur'an'da anlatılan övgü ve yergilerin, va'd ve vaidlerin hiç birine doğrudan muhatap olmamaktadırlar. Herkes kendi iman ve ameline, İslam'a ve Müslümanlara karşı takındığı tavra göre ayetlerdeki mesajlara muhatap olmaktadır. Bu muhataplık durumunun ehline tefsir ve te'vil usullerine riayet edilerek belirlenmeye çalışılması gerekmektedir.

### Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani, "Dehriyye," *DİA*, İstanbul, 1994.
- Altıntaş Halil, Şahin Muzaffer *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı, 3. Baskı, Ankara, 2005.
- Âlûsî, Mahmud Şükrü, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvali'l-Arab*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, trs .
- Âmidî, Seyfeddîn, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut, 1996.
- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Belâzurî, Ahmet b. Yahya, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, Dâru'l-meârif, Mısır, trs.
- Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birim Yayınları, İstanbul, trs.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslam*, Menşûrâtü's-Şerîf er-Radî, Bağdad, 1993.
- Çelikkol, Yaşar, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Eyyâmu'l-Arap kable'l-İslam*, thk. Adil Câsım el-Beyâtî, I. Baskı, Beyrut, Alemu'l-Kütüp, 2003.
- Feyzli, Hasan Tahsin, *Feyzu'l-Furkan Kur'an Meâli*, Dergah Ofset, İstanbul, 2001.

- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın, Klasik yay., İstanbul, 2006.
- Heyet (Karaman, Hayreddin; Özek, Ali ve diğerleri), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, Medine, 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus, Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman Ali, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-Tefsir*, Beyrut, el-Mektebu'l-islamî, 1948.
- \_\_\_\_\_, *Nüzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkarim Kâzım er-Râdî, Müessesetü'r-risâle, 2. Baskı, Beyrut, 1985.
- İbn Habîb, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Bağdâdî, *el-Münemmak fi ahbâri Kureyş*, thk. Hürşid Ahmed Fâruk, Âlemu'l-kütüp, I. Baskı, Beyrut, 1985.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lîchtenstater, Beyrut, Dâru'l-îfâku'l-cedîde, 2009.
- İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafaes-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdu'l-Hafız Şelebî, Turâsu'l-İslâmî, trs.
- İbn İshak, Muhammed b. Yesâr, *Sîretu'lbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah, Ma'hedu'd-dirâsât ve'l-ebhâslî't-ta'rib, trs.
- İbn Kuteybe, *el-Meârîf*, thk. Servet Ukkâşe, Kahire, trs.
- 200 Kelbî, Ebu'l-Munzir Hişam b. Muhammed b. es-Sâib, *Kitâbu'l-asnâm*, thk. Ahmed OMÜİFD Zeki Bâsâ, Dâru'l-kütübü'l vesâiki'l-kavmiyye, Kahire, 2009.
- Koçyiğit, Talat, *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Meali*, Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım Ankara, 1997.
- Kotan, Şevket, "Cahiliyye Dönemi Mekke Dîni: Ahmesîlik", *Kur'an'ın Anlaşılması-na Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, 2011, s. 177-188.
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu liahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî, I. Baskı, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2005.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003.
- Öğmüç, Harun, *Câhiliyye Döneminde Araplar (Cahiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim)*, İz Yay., İstanbul, 2013.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, I. Baskı, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2011.
- \_\_\_\_\_, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku," *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, 2011, s. 229-273.
- \_\_\_\_\_, "Bir Meal Problemi Olarak Hususi Hitapların Umumileştirilmesi", *Kur'an'ın Türkçe mealleri ve Sorunları Sempozyumu*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri, 05 Kasım 2010.

- \_\_\_\_\_, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Proplemler*, Tespitler, Teklifler, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.
- Polat, Fethi Ahmet, "Mekkî Surelerde Müşriklere Yönelik Eleştirel Dil", *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi*, (9. Tefsir Akademisyenleri Buluşması), Çorum Belediyesi Kültür Yay. Çorum, 2013, s. 145-169.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-gayb*, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981.
- \_\_\_\_\_, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkıh*, Beyrut, 2008.
- Tatar, Burhanettin, "Dilin ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili Çalıştayı (Tebliğler)*, Kuramer (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi), İstanbul, trs. s. 1-49.
- Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Komisyon, Beyrut, 1994 .
- Soysaldı, Mehmet, "İslam Öncesi Arap Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç, Hacc Uygulamaları," *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, 2011.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Taberî, EbûCa'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-kütübü'-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I. Baskı, İstanbul, Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakim'in Açıklamalı Meali*, Işık Yay., İstanbul, 2005.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 2008.





# HACC SÛRESİ 15. ÂYETİN ANLAŞILMASINDA ETKİLİ OLAN ÜÇ PROBLEM VE ÇÖZÜME DAİR YAKLAŞIMLAR

MUSTAFA KARA\*

## The Effective Three Problems in Understanding of Surah Hajj Verse 15 and Solution-Oriented Approaches

**Abstract:** In this article, three problems that play an active role in the understanding of the fifteenth verse of Surah Hajj are examined. These three problems are: 1. The determination of subject that is meant with the preposition of “مِنْ” that is the first word of verse. 2. The determination of subject that is meant with the preposition of “بِ”<sup>۱</sup>. 3. Understanding of *felyemdüd bi sebebini ile's-semâi* (فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ) compound in the verse. Approaches of commentators with regard to solution of problem are in two ways: *i.* The Approach which is based on the reason of revelation *ii.* The Approach which is based on the context of verse. Ancient Muslim theologians and scholars embraced the idea of following up the reason of revelation because of the fact that they think the relevant verse is understood correctly by this method. As for that contemporary theologians and scholars, they have two different approaches. Some of them comment the relevant verse with regard to the reason of revelation while the

\* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD.  
[mustafakara@omu.edu.tr]

others comment with regard to the context of verse. Consequently, Muslim theologians and scholars who follow up idea of the reason of revelation about the problems as mentioned above think that it is meant Gataf and Asad tribes with the preposition of (من) and is meant the Prophet, the religion of Islam and every body who support Islamic religion with the pronoun of hû (هُ). According to Muslim theologians and scholars who embrace the idea of siyak-sibai relationship think that a hesitant person who has a belief in faith-denial limits is meant with preposition of (مَنْ) in the verse and every body who despairs of Allah's help and thinks that Allah will not give him or her sustenance is meant with the pronoun of hû (هُ) in the verse. There are different opinions about the meaning of *felyemdüd bi sebebin ile's-semâi* ( فَلَيْمَدُّدُ بِسَبَبِ إِلَى (السَّمَاءِ) compound in the verse between commentators. When explaining mentioned verse, different interpretations of commentators and varied criterias which are put forward show that, when considering the verses, not only the reason of revelation but also the context of them should be analyzed owing to the fact that the verses have been organized by the use of revelation.

**Key Words:** God, Qur'an, Surah Hajj, Support, Reason, Sky



**Öz:** Bu makalede Hacc Sûresi 15. âyetin anlaşılmasında etkin rol oynayan üç problem araştırma konusu yapılmaktadır. Bu üç problem şunlardır: 1. Âyetin ilk kelimesi olan *men* (مَنْ) edatı ile kimin kastedildiği. 2. Âyette geçen *hû* (هُ) zamirinin merciinin tespiti. 3. Âyetteki *felyemdüd bi sebebin ile's-semâi* ( فَلَيْمَدُّدُ بِسَبَبِ إِلَى (السَّمَاءِ) terkiibinin anlaşılması. Müfessirler, söz konusu problemlerin çözümüne yönelik olarak âyete sebab-i nüzûl ve siyâk-sibâk (bağlam) eksenli olmak üzere iki şekilde yaklaşmaktadır. Kadîm ulemâ, araştırmamıza konu olan âyetin doğru biçimde anlaşılması için sebab-i nüzûlden faydalanma yolunu benimsemiştir. Çağdaş âlimler ise âyetin anlaşılmasında ikiye ayrılmakta, bazıları nüzûl sebebine bağlı olarak, bazıları da siyâk-sibâk ilişkisinden hareketle onu yorumlamaktadır. Neticede, yukarıda sözü edilen problemlere sebab-i nüzûl eksenli yaklaşan müfessirler, âyetteki *men* (مَنْ) edatı ile Esed ve Gatafan kabilelerinin kastedildiğini ve *hû* (هُ) zamirinin merciinin de Hz. Peygamber (s), İslâm dini veya İslâm dinine destek olan herkes olduğunu söylemektedir. Siyâk-sibâk ilişkisini esas alan âlimlere göre ise, âyetteki *men* (مَنْ) edatı ile kastedilen, iman-inkar sınırında tereddütlü bir inanca sahip olan bireydir; *hû* (هُ) zamirinin mercii de Yüce Allah'ın yardımından ümit kesen ve O'nun kendisine rızık vermeyeceğini düşünen herkeştir. Âyetteki *felyemdüd bi sebebin ile's-semâi* ( فَلَيْمَدُّدُ بِسَبَبِ إِلَى (السَّمَاءِ) terkiibinin anlamı hakkında ise müfessirler arasında farklı görüşler söz konusudur. Müfessirlerin bu âyeti açıklarken esas aldıkları değişik kriterler ve ortaya koydukları farklı yorumlar göstermektedir ki, âyetler anlaşılırken sebab-i nüzûl rivayetlerine bakmanın

yanında siyâk-sibâk ilişkisinin de mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zira Kur'ân âyetleri vahiy yoluyla tertip edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Allah, Kur'ân, Hacc Sûresi, Yardım, Sebep, Semâ



## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, muhatabı da hedefi de insan olan bir mesajdır. Bu nedenle onun doğru anlaşılması, sağlıklı bir dinî hayat için son derece önemlidir. Bu konuda sahabenin zorluk çektiği hususlar bizzat Hz. Peygamber (s) tarafından giderilmiştir. Hz. Peygamber (s) sonrasında ise âlimler, Kur'ân'ın bazı âyetlerinin, hatta kelime ve harflerinin anlamları üzerinde her zaman ittifak sağlayamamışlardır. Günümüzde de durum çok farklı değildir. Bir âyeti aynı veya benzer şekilde anlamlandıran âlimler olduğu gibi aynı âyetin farklı manalara geldiğini beyan edenler de vardır. Hemen ifade edelim ki, Kur'ân'da herhangi bir çelişki bulunması imkânsızdır.<sup>1</sup> Problem gibi algılanan ve bir âyetin müfessirlerce değişik biçimlerde yorumlanmasına neden olan hususlar, -kanaatimizce- Kur'ân'ı anlamaya yönelik samimi çaba sarfeden âlimlerin farklı bakış açılarından kaynaklanmaktadır.

Bu kapsamda Kur'ân'da anlamı hakkında farklı görüşlerin serdedildiği âyetlerden birisi de Hacc Sûresi ( مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ ) 15. âyettir. Bu âyetin farklı anlaşılmasına yönelik üç problemin varlığı dikkat çekmektedir. İlki, âyetteki *men* ( مَنْ ) edatı ile kimin kastedildiğidir. İkincisi âyetteki *hû* ( هُ ) zamirinin mercüdür. Üçüncüsü ise, âyette geçen *felyemdüd bi sebebin ile's-semâi* ( فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ) terkinin ifade ettiği anlamdır. Biz de söz konusu problemlere daha sağlıklı çözümler üretebilme adına bu makalemizde, Hacc Sûresi 15. âyetin nüzül sebebini ve bağlam (siyâk-sibâk) ilişkisini, âyette geçen *men* ( مَنْ ) edatı ile kimin kastedildiğini, âyetteki *hû* ( هُ ) zamirinin mercii ve *felyemdüd bi sebebin ile's-semâi* ( فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ) terkinine müfessir ve

<sup>1</sup> Nisâ 4/82.



mütercimlerin yükledikleri anlamları tahlil edip elde edilen bulguları sonuç kısmında değerlendirmek istiyoruz.

## 2. Hacc Sûresi'ne Özlü Bir Bakış

Hacc Sûresi, Kur'ân'ın resmî sıralamasında 22. sırada olup adını 27. âyetindeki *el-hacc* (الْحَجَّ) kelimesinden almaktadır. Hz. Peygamber (s) döneminde de aynı isimle anıldığına dair rivayetler söz konusudur.<sup>2</sup> Hz. İbrâhîm'e Beytullah'ın yerini gösterdiği ve hac ibadeti için insanlara çağrı yapılması talimatını içerdiğinden bu şekilde adlandırıldığı da belirtilmektedir.<sup>3</sup>

Çoğu müfessirlere göre sûre, Mekkî-Medenî âyetler içermektedir. Hangi âyetlerin Mekkî, hangilerinin Medenî olduğunu tespit etmek oldukça zordur. Sûrenin ilk yirmi dört âyetinin hem konu hem de üslup açısından Mekkî sûrelerle benzerlik arz etmesinden hareketle bazı âlimler, sûrenin Mekkî sayılmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadırlar. Buna mukabil, sûrenin 25-78. âyetlerinin, risaletin Medine'deki son dönemlerine tekabül ettiği ve Nûr-Münâfikûn sûreleri arasında indirildiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Bu doğrultuda sûrenin nüzûl sırası, 103 olarak ifade edilmektedir.<sup>4</sup> Zemahşerî, 19-24 arası âyetler hariç sûrenin Mekkî

<sup>2</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbu't-Tefsîr", Dâru's-Selâm, Suudi Arabistan 2000, s. 398 (bab. 65, hadis no. 4741-4744); Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbu't-Tefsîr", Dâru's-Selâm, Suudi Arabistan 2000, s. 1202 (bab. 54, hadis no. 7562); Ebû İsmâ'îl Muhammed b. İsmâ'îl et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân", Dâru's-Selâm, Suudi Arabistan 2000, ss. 1973-74 (bab. 44, hadis no. 3168-3172).

<sup>3</sup> Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, c. II, s. 462.

<sup>4</sup> İmâm Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân 'Ali İbn Muhammed Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, c. V, s. 294; 'Abdullâh b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelîmeti't-Tayyib, Şam-Beyrut 2005, c. II, s. 426; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Şaban Karataş ve diğ., Ekin Yay., İstanbul 1997, c. IV, ss. 403-404; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1999, c. II, s. 666; Emin Işık, "Hac Sûresi", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1996, c. XIV, ss. 420-21.

olduğu kanaatindedir.<sup>5</sup> Semerkandî, sûrenin Medenî olduğunu söylemektedir.<sup>6</sup> Bâzergan ise, sûrenin 18-30 ve 43-68. âyetlerinin Mekke'de risaletin X. yılında, 1-17, 31-42 ve 69-78. âyetlerin Medine döneminde hicretin III. yılında indirildiğini beyan etmektedir.<sup>7</sup>

Sûrenin konusuna dair şunları not etmek mümkündür: Sûre, tüm insanlık ailesine genel bir hitapla başlamakta ve insanlara Rablerine karşı saygılı olmayı, duyarlı davranmayı ve sorumluluk bilinci içerisinde hareket etmeyi emretmektedir. Devamında sa'atin/kıyametin dehşeti hatırlatılmakta, öldükten sonra diriliş hakikatini kavratmak için insanın yaratılış sürecine vurgu yapılmakta ve doğadaki anlık ya da dönemlik yenilenmeler dikkatlere sunulmaktadır. Gerçek namına hiçbir bilgiye sahip olmadığı halde Allah hakkında fütursuzca ifadeler kullanan azgın kişilerin dünyada yaşayacakları rezillik ve âhirette çekecekleri can yakıcı azap gündeme getirilmektedir.

Sûrede 25. âyetle birlikte hac ve kurban konularına girilmekte, ibadet özgürlüğü öne çıkarılmakta ve Müslümanlara hicret ve düşmanla savaş, - başka bir ifade ile- düşmana karşı cihâd izni verilmektedir. İnsanlardan, geçmiş toplumların davranışları ve bu davranışlar neticesinde başlarına gelen ibretlik hadiselerden ders çıkarmaları istenmekte, peygamberlere indirilenlerin Yüce Allah'ın vahyi olduğuna vurgu yapılmakta, kainatta Yüce Allah'ın varlık ve birliğini gösteren delillere dikkat çekilmekte ve sonunda Müslümanlara misyonları hatırlatılarak sûre tamamlanmaktadır.

Hacc Sûresi'ne kısa bir bakıştan sonra şimdi de bu sûrenin araştırmamıza konu olan 15. âyeti ( مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبِ إِلَى ( السَّمِ آءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ

<sup>5</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. III, s. 138.

<sup>6</sup> Semerkandî, *age*, c. II, s. 466.

<sup>7</sup> Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran ve Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 153.

müfessir ve mütercimler tarafından iki temel kriter esas alınarak açıklanmaya çalışılmaktadır. 1. Âyetin nüzûl sebebi. 2. Âyetin siyâk-sibâk ilişkisi. Biz de bu iki kritere göre âlimlerin görüşlerini tasnif ederek araştırmamızı sürdürmek düşüncesindeyiz.

### 3. Hacc Sûresi 15. Âyetin Nüzûl Sebebi ve Bu Âyet Hakkında Sebebi Nüzûl Eksenli Yorumlar

Hacc Sûresi 15. âyetin nüzûl sebebi olduğuna dair kaynaklarda iki rivayet söz konusudur. Bu rivayetler şunlardır:

1. "Hz. Peygamber (s), Esed ve Gatafan kabilelerini İslâm'a davet eder. Bu iki kabile daha önce, kendilerine yiyecek temin etmeleri ve kötü davranmamaları karşılığında, İslâm'a girmek üzere Yahudilerle anlaşmışlardı için Hz. Peygamber (s)'in davetini reddederek şöyle derler: 'Biz İslâm'a giremeyiz. Çünkü Yahudilerle aramızda İslâm'a girmeme konusunda bir anlaşma vardır. Şayet biz anlaşmayı bozup İslâm'a girer, Muhammed de Allah'tan yardım görüp üstün gelemez ve zayıf kalırsa, Yahudilerle aramız açılır, onlar bize hem yiyecek vermezler hem de kötü davranırlar. Ayrıca bizi buldukları meclise de sokmazlar. Böylece hep ten perişan olur, aç kalırız.' Bunun üzerine Hacc Sûresi 14, 15 ve 16. âyetler nâzil olmuştur."<sup>8</sup>

2. "Bazı Müslümanlar, müşriklere çok öfkelenedikleri için, Yüce Allah'ın müşrikler aleyhine vaat ettiği azabın geciktiğini ve dolayısıyla hemen gelmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Âyet bunun üzerine nâzil olmuştur."<sup>9</sup>

Hacc Sûresi 15. âyeti sebab-i nüzûl eksenli yorumlayan alimlerin -

<sup>8</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ty., c. XXIII, ss. 15-16; Semerkandî, *age*, c. II, s. 466; Ebu'l-Fadl Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1985, c. XVII, ss. 126-127; Ömer Nasûhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsîri*, Bilmen Yay., İstanbul ty., c. V, s. 2209; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsîri*, Anadolu Yay., İstanbul 1987, c. VIII, s. 4001; Bedreddin Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, Çağrı Yay., İstanbul 2006, c. II, s. 612.

<sup>9</sup> Râzî, *age*, c. XXIII, s. 16.

neredeysel- tamamına yakını bu âyeti birinci rivayeti esas alarak açıklamaktadırlar.

Hacc Sûresi 15. âyete dair kaynaklarda zikredilen iki nüzûl sebebini ifade ettikten sonra, şimdi de yukarıda “Giriş” bölümünde dile getirilen problemlerin aydınlatılması adına sebeb-i nüzûl eksenli değerlendirmelere geçmek istiyoruz.

Âyeti sebeb-i nüzûl eksenli yorumlayan müfessirlere göre söz konusu âyetin ilk kelimesi olan *men* ( مَنْ ) edatından kastedilen, Hz. Peygamber (s)’in davetine mesafeli duran Esed ve Gatafan kabileleridir.<sup>10</sup>

Âyeti aynı bakış açısıyla değerlendiren müfessirlerin bu âyetin ilk kısmında geçen *hû* ( هُ ) zamirinin mercii konusundaki görüşleri ise şu şekildedir:

*i. Hû* ( هُ ) zamirinden kastedilen, Hz. Peygamber (s)’dir. Bu görüş İbn Abbâs’a dayandırılmaktadır. Zira İbn Abbâs, her ne kadar âyetin metni içerisinde Hz. Peygamber (s)’in ismi geçmese de hem âyetin nüzûl sebebinden hem de “gerçek iman, ancak Yüce Allah’a ve O’nun peygamberine imandır” anlayışından hareketle zamirin mercii Hz. Peygamber (s) olduğu kanaatinde dir.<sup>11</sup>

Muasır mütercimlerden Ömer Nasuhi Bilmen, Halil Altuntaş, Muzafer Şahin, Suat Yıldırım, Ali Fikri Yavuz ve Yusuf Işıcık da âyetteki *hû* ( هُ ) zamirinden kastedilenin, Hz. Peygamber (s) olduğu kanaatinde dirler.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî’ li Ahkâmî’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, c. XII, s. 16; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmî’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1988, c. X, ss. 125-128; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad: İsmail Karaçam ve diğ., Azim Dağıtım, İstanbul 1992, c. V, s. 477.

<sup>11</sup> Râzî, *age*, c. XXIII, ss. 15-16; Ali Arslan, *Büyük Kur’ân Tefsîri (Hulâsatü’t-Tefasir)*, Arslan Yay., İstanbul 1984, c. XI, s. 459.

<sup>12</sup> Bilmen, *age*, c. V, s. 2208; Halil Altuntaş ve Muzafer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2011, s. 332; Suat Yıldırım, *Kur’ân’ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Feza Yay., İstanbul 1998, s. 332; Ali Fikri Yavuz, *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meal-i Alisi*, Alperen Yay., Ankara 2002, s. 334; Yusuf Işıcık, *Kur’an Meâli*, Konya İlahiyat Derneği Yay., Konya 2010, ss. 253-254.

ii. *Hû* (ہ) zamirinden kastedilen, Yüce Allah'ın dinidir. Ebû 'Ubeyde ve Mücâhid bu görüştedirler.<sup>13</sup>

iii. *Hû* (ہ) zamirinden kastedilen, hem Hz. Peygamber (s) hem de Yüce Allah'ın dinine yardım eden herkeştir. Bu Bayraklı'nın görüşüdür. O, konu bağlamında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Âyette 'peygamber' kelimesi geçmemekte, *hû* (ہ) (o, ona) zamiri yer almaktadır. Râzî'nin ifadesine göre, âlimler bu zamirin Hz. Peygamber'e gittiği görüşündedirler. O zaman şu sorunun cevabını bulmak zorundayız: 'Yüce Allah neden 'peygamberim' demedi de 'ona' dedi?' Buna tek cevap şu olabilir: Âyet kıyamete kadar devam edeceğine, Hz. Peygamber de öleceğine göre, âyetin hükmü bizleri de kapsamına almaktadır. Yüce Allah, Kendi dinine yardım eden herkese dünya ve âhirette yardım edecektir. Bu bağlamda, 'Ey iman edenler! Siz Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder ve ayaklarınız üzerinde sağlam durmanızı temin eder.'<sup>14</sup> âyetinden de hareketle Hacc Sûresi 15. âyete, Hz. Peygamber dönemini düşünerek mana verirsek 'ona' zamiri Hz. Peygamber (s)'e; Hz. Peygamber (s)'den sonraki nesilleri düşünürsek Allah'ın dinine yardım eden herkese gitmektedir, diyebiliriz. Yardımın kesintisiz yapılacağına işaret etmek için dünya ve âhret denmektedir. Bu noktada Yüce Allah, Hz. Peygamber (s)'in makamını yükseltecek, onu âhretin dehşet ve korkusundan emin kılacaktır. Bu durum, ona bu dünyada düşman olanlara pişmanlık verecek, ızdıraplarını artıracaktır. Diğer taraftan, bu dünyada Allah'ın dinine yardım edenlere de ödüller verilecek, onların hali de kâfirleri çok üzecektir."<sup>15</sup>

Sebeb-i nüzûl eksenli yorumlar kapsamında Hacc Sûresi 15. âyette geçen *hû* (ہ) zamirinin mercii ile ilgili farklı yaklaşımları dikkate aldığımızda şunları söylemek mümkündür:

- Âyetin kabule şayan nüzûl sebebi, birinci görüşü desteklemektedir. Çünkü söz konusu nüzûl sebebine göre Esed ve Gatafan kabilelerinin Hz.

<sup>13</sup> Kurtubî, *age*, c. XII, s. 16.

<sup>14</sup> Muhammed 47/7.

<sup>15</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsîri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2004, c. XIII, ss. 46-48.

Peygamber (s)'in davetine mesafeli durdukları bir realitedir. Bu kabilelerin böyle bir yaklaşımda bulunmalarının gerekçesi ise, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber (s)'e yardım etmeyeceğini düşünmelerinden dolayı kendilerinde oluşan korku ve açlık endişesidir. Bunlar dünyevî endişeler olup geçici sıkıntılardır. İman ise, hem dünyada hem de âhirette mutluluk kaynağıdır. Hatta ahiretteki mutluluk ebedîdir. Öyle anlaşılıyor ki bu insanlar, birtakım dünyevi endişelere âhiretteki ebedî saadeti kurban etmektedirler. Bu türden menfaatperest tipler, söz konusu düşüncelerinden dolayı Yüce Allah tarafından âyette kınanmaktadır.

- Hz. Peygamber (s)'e iman etmek, Yüce Allah'a ve O'nun dinine iman etmektir. Çünkü Hz. Peygamber (s), Yüce Allah'ın izniyle O'nun dinine davet eden bir elçidir.<sup>16</sup> Bu zaviyeden bakıldığında, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber (s)'e yardım etmesi, bizzat Kendi dinine yardım etmesi demektir. Bu durumda ilgili zamir, hem Hz. Peygamber (s)'e hem de Yüce Allah'ın dini İslâm'a dönmüş olur.

- Yüce Allah'a, Hz. Peygamber (s)'e ve onun tebliğ ettiği dine iman eden mü'min kişi, o dinin insanların kalplerinde inanca dönüşmesi, bireylerin hayatlarını tanzim etmesi ve yeryüzünde hakim olması için samimi gayret gösterir. Bu samimiyeti ortaya koyan herkese Yüce Allah dünya ve âhirette yardım eder.

- Sonuç olarak âyetteki *hû* (هـ) zamiri, her üç görüşe de ışık tutabilecek mahiyette muhteşem bir edebî sanat icra etmektedir. Bu durum, Kur'ân'ın mu'ciz kelimeler oluşunun bir sonucu olsa gerektir.

Şimdi de sebep-i nüzûl eksenli değerlendirmeler ışığında âyetin ikinci kısmında yer alan *felyemdüd bi sebebini ile's-semâi* (فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ) terkibine müfessir ve mütercimlerin yaklaşımlarını ifade etmek istiyoruz.

Bu noktada öncelikle *sebeb* (سَبَب) kelimesi üzerinde durmak faydalı olacaktır. Sözlükte "sövmek, çirkin/ağır sözler söylemek, dil uzatmak, lanet/beddua etmek" manalarındaki *s-b-b* (س ب ب) fiilinden türetilmiş bir

<sup>16</sup> Ahzâb 33/46.

isim olan *sebeb* (سَبَب) kelimesi, “bir şeye ulaşmak için gerekli nedenler/faktörler, kendisiyle hurma ağacına çıkmak için ağacın tepesine bağlanıp aşağı sarkıtılan ip<sup>17</sup>, kendisi vasıtasıyla bir şeye ulaşılan şey<sup>18</sup>” anlamlarına gelmektedir. Çoğulu *esbâb* (أَسْبَاب) dır.

Kur’ân’da bu kelime fiil formunda iki kere<sup>19</sup>, isim biçiminde ise beşi tekil<sup>20</sup>, üçü de çoğul<sup>21</sup> olmak üzere sekiz defa kullanılmaktadır.

Şimdi ilgili âyet ve bünyesindeki *felyemdüd bi sebebin ile’s-semâi* (فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ) terkibine müfessir ve mütercimlerin yaklaşımlarını ele alabiliriz:

Tefsirinde âyetle ilgili detaylı bir tahlil yapan Râzî, öncelikle *felyemdüd bi sebebin ile’s-semâi* (فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ) terkibindeki *sebeb* (سَبَب) kelimesi ile neyin kastedildiği hususunda iki görüş nakletmektedir.

1. *Sebeb* (سَبَب) kelimesi, “ip” anlamına gelmektedir. Bu görüşü benimseyenler, *semâi* (السَّمَاءِ) kelimesini de iki farklı manada anlamaktadırlar. *i.* Evin semâsi, yani tavanı. Mukâtil ve Kelbî başta olmak üzere müfessirlerin çoğu bu görüştedir. *ii.* Gerçek anlamda semâ, yani gök. Bu görüşü savunan âlimler azınlıktadırlar. Onlar âyetin maksadının, “öfkelenen kişilerin kendilerini asmalarını sağlamak değil, öfkesinden vazgeçirip Yüce Allah’a itaate yöneltmektir”, şeklindeki bir yaklaşımla bahsedilen şey ne kadar imkânsızsa, konuyu anlatmak ve zihinlere naksetmek o kadar kolaydır anlayışını benimsemektedirler. Binâenaleyh, ipi tavana bağlayıp intihar etmek mümkün iken, göğe bağlamak imkânsızdır.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Ebû ‘Abdirrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, Müessesetü’l-A’lemî, Beyrut 1988, c. VII, ss. 203-204; Ebu’l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Dar Sâder, Beyrut 2003, c. VII, ss. 109-110; Ebu’l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğîb el-İsfehânî, *Müfradâtü Elfâzı’l-Kur’ân*, Dâru’ş-Şâmiyye, Beyrut 1997, ss. 391-392; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi’l-Lüğâ ve’l-‘Ulûm*, Dâru’l-Hadârâtı’l-‘Arabiyye, Beyrut 1974, c. I, s. 561; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbü’l-Lüğâ*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2001, c. I, ss. 1605-1607.

<sup>18</sup> Kurtubî, *age*, c. XII, s. 16.

<sup>19</sup> En’âm 6/108.

<sup>20</sup> Kehf 18/84, 85, 89, 92; Hacc 22/15.

<sup>21</sup> Sâd 38/10; Mü’min 40/36-37.

<sup>22</sup> Râzî, *age*, c. XXIII, s. 16.

2. *Sebeb* (سبب) kelimesi, “ip anlamına gelmemektedir” diyenler de bu konuda iki görüş beyan etmektedirler. *i.* Yüce Allah burada sanki şöyle demektedir: “O kişi, semâya bir sebep uzatsın. Sonra da o sebep ile mesafeyi kat etsin. Daha sonra dönüp baksın. O zaman, zannettiği şey hususunda sıkıntıya katlanmasının hiçbir şeye yaramadığını ve ticaretinde zarar ettiğini anlar.” Bu, Ebû Müslim’in görüşüdür. *ii.* Yüce Allah burada sanki şöyle demektedir: “O kişi, sayesinde göğe çıkabileceği bir sebep arasın ve böylece Yüce Allah’ın Hz. Peygamber (s)’e yapacağı yardımı kessin. Bir hile ile göğe ulaşması ve Yüce Allah’ın elçisine yardımını kesmesi mümkün mü, bir baksın. Bunun imkânsızlığını görünce, bu kişinin öfkesi de boşa çıkmış olur.”<sup>23</sup> Bu da Râzî’nin görüşüdür. Bu bakış açısına göre Râzî, âyetteki *sebeb* kelimesine “vesile”, *semâ* kelimesine de “gerçek anlamda gök” manası vermektedir. Muasır mütercimlerden Süleyman Ateş de söz konusu kelimelere aynı anlamları yüklemektedir.<sup>24</sup>

Râzî yukarıdaki görüşünü temellendirirken “*Şayet onların yüz çevirmeleri sana ağır geldiyse, bir delik açıp yerin dibine inerek veya bir merdiven kurup göğe çıkarak onlara bir mucize getirmeye gücün yetiyorsa, durma, yap!*”<sup>25</sup> mealindeki âyete atıfta bulunmakta ve müşriklerin istedikleri mucizeler konusunda Yüce Allah’ın yardımı olmaksızın Hz. Peygamber (s)’in hiçbir şey yapamayacağına vurgu yapmaktadır.<sup>26</sup>

Kurtubî, âyeti Ebû Ca’fer en-Nahhâs’tan alıntı yaparak, “Her kim Yüce Allah’ın Hz. Muhammed (s)’e yardım etmeyeceğini veya ona verilen ilâhî yardımın son bulacağını düşünüyorsa, *tavana bir ip bağlasın*, yani kendisi vasıtasıyla semâya ulaşabileceği bir çare arasın. *Sonra (onu) kessin*. Yani imkânı varsa, Muhammed’e verilen yardımın sonunu getirsin. *Sonra başvurduğu bu yöntem*, öfkelendiği şeyi (Yüce Allah’ın Hz. Peygamber (s)’e yardım edip nimet vermesinden dolayı kişide oluşan öfkeyi) giderir mi, bir baksın?”<sup>27</sup> şeklinde yorumlamaktadır. Kurtubî, terkipteki *sebeb* keli-

<sup>23</sup> Râzî, *age*, c. XXIII, s. 16.

<sup>24</sup> Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul ts., s. 332.

<sup>25</sup> En’âm 6/35.

<sup>26</sup> Râzî, *age*, c. XXIII, s. 16.

<sup>27</sup> Kurtubî, *age*, c. XII, s. 16.



mesine “ip, vesile”, *semâ’* kelimesine “tavan, gök” anlamı vermektedir. Muasır mütercimlerden Bilmen, Altuntaş ve Şahin de ilgili kelimeleri benzer şekilde anlamlandırmaktadırlar.<sup>28</sup>

Taberî, Abdullah b. Abbâs, Mücâhid, İkrime, Atâ ve Katâde’den nakille âyeti, “Kim, Yüce Allah’ın peygamberine dünya ve ahirette yardım etmeyeceğine inanıyorsa, evinin tavanına bir ip bağlayıp onunla kendini assın. Sonra baksın ki, kurduğu tuzak öfkesini giderebiliyor mu? Yani Hz. Peygamber (s)’e karşı çıkanlar, intihar edip kendini öldürseler dahi Yüce Allah’ın ona yardımını engelleyemeyeceklerdir.”<sup>29</sup> şeklinde açıklamaktadır. Muasır mütercimlerden S. Yıldırım ve Yavuz da aynı görüşü benimsemektedirler.<sup>30</sup> Görüldüğü gibi bu görüşteki âlimler, terkipteki *sebeb* kelimesine “ip”, *semâ’* kelimesine “tavan” anlamı vermektedir.

Semerkindî, âyeti şöyle anlamaktadır: “Kim dünya ve âhirette Yüce Allah’ın ona yardım etmeyeceğini düşünüyorsa, yukarı bağladığı ipe kendini asıp kesin de bir düşünsün bakalım, bu hilesi kendisini öfkelen-diren şeye engel olabilir mi?”<sup>31</sup> Bu durumda *sebeb* kelimesi “ip”, *semâ’* kelimesi “yukarı” şeklinde anlaşılmaktadır.

Âyeti, “Kim dünyada ve âhirette Allah’ın ona yardım etmeyeceğini sanıyorsa, bir sebeple göğe tırmansın, sonra kesin de bir düşünsün bakalım, bu hilesi kendisini öfkelen-diren şeye engel olabilir mi?”<sup>32</sup> biçiminde anlamlandıran İbn Kesir, *sebeb* kelimesini “vesile, kendisiyle hedefe varılan şey”, *semâ’* kelimesini de “gök” olarak değerlendirmektedir.

Âyetteki *hû* (هـ) zamirini “ona” şeklinde anlamlandıran Semerkindî ve İbn Kesir, söz konusu zamirinin merciini tam olarak açıklamamaktadırlar.

Âyete “Allah’ın peygambere dünya ve âhirette yardım etmeyeceğini

<sup>28</sup> Bilmen, *age*, c. V, s. 2208; Altuntaş ve Şahin, *age*, s. 332.

<sup>29</sup> Taberî, *age*, c. X, ss. 125-128.

<sup>30</sup> S. Yıldırım, *age*, s. 332; Yavuz, *age*, s. 334.

<sup>31</sup> Semerkindî, *age*, c. III, s. 471.

<sup>32</sup> Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1986, c. III, s. 210.

sanar kimse, hemen yukarı bir ip uzatsın, sonra (nefesini keserek kendini intihar edip) boğsun da baksın bu hilesi onu öfkeleniren şeyi giderecek mi?" şeklinde anlam veren Yazır, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Kişiyi böyle bir zanna sürükleyen, onun Hz. Peygamber (s)'e olan kin ve kıskançlığıdır; dünya ve âhirette Allah'ın peygambere yardım edip işlerinde muvaffak kılmasını görmek istememesidir. Halbuki Allah'ın peygambere dünya ve âhiretteki yardımını o kadar kesindir ki, bunu istemeyenin hakkı, kahrından kendi kendini boğmaktır. Peygamberin ve dolayısıyla dinin zafere ulaşmasını istemeyen kimse, bu durumu dünyada görmeyi arzu etmediğine göre, intihar etsin de âhiretten bir baksın bakalım, bu hilesi kin beslediği şeyi kesin giderecek mi? Din galip gelmesin diye kurduğu tuzak ve çevirdiği oyun, gerçekleşmesi kesin olan yardıma mani olacak mı? Hayır, Allah'ın peygamberine söz verdiği yardım dünya ve âhirette şüphesiz tahakkuk edecektir."<sup>33</sup> Yazır bu sonuca, âyetteki *sebep* kelimesine "ip", *semâ'* kelimesine "yukarı" anlamı vererek ulaşmaktadır.

Âyeti güncel bir bakış açısıyla ele alan ve geniş bir değerlendirme yapan Celal Yıldırım şunları not etmektedir: "Bâtıl ve küfür dörtlüyle yol alır. Hak ve fazilet emekleyerek ilerler. Küfür ve bâtılın bu şarlatanlığını ve hızını gören, Hakk'ın gücünü hesaba katamayan, geleceğinin mutlaka başarıyla dolu olduğunu idrak edemeyenler, her şeyin bittiğini, İslâm'ın yardımsız kaldığını zannederler. Bu da onların kin ve öfkelerini artırmaktan başka bir işe yaramaz. Bir bakıma manen intihar etmiş olurlar. Oysa öfkelenmeye ve kin beslemeye gerek yoktur. Çünkü bu iki duygu ile meseleler çözülmez, davalar halledilmez, gerçekler ortadan kaldırılmaz; ancak akli kullanarak, düşünüp araştırarak, sonra da birleşip anlaşarak, plânlı ve programlı hareket ederek çözüm yolları bulunur. Bir zamanlar Hz. Muhammed (s)'in etrafında az bir grup insan görüp umutsuzluğa kapılanlar olmuştu. Oysa Hz. Peygamber (s) hedefine doğru emin adımlarla yavaş yavaş ilerliyordu. Çok geçmeden büyük bir güç oluşturdu da inanmayanları şaşkına çevirdi. Günümüzde de anti İslâmî güç ve grupların, ateist ve maddecilerin dörtlüyle yol aldıklarını, ortalığı velveleye ver-

<sup>33</sup> Yazır, *age*, c. V, s. 477.

diklerini görenler, İslâm'dan yana ümitsizliğe kapılmakta; bazen için için öfkelenip ne diyeceğini bilememektedirler. Oysa haktan yana olanların Kur'ân'ın rahmet gölgesinde bir araya geldikleri gün, zafer mutlaka İslâm'ın olacak ve bâtıldan önce hedefine kavuşacaktır. Bu öyle bir ilâhî sünnettir ki, -şartlar gerçekleştiği gün- şaşmadan hükmünü yürütür. İşte Kur'ân bize bu sünneti çok açık ve kesin çizgileriyle bildirmektedir... Nitekim düne kadar İslâmiyet hakkında ümitlerini yitirenler, bugün onun büyük bir gelişme halinde olduğunu görünce şaşırmakta ve bunca muhalefet, düşman ve engelleyici faktörlere rağmen bu gelişmenin sır ve hikmetini bir türlü anlayamamaktadırlar. Çünkü bu insanlar Kur'ân'ı okumadıkları için ondaki hakikatleri de öğrenememektedirler."<sup>34</sup>

Yıldırım'ın bu değerlendirmesi, Kur'ân âyetlerini -varsa- nüzûl sebeplerine sadık kalarak güncel bakış açısıyla okumaya ideal bir örnektir. Doğrusu bugün bu bakış açısına son derece ihtiyaç vardır.

216

OMÜİFD

Hacc Sûresi 15. âyeti sebab-i nüzûl ekseni yorumlayan âlimlerin görüşlerinden hareketle şunları ifade edebiliriz: Kur'ân evrensel bir mesajdır. Artık Yüce Allah'ın katından insanlık ailesine başka bir ilâhî mesaj gelmeyecektir.<sup>35</sup> O halde nüzûl sürecini dikkate aldığımızda, milâdî 610-632 yılları arasında ilk muhataplarıyla buluşan Kur'ân âyetleri, kuşkusuz öncelikle kendi nüzûl ortamında anlaşılacak zorundadır. Çünkü söz konusu zaman diliminde Kur'ân'ı en doğru biçimde okuyan, anlayan ve yaşayan muhteşem bir örnek vardır. O örnek, bizzat vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber (s)'dir. Hareket noktasını nüzûl ortamı olarak belirledikten sonra Kur'ân'ı güncel bir dil ile okumak ve ondan güncel mesajlar çıkarmak gerekir. Kur'ân, gerçek manada ancak bu şekilde anlaşılabilir. Zira insanlık tarihi geçmiş ile bugün, hatta gelecek arasında köprü görevi üstlenen dinamik bir yapıdır. Kur'ân kıssaları bağlamında insanlık tarihine baktığımızda, benzer davranışlar sergileyen birey ve toplumların

<sup>34</sup> C. Yıldırım, *age*, c. VIII, ss. 4002-03.

<sup>35</sup> Ahzâb 33/40.

benzer sonuçlarla karşılaştıklarına şahit oluruz.<sup>36</sup> Kur'ân'ın iyi veya kötü şeklinde karakterize ettiği insanlar, dün olduğu gibi bugün de mevcuttur. Bu nedendir ki Yüce Allah, Kur'ân kıssalarından akıl sahiplerinin ibret almalarını ve benzer yanlışlıklara düşmemelerini istemektedir.<sup>37</sup> Dolayısıyla nüzûl ortamına sadık kalarak Kur'ân'ın bugün için ifade ettiği anlamı ortaya koymak, müfessirlerin en öncelikli görevlerindedir. Bu görev, Kur'ân'ın evrensel mesaj oluşunun bir gereğidir.

Bu bakış açısıyla Hacc Sûresi 15. âyet, nüzûl sebebi özelinde Yüce Allah'ın Hz. Peygamber (s), İslâm dini ve mü'minlere yardım etmeyeceğine inanan Esed ve Gatafan kabilelerine meydan okuduğu gibi, bugün de aynı düşünceye sahip olanlara meydan okumaktadır.

#### 4. Hacc Sûresi 15. Âyetin Siyâk - Sibâk İlişkisi ve Bu Âyet Hakkındaki Bağlam Eksenli Yorumlar

Hacc Sûresi'nin ilk yirmi dört âyetinin muhtevasını dikkate aldığımızda, adeta bir konuyu alt başlıklarıyla özetler mahiyettedir. Bütünlük arz eden konuyu ve alt başlıklarını özetlemenin, araştırmamıza mevzu olan âyetin bağlamını tespit etmeye önemli katkı sağlayacağına inanıyoruz. İlgili âyetlerin ana konusunu "insanın yaratılış amacına uygun bir hayatı inşa etme ve kıyâmet gerçeği" şeklinde belirledikten sonra, alt başlıklarını şu şekilde ifade etmek mümkün gözükmektedir:

1. Yüce Allah, Kendisine karşı saygılı davranılması hususunda bütün insanları uyarmakta ve sa'at/kıyâmet gerçeğinin dehşetini gündeme getirmektedir. Bu uyarı ve kıyamet gerçeğine rağmen, şeytana uyan bazı insanların Yüce Allah hakkında bilgisizce tartıştığı, halbuki şeytanın kendisine dost olanları saptırdığı ve can yakıcı bir azaba sürüklediği dile getirilmektedir.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Bu kapsamda Hz. Nûh kavmi için bk. Şu'arâ 26/105-122; Âd kavmi için bk. Şu'arâ 26/123-140; Semûd kavmi için bk. Şu'arâ 26/141-159; Hz. Lût kavmi için bk. Şu'arâ 26/160-175; Medyen halkı (Ashâbu'l-Eyke) için bk. Şu'arâ 26/176-191.

<sup>37</sup> Yûsuf 12/111; Hicr 15/77; Hacc 22/46 vd.

<sup>38</sup> Hacc 22/1-4.

2. Yüce Allah, ölüm sonrası dirilişi kavratmak için insanın elementer geçmişine ve tabiattaki bazı yenilenme hadiselerine dikkat çekmektedir. Bu hakikatlerin, Yüce Allah'ın varlığını ispat eden deliller olduğuna vurgu yapılmaktadır. Nasıl ki Allah, hiçbir örnek yokken insanı yaratmıştır; öldükten sonra yaratmaya da muktedirdir.<sup>39</sup> Buna rağmen bazı insanlar, hiçbir gerçek bilgiye dayanmaksızın Allah hakkında tartışılar; fakat bu tipler, söz konusu davranışları nedeniyle dünyada rezillik, ahirette de can yakıcı bir azapla karşılaşacaklardır. Yoksa Yüce Allah, kullarına asla zulmedici değildir.<sup>40</sup>

Bu iki maddede tanımlanan ve -bilgisizce- Allah hakkında tartışmaya girenler, inkârcı tiplerdir.

3. İnsanların bazılarının da inanıp inanmama sınırında tereddütlü bir iman içerisinde buldukları, bunların iyilikle karşılaştıklarında inanan, olumsuzluklar karşısında yüz çeviren tipler oldukları, Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da sağlamayan şeylere yalvararak saptıkları ve böylece kötü arkadaşlar edindikleri gündeme getirilmektedir.<sup>41</sup>

4. İnanan ve inancıyla uyumlu davranışlar sergileyenlere altlarından ırmaklar akan cennetler vardır. Dünya ve âhirette Allah'ın yardımından ümit kesen bireyin sonu hüsrandır. Yüce Allah apaçık âyetlerini indirmiştir; O dilediğini /dileyeni hidayete erdirir.<sup>42</sup>

5. Yüce Allah, insanların dünyada yaptıkları her şeye şahittir ve kıyâmet günü aralarındaki hükmünü açıklayacaktır. Tabiatla Allah'a secde eden sayısız varlık vardır ve bunlar insanlar için birer ibrettirler.<sup>43</sup>

6. Yüce Allah'a inanıp inanmama konusunda iki tip insan vardır: İlki, inkârcılardır. Bunlar cehennemde ateşten elbiseler giyecek, başlarından derilerini ve iç organlarını eritecek kaynar su dökülecek, demirden

<sup>39</sup> Yâsîn 36/79.

<sup>40</sup> Hacc 22/5-10.

<sup>41</sup> Hacc 22/11-13.

<sup>42</sup> Hacc 22/14-16.

<sup>43</sup> Hacc 22/17-18.

kamçılarla dövülecek ve devamlı azap içerisinde kalacaklardır. İkincisi ise, inanan ve inancıyla uyumlu davranışlar sergileyen mü'minlerdir ki, bunların mükâfatı altlarından ırmaklar akan cennetlerdir; onlar orada altın ve inci takılarla süslenecek, ipekten elbiseler giyeceklerdir.<sup>44</sup>

Görüldüğü üzere Yüce Allah, Hacc Sûresi'nin ilk yirmi dört âyetlik bölümünü adeta "insanın yaratılış amacına uygun bir hayatı inşa etme ve kıyâmet gerçeği" başlığı altında ilâhî mesajın mesânîlik<sup>45</sup> vasfına uygun bir anlayışla tanzim edip özgün bir biçimde işlemektedir.

Hacc Sûresi 15. âyetin siyâk-sibâk ilişkisini bu şekilde ifade ettikten sonra bağlamdan hareketle söz konusu âyetin ilk kelimesi olan *men* (مَنْ) edatı ile kimin kastedildiğini belirlemek istiyoruz.

Daha önceki âyetlere baktığımızda 3. ve 8. âyetlerde zikredilen kişilerin böyle bir düşünceye sahip oldukları ihtimali oldukça zayıftır. Zira onlar, zaten Yüce Allah'ı inkâr eden ve şeytanla dost olan tiplerdir. Dolayısıyla varlığına dahi inanmadıkları bir kudretten herhangi bir yardım beklentisi içerisinde olmaları anlamlı değildir.

Yüce Allah'a inanan ve inancıyla uyumlu davranışlar sergileyen mü'minlere gelince, böyle bir ümitsizlik onlar için de söz konusu olamaz. Çünkü onlar, Yüce Allah'ın, inananlara dünya ve âhirette çeşitli nimetler vereceğinin, dünyada verilen ve alınan her nimetin ve yaşanan olumlu-olumsuz her hadisenin kendileri için bir imtihan olduğunun bilinci içerisinde. Yine onlar inanmaktadırlar ki Yüce Allah, mü'minlere dünyada elde edeceklerinden daha değerlisini âhirette verecektir.

Geriye 11. âyette dile getirilen ve her an yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan bir imana sahip, adeta sınırda kulluk eden tereddütlü kişi kalmaktadır.<sup>46</sup> Sınırda kulluk eden bu kişinin durumu, insanın içindeki kini ve bu kinin sebep olduğu davranışları sergileyen son derece hareketli

<sup>44</sup> Hacc 22/19-24.

<sup>45</sup> Zümer 39/23.

<sup>46</sup> Semerkandî, *age*, c. III, s. 471; Esed, *age*, c. II, s. 666; Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an -Gerekçeli Meal-Tefsir-*, Düşün Yay., İstanbul 2008, s. 641.

bir sahnedir.<sup>47</sup> Bu sahne adeta Yüce Allah'a iman noktasında güçlü bir irade ortaya koyamayan bireyin, herhangi bir sıkıntı anında yaşadığı açmazı somut bir biçimde gözler önüne sermektedir.

Diğer taraftan sınırdaki kulluk eden kişinin bazı belirgin özellikleri de vardır. Bu özellikler şunlardır: *i.* O, daima iman-küfür sınırındadır. *ii.* Bu kişi, o kadar uzak bir tanrı anlayışına sahiptir ki, ne Yüce Allah'a aracısız kulluk edeceğine aklı yatar, ne de Allah'ın kendisine yardım edeceğine. *iii.* Birtakım dünyalıkları elde etmek için Allah'a inanıp inanmama arasında gel-gitler yaşar; ama bir türlü karar veremez. Bu durum, onun kin ve nefretini gittikçe artırır. Zira sınırdaki iman etmek ya da imanla inkâr arasında sürekli gidip gelmek, kişiyi teskin ve tatmin etmez; daha da öfkelenendir. Bir başka ifadeyle, karamsarlık kaynaklı hiçbir davranış, verimli olamaz; sıkıntı ve öfkeyi artırmaktan başka bir işe de yaramaz.<sup>48</sup> Bu sıkıntı ve öfkeden kurtulmanın tek yolu, Yüce Allah'a karşı şüphe içermeyen bir imandır. Öte yandan Yüce Allah, insana çok yakındır;<sup>49</sup> hatta şah damarından bile.<sup>50</sup> Kul Allah'tan bir istekte bulunduğunda, şayet bu istek kişi için hayırlı ise, Yüce Allah en hayırlı zamanda onun isteğini yerine getirir. Ancak iman-inkâr sınırında tereddütlü bir inancın sahibi olan kişi, bu nimetin farkında bile değildir.

Hulasa, Hacc Sûresi 15. âyeti bağlam eksenli yorumlayan âlimlere göre, Yüce Allah'ın insana/insanlara dünya ve âhirette asla yardım etmeyeceğini düşünen ve âyetteki *men* (مَنْ) edatı ile kastedilen kişi, 11. âyette zikredilen, iman-inkar sınırında tereddütlü bir inancın sahibi olan ve bu şekilde kulluk eden bireydir.

Âyette geçen *men* (مَنْ) edatı ile kimin kastedildiğini belirledikten sonra şimdi de yine bu âyette zikredilen *hû* (هُ) zamirinin merciini tespit etmek istiyoruz.

<sup>47</sup> Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yay., İstanbul 1986, c. III, ss. 348-349; Derveze, *age*, c. IV, s. 414.

<sup>48</sup> Mevdûdî, *age*, c. III, ss. 350-351; İslâmoğlu, *age*, s. 642.

<sup>49</sup> Bakara 2/186.

<sup>50</sup> Kâf 50/16.

Âyeti bağlam eksenli yorumlayan âlimlere göre *hû* (هـ) zamirinden kastedilen, Yüce Allah'ın yardımından ümit kesen ve O'nun kendisine rızık vermeyeceğini düşünen herkeştir. Bu görüş İbn Abbâs'a atfedilmektedir. İbn Abbâs, zamirin âyette geçen *men* (مَنْ) kelimesine döndüğünü ifade etmektedir. Ayrıca *nasr* (نَصْر) kelimesi Arapça'da "rızık"<sup>51</sup> anlamına da gelmektedir. Bu sefer âyet, Yüce Allah'ın yardımından ümit kesen ve kendisine rızık vermeyeceğini düşünen herkesi kapsamaktadır.<sup>52</sup> Muasır mütercimlerden Esed, Ateş, İslâmoğlu ve Peker de âyetteki *hû* (هـ) zamirinin merciihin Yüce Allah'ın yardımından ümit kesen birey/herkes olduğu kanaatinde dirler.<sup>53</sup>

Âyetin bağlam ilişkisi bu görüşü teyit etmektedir. Zira Yüce Allah'a iman-inkâr sınırında kulluk eden kişinin, O'nun kendisine yardım edip etmeyeceği hususunda bazı tereddütleri vardır. Âyetin ikinci kısmına bakılırsa, bu kişinin ağırlıklı kanaati, yardımın gelmeyeceği yönündedir.

Hacc Sûresi 15. âyeti bağlam eksenli yorumlayan âlimlerin bu âyetteki *felyemdü'd bi sebebin ile's-semâi* (فَلْيَمْدُودُ بِسَبَبِ إِلَى السَّمَاءِ) terkibine yaklaşımları ise şu şekildedir:

Âyeti, "Yüce Allah'ın dünya ve âhirette kendisine yardım etmeyeceğini sanan kimse göğe bir ip uzatsın da bu ipe asılsın ya da boğsun kendini. Sonra ipi kessin de yere düşsün veya nefesini kessin boğulsun. Sonra da baksın bu planı öfkesini giderecek mi?" biçiminde anlayan Mevdûdî, şunları söylemektedir: "Sıkıntı anında Allah'ın yardımından ümidini kesen biri, ışığın geleceği bütün yolları, huzur veren tüm esintileri ve bütün kurtuluş ümitlerini yitirir. Sıkıntının korkunç baskısı altına girer. İçindeki bunalım dayanılmaz hale gelir. Üstelik bunlar musibet ve bunalımın etkisini gittikçe de arttırır. Ne yazık ki, Allah'ın yardımına

<sup>51</sup> Halîl b. Ahmed, *age*, c. VII, ss. 108-109; İbn Manzûr, *age*, c. XIV, ss. 269-271; İsfehânî, *age*, ss. 808-809; Cevherî, *age*, c. II, s. 572; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-Lüğâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, c. III-IV, s. 870; Ezherî, *age*, c. IV, s. 3584.

<sup>52</sup> Râzî, *age*, c. XXIII, ss. 15-16; Arslan, *Büyük Kur'an Tefsîri*, c. XI, s. 460.

<sup>53</sup> Esed, *age*, c. II, s. 669; Ateş, *age*, s. 332; İslâmoğlu, *age*, s. 641; Hüseyin Peker, *Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli*, Ceylan Ofset, Samsun 2009, s. 332.



ümit bağlanmadığı sürece musibet ve imtihanlara katlanmak mümkün değildir. Allah'a yönelip O'ndan yardım istenmedikçe kurtuluş mücadelesi vermek imkânsızdır. Karamsarlıktan kaynaklanan hiçbir hareket verimli olmaz, sıkıntıyı arttırmaktan başka bir işe yaramaz... Zihninin bu sıkıntıyla daha çok uğraşmasına, Allah'ın yardımı gelmediği için bu sıkıntıyı gidermekten aciz olmasına neden olur. O halde sıkıntıya düşenler, Allah'ın ruhundan bir soluk getiren bu esintiyi duymak için bu ışık yolunu sürekli açık bulundurmalarıdır.”<sup>54</sup>

Dünya hayatında insan, Yüce Allah tarafından bazen nimet bazen de birtakım sıkıntılarla imtihan edilir.<sup>55</sup> Nimet verildiğinde şükreden mü'min kul, nimet alındığında da şükreder ve bunun bir imtihan olduğunu bilir. Nimete nankörlük eden kul ise, devamlı almaya alıştığından nimet elden çıkınca ümitsizliğe kapılır. Şükürün nimeti artıracığı, nankörlüğün ise şiddetli bir azaba davetiye çıkaracağı ise Kur'ânî bir hakikattir.<sup>56</sup> Öte yandan mülkün yegane sahibi olması hasebiyle, nimet elde olsa da olmasa da sığınılacak kudret Yüce Allah'tır. Bu nedenle her türlü sıkıntısını O'na arz etmek zorunda olan birey, O'nun katından gelecek rahmet ve merhamet kapılarını daima açık tutmak zorundadır. Çünkü bazı insanlar her ne kadar Yüce Allah'ı devamlı gündeminde tutamayıp birtakım itikâdî düşünce ve davranışlarıyla şirke bulaşsa da Allah, her kulunu sürekli gündeminde tutmakta ve devamlı onu koruyup gözetlemektedir.<sup>57</sup> Bu noktada insandan beklenen, şirkin her türlüşünden uzak bir anlayışla Yüce Allah'a kulluktur. Zaten tevhîd inancı da bunu gerektirir.

Şimdi de Hacc Sûresi 15. âyeti bağlam eksenli tercüme eden muasır mütercimlerin *felyemdiüd bi sebebin ile's-semâi* (فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ) terkiibine yaklaşımlarını tahlil etmek istiyoruz. Bu âyetin bazı tercümeleleri şu şekildedir:

<sup>54</sup> Mevdûdî, *age*, c. III, ss. 348-351.

<sup>55</sup> Bakara 2/155; Fecr 89/15-16.

<sup>56</sup> İbrâhîm 14/7.

<sup>57</sup> Fecr 89/14.

“Kim ki Allah’ın kendisine bu dünyada da âhirette de yardım etmeyeceğini düşünüyorsa, *göğe başka bir yolla ulaşmayı denesin* de yol katesin ve böylece görsün, bakalım, bu hilesi onu sıkıntısından kurtaracak mı?”<sup>58</sup>

“Kim Allah’ın, dünyada ve âhirette kendisine yardım etmeyeceğini sanıyorsa öfkesini gidermek için *göğe bir sebep(ip)le uzansın*, sonra (ayaklarını yerden) kessin de baksın, bu çaresi, öfkelendiği şeyi gidebilecek mi?”<sup>59</sup>

“Her kim Allah’ın kendisine dünya ve âhirette asla (doğrudan) yardım etmeyeceğini düşünüyorsa, *bir sebebe tutunup göğe uzanıversin* ve (Allah dışında yalvardıklarıyla ilişkiyi) kessin; daha sonra görsün bu tedbiri kendisini öfkeleniren şeyin kökünü kazıyacak mı (kazımayacak mı)?”<sup>60</sup>

“Kim dünyada da âhirette de Allah’ın kendisine yardım etmeyeceği kanaatinde ise, *talebini başka bir göksel varlığa aktarsın*. Sonra da ‘onun bu talebiyle öfkelendiği şey giderilebilmiş mi?’ dönsün baksın!”<sup>61</sup>

Muasır mütercimlerin Hacc Sûresi 15. âyete -özellikle de âyetteki *fel-yemdüd bi sebebin ile’s-semâi* (فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ) terkibine- yükledikleri anlamlardan hareketle şunları söylemek mümkün gözükmektedir:

- Ateş ve İslâmoğlu ilgili terkihi metnin içinde yer alan kelimelerin lügat anlamlarından hareketle tercüme etmektedirler.

- Esed söz konusu metindeki kelimelere daha geniş bir bakış açısıyla yaklaşarak ilgili terkihi anlamlandırmaktadır.

- Hüseyin Peker ise, bu terkihi insanlardaki ilâhî varlık tasavvurunun mekan olarak gökte düşünülmesinden hareketle tercüme etmektedir. Zira insan çocukluk döneminden itibaren Yüce Allah’ı daha çok gökte tasavvur etmektedir. Ergenlik dönemiyle birlikte Yüce Allah’ın her yerde olduğu veya O’na mekân atfetmenin yanlışlığı anlaşılmaya başlansa da O’nun gökte tasavvur edildiğine dair algılar insanlar arasında son derece

<sup>58</sup> Esed, *age*, c. II, s. 669.

<sup>59</sup> Ateş, *age*, s. 332.

<sup>60</sup> İslâmoğlu, *age*, s. 641.

<sup>61</sup> Hüseyin Peker, *Son İlahi Mesaj Kur’an*, s. 332.

yaygındır.<sup>62</sup>

Kur'ân'da ifade edildiğine göre, Yüce Allah'a gerçek anlamda inmayan kul, Allah dışında, yine O'nun yarattığı başka varlıklardan medet ummakta, karşılaşılabileceği sorunları bu araçlarla halletme yoluna yönelmektedir.<sup>63</sup> Bu varlıklar da genel olarak semada bulunan varlıklardır. Nitekim Hz. İbrâhîm'in putperest kavmi ile giriştiği tevhîd mücadelesinde üzerinde durduğu örnekler, bireylerin tapıp kulluk ettikleri yıldız<sup>64</sup>, ay<sup>65</sup> ve güneştir.<sup>66</sup> Kur'ân'da Sebelilerin güneşe taptıkları<sup>67</sup> beyan edilmektedir. Yine Mekke müşriklerinin gökte bir tanrı olduğuna inandıkları zikredilmektedir.<sup>68</sup>

Hemen ifade edelim ki, Yüce Allah'a mekân atfetmek doğru değildir. Ancak Kur'ân'da Yüce Allah'ın gökte bulunduğuna işaret eden, "O, gökte de ilâh olandır; yerde de ilâh olandır.<sup>69</sup> O, göklerde de yerde de Allah'tır.<sup>70</sup> Göktekinin<sup>71</sup> sizi şiddetle sarsılacağı zaman yerin dibine batırmasından güvende misiniz? Yoksa göktekinin başınıza taş/bela kasırgası yağdırmasından güvende misiniz?<sup>72</sup>" mealinde âyetler söz konusudur. O halde bu âyetler nasıl anlaşılmalıdır? Sözü edilen âyetler, Yüce Allah'ın mecazî olarak gökte olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bu kapsamda ilgili âyetler, Yüce Allah'ın bulunduğu mekânı değil, insanlar üzerindeki ulaşılmaz güç ve kudretini ve sahip olduğu makamı ifade etmektedir.<sup>73</sup>

<sup>62</sup> Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1983, s. 177; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul 2003, s. 101.

<sup>63</sup> Hacc 22/12.

<sup>64</sup> En'âm 6/76.

<sup>65</sup> En'âm 6/77.

<sup>66</sup> En'âm 6/78.

<sup>67</sup> Neml 27/24.

<sup>68</sup> Semerkandî, *age*, c. III, s. 476.

<sup>69</sup> Zuhruf 43/84.

<sup>70</sup> En'âm 6/3.

<sup>71</sup> *Gökteki* ifadesinden kastedilenin "Yüce Allah" olduğuna dair görüşler için bk. Taberî, *age*, c. XXIX, s. 7; Zemahşerî, *age*, c. IV, s. 568; Râzî, *age*, c. XXX, s. 70; Semerkandî, *age*, c. III, s. 476.

<sup>72</sup> Mülk 67/16-17.

<sup>73</sup> Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, Düşün Yay., İstanbul 2012, c. IV, ss. 60-62.

Ayrıca Yüce Allah'ın kullara şah damarından daha yakın olması,<sup>74</sup> kişi ile kalbi arasına girebilmesi<sup>75</sup> ve insanlar nerede ise Allah'ın da onlarla beraber orada bulunması<sup>76</sup> gibi âyetler, Yüce Allah'ın mekandan münezzehtir olduğunun ve her an her yerde bulunduğunun göstergesidir.

İşte 15. âyette, insanların -özellikle- inanç bağlamında iltifat ettikleri bu varlıklara gönderme yapılarak Yüce Allah'ın dışında yalvarıp yakarılan hiçbir şeyin, hiçbir sorunu çözemeyeceğine, bırakın başkasına yarar sağlamayı, kendisine bile bir fayda temin edemeyeceğine vurgu yapılmakta, bireyin kendisini şirk ve küfre götüren böyle bir inanca sahip olmasının olumsuz sonuçlarına ve bu çabanın beyhude bir gayret olduğuna dikkat çekilmektedir. Zımnen, Yüce Allah dışında tapılan veya O'nunla ilişkileri düzenlesin diye aracı kılınan her şeyin aslında Allah ile ilişkileri kuvvetlendirmede, tam aksine kestiği vurgulanmaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki Yüce Allah, araştırmamıza konu olan Hacc Sûresi 15. âyette, Kendisinin dışındakilerden yardım beklentisi içerisinde olanlara bu beklentinin yersizliğine dair meydan okumaktadır.

Bize göre Hacc Sûresi 15. âyet, bir tehdî (meydan okuma) âyetidir. Bu çerçevede âyetin ikinci kısmında yer alan *felyemdüd bi sebebin ile's-semâi* (فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ) terkinin, daha evrensel bir okumaya tabi tutulması gerektiğini düşünüyoruz. Bu nedenle âyetin ikinci kısmını, “*evin tavanına bir ip bağlasın, intihar etsin*” şeklindeki bir anlamlandırmanın, meydan okuma için yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Zira evin tavanına ip bağlayıp hayatına son vermek imkân dahilindedir. Ancak göğe ip bağlamak imkânsızdır. Unutmamak gerekir ki, bahsedilen şey ne kadar imkânsızsa, konuyu anlatmak ve zihinlere işlemek o kadar kolaydır. Öte yandan burada amaç, öfkelen kişiyi öfkesinden vazgeçirip Yüce Allah'a itaate yönlendirmektir; yoksa hayatına son verdimen değıldir. Râzî'nin, âyetteki *sebeb* (سَبَب) kelimesini “ip”, *semâ*' (السَّمَاءِ) kelimesini de “gerçek anlamda gök” şeklinde tanımlayan yaklaşımı tahlil ederken aktardığı

<sup>74</sup> Bakara 2/186; Kâf 50/16.

<sup>75</sup> Enfâl 8/24.

<sup>76</sup> Hadîd 57/4.

ikinci görüş, bu kanaatimizi desteklemektedir.

Her ne kadar Yüce Allah mekândan münezzehtir olsa, O'nun gökte olduğu şeklinde anlaşılabilir âyetler mecâzî olarak yorumlansa da insanların zihninde ilâhî varlık tasavvurunun gökte mekan tuttuğu anlayışının hakim olduğu bir realitedir. Zaman zaman insanların itikâdî anlayışlarına da hükmeden bu düşünceden dolayı bireyler, kısmen ya da tamamen Yüce Allah dışındaki varlıklardan medet ummakta ve ortaya güneşe, aya, yıldız tapanlardan müteşekkil bir toplum çıkmaktadır. İşte bu âyet, böyle bir inanın ne denli yanlış olduğunu, kainatta var olan her şeyin Yüce Allah tarafından yaratıldığını, onların bırakın insanlara fayda sağlamayı, kendilerine bile yararlarının dokunamayacağını vurgulamaktadır.

### Sonuç

Hacc Sûresi 15. âyetin araştırma konusu yapıldığı bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

226

OMÜİFD

- Hacc Sûresi 15. âyetin müfessirlerce değişik biçimde anlaşılmasının temel sebebi, söz konusu âyetin farklı şekilde yorumlanmaya imkân tanıyan bir metne sahip olmasıdır. Bu durum âyetteki; *men* ( مَنْ ) edatı ile kimin kastedildiği, *hû* ( هُ ) zamirinin merciinin tespiti ve *felyemdüd bi sebebin ile's-semâi* ( فَلْيَعْبُدُوا اللَّهَ ) terkibinin anlaşılması olmak üzere üç farklı problem ortaya çıkarmaktadır.

- Müfessirler ilgili âyeti yorumlarken, sebep-i nüzûl ve siyâk-sibâk (bağlam) ilişkisi olmak üzere iki kriteri esas almışlardır. Bu kapsamda kadîm ulemâ, âyetin doğru biçimde anlaşılması adına çözümü zorunlu olan problemlere sebep-i nüzûl eksenli bir tavırla yaklaşmaktadır. Çağdaş âlimler ise bu konuda ikiye ayrılmakta; bir grubu nüzûl sebebine bağlı olarak âyeti yorumlarken, diğer bir grubu da siyâk-sibâk ilişkisinden hareketle onu tahlil etmektedir.

Müfessirlerin bu âyeti iki kısımda anlamlandırdıkları görülmektedir. Bu doğrultuda sebep-i nüzûle dair rivayetleri esas alan âlimler, söz konusu âyetin ilk kısmını genellikle, "*Her kim dünyada ve âhirette Yüce Allah'ın*

*Hz. Peygamber (s)'e /İslâm dinine /İslâm dinine destek olan her kişiye yardım etmeyeceğine inanıyorsa*" şeklinde anlamlandırmaktadırlar. Bağlam ilişkisine göre âyeti anlamlandırmayı tercih eden çağdaş âlimler ise, âyetin birinci kısmını, "*Her kim dünyada ve âhirette Yüce Allah'ın kendisine yardım etmeyeceğine inanıyorsa*" biçiminde yorumlamaktadırlar. Netice olarak, yukarıda sözü edilen problemlere sebep-i nüzûl eksenli yaklaşan müfessirler, âyetteki *men* ( مَنْ ) edatı ile Esed ve Gatafan kabilelerinin kastedildiğini ve *hû* ( هُ ) zamirinin merciinin de Hz. Peygamber (s), İslâm dini veya İslâm dinine destek olan herkes olduğunu söylemişlerdir. Bağlamı esas alan âlimlere göre ise, âyetteki *men* ( مَنْ ) edatı ile kastedilen, iman-inkar sınırında tereddütlü bir inanca sahip olan bireydir; *hû* ( هُ ) zamirinin merci de Yüce Allah'ın yardımından ümit kesen ve O'nun kendisine rızık vermeyeceğini düşünen herkeştir.

- Müfessirlerin çoğu, âyetin *felyemdüd bi sebebin ile's-semâi* ( فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبِ إِلَى ) kısmını ilgili terkipte geçen kelimelerin birincil anlamlarına sadık kalarak, "*semâya/tavana/yukarıya bir ip bağlasın/uzatsın*" şeklinde anlamaktadır. Bazı âlimler de metindeki kelimelerin anlam dünyasını biraz daha geniş tutarak bu terkiibi, "*göğe başka bir yolla ulaşmayı denesin, göğe ulaşacak bir çare arasın, bir sebebe tutunup göğe uzanıversin*" biçiminde değerlendirmektedirler. İnsanlardaki ilâhî varlık tasavvurunun mekân olarak gökte düşünülmesinden hareketle Peker, söz konusu terkiibe, "*talebini başka bir göksel varlığa aktarsın*" anlamını vermektedir. Bu değerlendirmeler ışığında Hacc Sûresi 15. âyeti şu şekilde tercüme etmek mümkün gözükmektedir:

*Her kim dünyada ve âhirette Yüce Allah'ın Hz. Peygamber (s)'e /kendisine /İslâm dinine /İslâm dinine destek olan her kişiye yardım etmeyeceğine inanıyorsa, (her türlü) isteğini (Allah'ın dışında) başka bir semâi varlığa ilet sin. Sonra da (Allah ile ilişkisini) kessin. Baksın bakalım, bu tercihi, kendisini öfkelen diren şeyi giderebilecek mi?*

Son olarak, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi bu âyet bir tehdidî (meydan okuma) âyettir. Nüzûl sebebi özelinde Esed ve Gatafan kabilelerine meydan okuyan bu âyet, siyâk-sibâk ilişkisi bağlamında da Yüce

Allah'a sınırdan kulluk eden, O'nun kendisine dünya ve âhirette yapacağı yardımdan ümidini kesen ve her an yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bir inanca sahip olan herkese meydan okumaktadır.

Bu araştırmadan hareketle bir de öneride bulunmak istiyoruz:

Hacc Sûresi 15. âyetin müfessirlerce farklı kriterler esas alınarak değişik biçimde yorumlanması, âyetleri açıklarken sebep-i nüzûl rivayetlerine bakmanın yanında siyâk-sibâk ilişkisinin de mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiğini göstermektedir. Çünkü Kur'ân âyetleri vahiy yoluyla tertip edilmiştir.

### Kaynakça

*Kur'ân-ı Kerîm.*

Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2011.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Mahmûd, *Rûhu'l-Ma'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut 1985, c. XVII.

228

OMÜİFD Arslan, Ali, *Büyük Kur'ân Tefsîri (Hulâsatü't-Tefasir)*, Arslan Yay., İstanbul 1984, c. XI.

Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul ts. Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsîri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2004, c. XIII.

Bâzergan, Mehdi, *Kur'ân'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran ve Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yay., Ankara 1998.

Bilmen, Ömer Nasûhi, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsîri*, Bilmen Yay., İstanbul ty., c. V.

Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbu't-Tefsîr", Dâru's-Selâm, Suudi Arabistan 2000.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh fi'l-Lüğâ ve'l-'Ulûm*, Dâru'l-Hadâratî'l-'Arabîyye, Beyrut 1974, c. II.

Çetiner, Bedreddin, *Esbâb-ı Nüzûl*, Çağrı Yay., İstanbul 2006, c. II.

Derzeze, M. İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Şaban Karataş ve diğ., Ekin Yay., İstanbul 1997, c. IV.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1999, c. II.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Mu'cemu Tehzîbü'l-Lüğâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001, c. IV.

Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân, *Kitâbü'l-'Ayn*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1988, c. VII.

- Işıcık, Yusuf, *Kur'an Meâli*, Konya İlahiyat Derneği Yay., Konya 2010, ss. 253-254.
- Işık, Emin, "Hac Sûresi", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1996, c. XIV, ss. 420-21.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mücmelü'l-Lüğâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, c. III-IV.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1986, c. III.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dar Sâder, Beyrut 2003, c. XIV.
- İbnü'l-Cevzî, İmâm Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân 'Ali İbn Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fi 'Ilmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1994, c. V.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğîb, *Müfradâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut 1997.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'ân –Gerekçeli Meal-Tefsir-*, Düşün Yay., İstanbul 2008.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1988, c. XII.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yay., İstanbul 1986, c. III.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbu't-Tefsîr", Dâru's-Selâm, Suudi Arabistan 2000.
- Nesefî, 'Abdullâh b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelime'ti't-Tayyib, Şam-Beyrut 2005, c. II.
- Okuyan, Mehmet, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, Düşün Yay., İstanbul 2012, c. IV.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, *Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli*, Ceylan Ofset, Samsun 2009.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *Mefâtihu'l-'Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut ty., c. XXIII.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Leys, *Bahru'l-'Ullûm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, c. II.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, c. X.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, "Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân", Dâru's-Selâm, Suudi Arabistan 2000.
- Yavuz, Ali Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meal-i Alisi*, Alperen Yay., Ankara 2002.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1983.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad: İsmail Karaçam ve diğ., Azim Dağıtım, İstanbul 1992, c. V.
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, Anadolu Yay., İstanbul 1987, c. VIII.
- Yıldırım, Suat, *Kur'ân'ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Feza Yay., İstanbul 1998.



Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidı't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. III, IV.



# BİREYSEL VE TOPLUMSAL MESELELERDE HZ. PEYGAMBER'İN PROBLEM ÇÖZME YÖNTEMLERİ

MUSTAFA ÖZTOPRAK\*

## Individual and Social Problem Solving Problems of the Prophets in Methods

**Abstract:** Different aspect of the human body and soul have been created problems where there is also quite normal. Importantly, with the necessity of human beings to live together, to solve the issues that they can show righteousness. Prophet, individual and social life has solved the problems faced by different methods. One of the problem-solving aspect of our article, were examined both individually and socially. Individual problems mercifully treated the prophets, persuasion, anger management, empathy taking, if the matter can not be resolved by methods such as face or leave it to God to achieve the solution sought. In social issues, decisions largely, a matter for the parties themselves to take the group has been instrumental. On both sides of the problem

\* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD  
[mustafa.oztoprak@hotmail.com]

dealt with in the proposal would have led to. Sent as a mercy to the worlds leadership direction of the prophet, the prophet and the certainty that the capacity of individuals and groups in society has played an important role in terms of resolving the issues.

**Key Words** Problems, Individuals, Society, Prophet, Solution.



**Öz:** Beden ve ruh yönüyle farklı yaratılmış insanın olduğu yerde problemlerin de olması gayet doğaldır. Önemli olan, birlikte yaşama zorunluğu olan insanoğlunun, meselelerini çözebilme erdemliliğini gösterebilmesidir. Hz. Peygamber, bireysel ve toplumsal hayatta karşılaştığı problemleri farklı yöntemlerle çözmüştür. Makalede O'nun problem çözme yönü, hem bireysel hem de toplumsal açıdan incelenmiştir. Bireysel problemlerde Allah Rasûlü'nün merhametle muamele, ikna etme, öfke kontrolü, empati yaptırma, eğer mesele çözülmiyorsa karşıya veya Allah'a bırakma gibi metotlarla sonuca ulaşmayı murat etmiştir. Toplumsal meselelerde ise, büyük oranda kararları, meselenin tarafları olan grupların kendilerinin almasına vesile olmuştur. Her iki tarafın içinde olacağı tekliflerle problemin halledilmesini sağlamıştır. Âlemlere rahmet olarak gönderilen Rasûl-ü Ekrem'in liderlik yönü, Peygamber olması ve eminlik sıfatı, bireyler ve toplumdaki gruplar açısından meselelerin çözümünde önemli rol oynamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Problem, Birey, Toplum, Peygamber, Çözüm.



## Giriş

Dünya, insanoğlu için bir imtihan yeridir. Bu süreçte iyi anlar olabileceği gibi, sıkıntılarla da karşılaşmak da mümkündür. Bireylerin farklı farklı yaratılmış olması, herkesin kendine özgü anlayış ve düşünce yapısıyla tezahür etmesi, zaman zaman aynı meseleler üzerinde tartışmaların yaşanmasına sebep olabilmektedir. İnsan, yapı itibariyle kötülüğü emreden bir nefis taşımakta,<sup>1</sup> problemler karşısında onun isteklerine boyun eğerek yanlış işler yapabilmektedir.<sup>2</sup> Bu çerçevede bireyler arasında çıkan problemlerin çözüme kavuşması öncelik arz etmektedir. Ancak söz konusu

<sup>1</sup> Yusuf, 12/53.

<sup>2</sup> Yaylalı, Davud, "Anlaşmazlıkları Çözmede Hz. Peygamber'in Metodu", VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu: (Tebliğler), 18 Nisan 2005 Isparta, 2006, s. 31.

meseleleri çözmek kadar, bunların çözümünde başvurulacak yöntemler de son derece önemlidir.

Hız. Peygamber (s.a.s.) döneminde yaşanan bireysel ve toplumsal problemler, günümüzde de çok daha farklı kısımlar ve şekillerde tezahür etmektedir. Yaşadığımız dönem, bireysel ve toplumsal problemlerin yoğun olarak ön plana çıktığı anları ifade etmektedir. Başta bireyin kendi dünyasında yaşadıkları, bunun hem kendi hayatına hem de etrafındaki ailesi ve beraber faaliyetler içinde buldukları açısından önem arz etmektedir. Sıkıntısı olan kişi, günlük hayatında etrafındakileri de rahatsız edebilecektir. Bu durum, hem o kişinin bir birey olarak meseleler içinde didişmesine hem de etrafındakilerin günlük hayatlarına olumsuz yönde etki edebilecektir.

Bireysel planda yaşanan problemler büyüdükçe, toplumsal bir sorun haline gelebilmektedir. Kişilerin, savundukları düşünceleri yüksek sesle dillendirme gerekirse gösteri yapma, daha da ötesi çatışma noktasına gelebilme durumları ihtimal dâhilinde olan hallerdir. Eğer bu durum, geniş halk kitlelerini de içine alan bir hal alırsa, dönülmesi imkânsız vakıalara sebebiyet vermesi muhtemeldir. Bu noktada, meselelerin hem bireysel hem de toplumsal açıdan büyümeden çözülmesi gerekmektedir.

Bireysel ve toplumsal meselelerin çözümünde, herkesin farklı tutum, davranış ve teklifleri olabilmektedir. Problemlerin çözümünde inançlı bir bireyin dayanacağı belli mesnetler vardır. Bunlardan birisi de Hız. Peygamber (s.a.s.)'dir. Dinin, inananlara uygulama örneği olan Allah Rasûlü, hayatı boyunca birçok problemle karşılaşmıştır. O'nun yaşadığı problemler ve ürettiği çözüm yollarının bugünün dünyasında dikkate alınması hayatı kolaylaştırma adına birçok fayda sağlayacaktır. Rasûl-ü Ekrem, Peygamberlik öncesi ve sonrasında bireysel ve toplumsal olaylarda arabuluculuklar yapmış, meselelerin büyümesini önlemiştir. Problemlerin çözümünde, İslâm'ın kendisine öğrettiği temel öğretilerin etkili olduğunu düşünmek gerekmektedir. İslâm dini, bireylerin ve toplumların iki dünya saadetini murat etmektedir. Problemlerin, İslâm'ın adalet ve hak esasları

çerçevesinde halledilmesini istemektedir. Hz. Nebî'nin hayatında söz konusu kavramların uygulamalı bir şekilde yansması görülmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.), bireysel ve toplumsal problemlerle karşılaştığında, kişilerin haklarına önem vermiştir. Meseleler çözüldükçe, Peygamber oluşu çözümün sağlanmasında etkili olmuştur. Ancak zaman zaman, bireylerin Allah Rasûlü'nün meseleler karşısındaki çözüm önerisini benimsemedikleri de vakidir. Rasûl-ü Ekrem, bu durumda tarafların farklı tercihlerini doğal karşılamıştır. O, hiçbir zaman zorlayıcı olmamıştır.<sup>3</sup> Problemin taraflarından birisiyle muhabbeti fazla olursa, o zaman ondan meselenin çözümü için fedakârlık istediği de olmuştur.<sup>4</sup> Onun temel amacı, toplumda meydana gelen problemlerin kısa sürede halledilmesidir. Onun, çözümü ve sorunsuz bir hayatı incelemek gibi bir hedefi vardı. Bunun en önemli yansmasını, münafıklara karşı takındığı tutumdan görmek mümkündür. Kendisine gelen bilgilerle veya vahiyyle onların yaptıklarına karşılık, " Ben, ümmetini öldüren bir Peygamber olarak anılmak istemiyorum"<sup>5</sup> yaklaşımıyla zaman içinde meselenin halledilmesini arzu etmiştir.<sup>6</sup>

Şüphesiz problemlerin ortaya çıkmaması için çalışmak önemlidir. Ancak ortaya çıkan problemlerin halledilmesi daha fazla maharet gerektirir. Bireysel ve toplumsal alanda problemlerin yoğun olarak yaşandığı

<sup>3</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Talak 15; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Talak 19; Darimî, *es-Sünen*, Talak 15.

<sup>4</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Sulh 10; Salat 83; Müslim, *es-Sahîh*, Musakât 20.

<sup>5</sup> Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 338; Buhârî, *es-Sahîh*, Menâkıb 9.

<sup>6</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.), münafıklara karşı müsamahalı bir yaklaşım sergilemiştir. Çünkü onlar, şeklen Müslüman görünmektedirler. Müslüman olan kişilere karşı O'nun yaklaşımı ise merhameti ön plana alan bir durum arz etmektedir. Münafıklar üzerine Allah Rasûlü'nün izlediği siyaseti birkaç başlıkta incelemek mümkündür. Bunlar: Serbestiyet, Özürlülerini kabul etme, İhtiyat, Psikolojik baskı ve Kendi aralarında bir araya gelmelerini önlemek şeklindedir (Canan, İbrahim, "Hz. Peygamber'in Münafıklara Karşı İzlediği Siyaset", *Diyanet İlmî Dergi*, Ağustos 1977, c. 16, sayı: 4, s. 241-250 ). Dolayısıyla Hz. Nebî, münafıklara karşı ihtiyatlı bir müsamaha göstermiştir. "Ben, ümmetimi öldüren bir Nebî olarak anılmak istemiyorum", ifadesinden, tamamen onların yaptıklarına boyun eğildiği sonucundan ziyade, söz konusu ihtiyatlı müsamahanın gösterildiği anlaşılmaktadır. (Ayrıca bkz: Çiçek, Hacı, "Münafıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Döneminde Münafıklar", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/ 3 (2), s. 217).

dünyamızda, Allah Rasûlü'nün meseleleri halletme yol ve yöntemlerini anlamak ve uygulamak, Müslümanların yaşamlarının daha iyi noktaya gelmesine vesile olacaktır. Makalemizde, Hz. Peygamberin hem İslâm öncesi hem de sonrasında bireyler ve toplumdaki gruplar arasında meydana gelen problemlerde ortaya koyduğu çözüm yöntemlerini inceleyeceğiz. Araştırdığımız kadarıyla konu ile ilgili direkt çalışmalar bulunmamaktadır. Mesele, bazı çalışmalarda, başlıklar halinde Rasûl-ü Ekrem'in sahabelerle ve sahabelerin birbirleri arasında meydana gelen problemlere ve çözüm yollarına kısaca değinilen/işaret edilen durumundadır.<sup>7</sup> Makalede konuyu, bireysel ve toplumsal olarak iki başlık halinde ele alacağız. Söz konusu iki başlığın altında, ilgili farklı alt başlıklarla konuyu detaylandıracağız. Başlıkları incelerken örnekleme metodunu uygulayacağız. Her bir başlık altında bir veya iki örneğe yer vereceğiz. Ele aldığımız konulara dair pek çok malzeme olmasına rağmen hemen her bir başlık altında bir veya iki örnek zikredeceğiz.

<sup>7</sup> Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1999; Aynur Uraler, *Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, Işık Yayınları, İzmir 2004; Cemel Ağırman, "Hz. Peygamber'den Davranış Modelleri", *Diyanet İlmî Dergi*, Eylül 2001, c. 37, sayı: 3, s. 37-60; Recep Kılıç, "Hz. Peygamber'in Hayatından Davranış Modelleri", Hz. Muhammed'i Anlamak, *Türkiye Diyanet Vakfı Yay.*, Ankara 1999, s. 31-80; Seyit Avcı, "Peygamber Eşlerinin Faziletleri", *Diyanet İlmî Dergi*, Haziran, 2009, c. 45, sayı: 2, s. 21-48; Kemal Sözen, "Hz. Peygamber'in Tebliğde Karşılaştığı Problemler", *Diyanet İlmî Dergi*, Mart, 2001, c. 37, sayı: 1, s. 87-96; Muhittin Akgül, "Hz. Peygamber'in Eşleriyle Münasebetleri", *Diyanet İlmî Dergi*, Haziran, 2011, c. 47, sayı: 2, s. 91-116; İhsan Arslan, "Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı", *Din Bilimleri Akademik ve Araştırma Dergisi*, c. 12, sayı: 3, s. 119-149; Yaşar Kandemir, "Hanımlarının Dilinden Hz. Peygamber", Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, *İlmî Neşriyat*, s. 89-112; Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Yakın Çevresindeki Hanımlara Karşı Muamelelerindeki Nezaket, Zarafet ve İncelik", *Diyanet İlmî Dergi*, Mart, 2009, c. 45, sayı: 1, s. 91-120; Bayraktutar, Mehmet, "Hz. Peygamber'in Örneği bağlamında Olaylar Karşısındaki Azim ve Kararlılığı", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 50, s. 71-87; Sözen, Kemal, "Hz. Peygamberin Tebliğde Karşılaştığı Problemlere Analitik Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 37, sayı: 1, s. 87-96; Ellek, Hasan, "Kur'an ve Hadis Işığında İnsanlar arası Anlaşmazlıkların Sulh Yolu İle Çözümü", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, c. 2, sayı: 3, s. 91-112.

## A. Bireysel Meseleler

Bireysel meseleler başlığı altında yedi alt başlık yer almaktadır. Bunlar: “Merhametle Muamele Etme”, “İkna Etme”, “Empati Yaptırma”, “Öfkesini Tutma”, “Kızma”, “Çözümü Allah’a Bırakma” ve “Kararı Karşıya Bırakma” şeklindedir.

### 1. Merhametle Muamele Etme

Hız. Peygamber (s.a.s.)’in hayatı göz önüne getirildiğinde, ilk başta akla gelen yönünün merhamet olduğu malumdur. Kur’an-ı Kerim’de mü’minlerin durumlarından bahsedilirken, “*Berberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler*”<sup>8</sup> anlayışı onun hayatına tamamıyla yansımıştır.

Sahabiler arasında zaman zaman ortaya çıkan problemler karşısında O’nun en fazla çözüm üretme yöntemi, merhametle muamele etmek olmuştur. Çünkü O, her şeyden önce ‘Rahmet Peygamberi’dir. Bu noktada, karşılaştığı meseleleri merhamet ile çözdüğüne dair hayatında birçok örnek bulunmasına rağmen makale sınırları içerisinde birkaçını zikredebiliriz:

Cabir (r.a.) anlatıyor. Hız. Peygamber ile bir savaştan dönüyorduk. Muhacirlerden şakayı çok seven bir adam Ensâr’dan birine vurdu. O sahabi, kendisine vurulmasına çok kızarak mensubu olduğu kabile olan Ensâr’dan sahabilere Ey Ensâr! yetişin diye seslendi. Şaka yapan muhâcir de Ey Muhâcir! yetişin diye çağrıda bulundu. Bunun üzerine Hız. Nebî onların yanına gelerek “Birbirinize bu cahiliyye halkının söylemini nasıl kullanırsınız” dedi. Daha sonra meseleyi tetkik etti. Bir sahibinin diğerine vurduğunu öğrendi. Bunun üzerine onlara, “Bu tür davranışları bırakın, çünkü onlar kötü şeylerdir”, dedi. Orada bulunan Abdullah b. Übey b. Selül, Allah Rasûlü’nün, “Bunlar kötü şeyler” ifadesine cevaben, “Sen, bizim için kötülük diliyor ve beddua ediyorsun, Medine’ye döndüğümüzde izzetli olanlar zelilleri kovacak” dedi. Bu tehdit ifadeleri karşısın-

<sup>8</sup> Fetih, 48/29.

da Hz. Ömer, “Ya Rasûlellâh! Bana müsaade et de şu habis adamı öldüreyim” dedi. Ancak Hz. Peygamber, “Ey Ömer, insanların Muhammed arkadaşlarını öldürüyor demesini istemiyorum” diye cevap verdi.<sup>9</sup>

Rivâyette geçen olay, Beni Müstalik gazasının<sup>10</sup> dönüşünde meydana gelmiştir. Muhâcirlerden şakacı sahabî'nin yaptığı bir şakanın, muhtemelen şakayı sevmeyen bir Ensâr tarafından hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla asabiyet anlayışı olan cahiliye âdeti üzerine kendi kabilesini yardıma çağırmış, muhâcir de ondan geri kalmamıştır. Rivâyette geçtiği üzere, münafıklar da o savaşta yer almışlardır. Onların Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce Evs ve Hazrec kabileleri arasını devamlı bozma rolü düşünülürse, rivâyette geçen olayın büyümesinde de münafıkların rollerinin olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Böyle gerilim ve çatışmaya dönüşme ortamında Allah Rasûlü meseleye müdahil olmuş ve yapılanların cahiliye dönemindeki davranışların tekrarı olduğu yönüne dikkat çekmiştir. Rasûlüllâh'ın bu müdahalesiyle sahabilerin sakinleştiği anlaşılmaktadır. Problemin hallolmasından rahatsız olan münafıkların lideri Abdullah b. Übey b. Selül, Allah Rasûlü'nü, - Allah Teâlâ'nın da Kur'an-ı Kerim'de münafıklar için zikrettiği üzere<sup>11</sup>- zelil olmakla itham etmiş, hatta tehdit savurmuştur. Rasûlüllâh (s.)'in yanında yer alan Hz. Ömer bu tehdide dayanamamış, izin isteyerek onu öldürmek istemiştir. Bu noktada, Rasûl-ü Ekrem'in merhamet yönü devreye girmiştir. “Ben, insanların Muhammed arkadaşlarını öldürüyor demesini istemiyorum”, şeklinde cevap vererek meselenin büyümesine engel olmuştur. Aynî (v. 855/1451), Allah Rasûlü'nün bu cevabını, henüz İslâm'a girmemiş insanların dinden nefret etmemesi adına yapılmış bir müdahaledir,<sup>12</sup> şeklinde anlamıştır. Hz. Peygamber, hem ashabının arasında meydana gelen problemi halletmede hem de münafıkların liderinin tehditlerini bertaraf etmede merhamet yönünü ön plana çıkarmıştır. Muhâcir ve

<sup>9</sup> Ahmet, *Müsned*, c. III, s. 338; Buhârî, *es-Sahîh*, Menâkıb 9.

<sup>10</sup> Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., c. XXIV, s. 58.

<sup>11</sup> Münâfıkûn, 63/8.

<sup>12</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XXIV, s. 59.



Ensâr, O'nun müdahalesiyle sakinleşirken, münafıkların liderinin tehdidi karşısında herhangi bir cevap verme gereği duymadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, aslında merhamet anlayışının bir yansımasıdır.

Merhamet, sadece karşıdaki muhataba acıma değil, aynı zamanda onun tasvip edilmeyen yönlerini zamanla düzelebilir şekilde düşünerek sessiz kalmayı da yeğlemektir. Bir başka açıdan, karşıdakinin tehdidine karşılık vermemekle o kişi zarar görmemektedir. Muhatabı sakınma adına sarf edilen bu çaba, bir merhametin varlığını yansıtmaktadır. Allah Rasûlü, münafıkların liderinin bu ifadelerinden müteakip bir saat kadar yoluna devam ettikten sonra, karşısına münafıkların liderinin oğlu Abdullah gelmiştir. Abdullah b. Abdullah b. Übey b. Selül, "Ya Rasûlellâh! Babam Allah ve Rasûlüne eziyet ediyor, müsaade edersen onun kellesini sana getirmek istiyorum", demiştir. Ancak Allah Rasûlü, ona da müsaade etmemiştir.<sup>13</sup> Dolayısıyla Allah Rasûlü, bir meselenin devamı olarak çıkan ikinci problemi de merhamet yönünü temayüz ettirerek çözme yolunu seçmiştir.

238  
OMÜİFD

İbn Abbas'ın naklettiği rivâyette, Allah Rasûlü'nün meseleleri merhamet yoluyla çözme faaliyetlerinden bir başkası görülmektedir. Hz. Ömer, Abdullah b. Übeyy b. Selül (ö. 9/631) öldüğü zaman, cenaze namazı için kalktığında Hz. Peygamber'in yanına gidip, "Ey Allah'ın Rasûlü! O, falan falan gün şöyle şöyle dediği halde namazını kılacaksın öyle mi? diye itiraz ederek o günlerde söylediklerini sıralamıştı. Rasûlüllâh (s.a.s.), tebessüm ederek Hz. Ömer'den kendisini serbest bırakmasını istemiş, ancak Hz. Ömer daha da üsteleince bu hususta kendisinin muhayyer bırakıldığını ve namazı kılmayı tercih ettiğini söylemiş, daha sonra da cenaze namazını kıldırmıştır. Kısa bir müddet sonra "Ey Peygamber! Onlardan ölen hiçbirisinin namazını asla kılma ve kabri başında da durma. Çünkü onlar, Allah'ı ve Rasûlü'nü inkâr etmişler ve fâsık olarak ölmüşlerdir", ayeti inmişti.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, c. VIII, s. 650.

<sup>14</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Cenâiz 84, *Tefsir* 9/12; Tirmizî, *es-Sünen*, Tefsir 10; Nesâî, *es-Sünen*, Cenâiz 69.

Allah Rasûlü (s.a.s.), arkadaşlarına karşı son derece şefkatle muamele etmiştir. Ancak O'nun merhameti sadece arkadaşlarına değil, inanmayanlara da şamildir. Münafıkların liderinin cenazesine katılması bu kabilen bir durumdur. Hz. Ömer'in itirazları O'nu ziyadesiyle rahatsız etmiştir. Ortaya çıkan bu probleminden çıkış noktası ise, Allah Rasûlü'nün "Ben muhayyer bırakıldım"<sup>15</sup> ifadesi olmuştur. Çünkü rivâyete göre Hz. Peygamber, münafıkların liderinin gerçekten Müslüman olan oğlunu üzmemiştir.

Münafıkların liderinin cenazesine katılması, onun en azılı düşmanlarına bile merhametle yaklaştığının bir delili niteliğindedir.<sup>16</sup> Hz. Ömer'in tavrını, ondan önce âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olan Hz. Peygamber'in göstermiş olması beklenmemelidir. Zira O, yasaklanmadığı sürece daima rahmet yönü ile hareket etmeye çalışmıştır. Hz. Ömer ise sert mizaçlı bir sahabidir. Allah ve Rasûlü'ne karşı düşmanca ve sinsice tavırlar sergileyen birisinin cenaze namazının boykot edilmesini arzu etmektedir. Çünkü bu şekilde ortaya konulan bir tavır, benzer düşünceye sahip olan diğer münafıklara bir ders niteliği taşıyacaktı.<sup>17</sup> Dolayısıyla Hz. Nebî'nin münafıkların liderinin cenazesine katılma isteği ve Hz. Ömer'in ona karşı çıkması meselesinde Allah Rasûlü'nün merhametle problemi çözmeyi yeğlediği anlaşılmaktadır. Rasûlüllâh'ın merhamet yönünü ön plana çıkararak problemleri çözüme çabalarının olumlu sonuç verdiği görülmektedir.

## 2. İkna Etme

İnsanlar, dünya kurulduğundan günümüze kadar etrafındakilerle yaşadığı problemlerin bir kısmını ikna etme yöntemini kullanarak çözmeyi

<sup>15</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XIII, s. 83.

<sup>16</sup> Yukarıdaki paragrafta, Rasûl-ü Ekrem'in münafıkların liderine, oğlu Abdullah'ı sevmesi hasebiyle iyi davrandığı, bu paragrafta ise, meseleleri merhametle çözdüğü ifade edilmiştir. Her iki yaklaşımın ana hareket noktası merhamettir. Münafıkların liderine merhametle yaklaşılması, oğlu Abdullah'ın üzülmemesini arzu etmesiyledir. Bu durum, bir merhamet ve şefkatin yansımasıdır. Dolayısıyla farklı gibi görünen iki olayın temelde hareket noktası merhamettir.

<sup>17</sup> Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 133-134.

arzu etmişlerdir. Bu çerçevede, farklı ikna etme yöntemleri kullanmışlardır. Mesela; “Var olan düşünceyi pekiştiren veya değiştirmeyi arzu eden konuşmalar, bir kanaat oluşturma çabaları veya karşıdaki kişiyi yönlendirme”<sup>18</sup> amaçlarıyla çeşitli ikna etme yöntemlerini denemişlerdir. Meselerinin fiziki müdahalelerle değil de, bulunan uygun bir yolla ikna yöntemi kullanılarak halledilmesi büyük önem arz etmektedir. Çünkü ikna yönteminin kullanıldığı bir noktada, kırıp dökme, yakıp-yıkma, darp etme ve fiziki olarak müdahale etme bir kenara itilecek, ona gerek kalmayacaktır.

Rabbimiz, Kur’an-ı Kerîm’de ikna metoduna oldukça fazla yer vermiştir. Bunlar; muhataba yumuşak ifadelerle seslenme, onun içinde bulunduğu inkâr durumunu dile getirmekten ziyade alternatif yolları zikrederek düşünmesini sağlama, karşıyı hiçbir zaman tahkir etmeme, kaba ve yaralayıcı konuşmama vs şeklindedir.<sup>19</sup> Son dinin Peygamberi de, etrafında bulunanları dine girmeleri yönünde ve inananlar arasında meydana gelen problemleri çözmede ikna yöntemini kullanmıştır. Hz. Peygamber’in hayatında, ikna etme yöntemi fevkalade etkindir. O’nun problem çözmede kullandığı ikna etme yönetimini birkaç örnekle somut hale getirmek mümkündür:

Enes b. Mâlik (r.a.) rivâyet etmektedir. Allah Teâlâ, Huneyn günü Elçisine Hevâzin kabilesinin mallarından birçok ganimet nasip etmiş, Hz. Peygamber Kureyş’ten bazı kimselerden her birine yüzer deve vermeye başlamıştı. Bunu gören Ensâr’dan bazı kimseler “Allah, Rasûlüllâh’ı bağışlasın, kılıçlarımızdan onların kanları akıp dururken, bizi bırakıp onlara veriyor. Savaş olunca biz çağırıyoruz, ganimetler ise başkalarına veriliyor” demişlerdi. Enes, onların bu sözlerini Hz. Peygamber’e ulaştırınca O, onların hepsini deriden yapılmış bir çadırda toplayıp, onlardan sadır olan bu sözlerin ne anlama geldiğini sordu. Bunun üzerine Ensâr “Bizim

<sup>18</sup> Ahmet Haluk Yüksel, *İkna ve Konuşma*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2005, s. 118-119.

<sup>19</sup> Bkz: Pusmaz, Durak, “Kur’an-ı Kerîm’de İkna Metodu”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, cilt: XXXIV, sayı: 3, s. 115-123.

aklı başında olanlarımız hiçbir şey söylemedi. Ama yaşları küçük olan bazı insanlar şöyle şöyle söylediler” cevabını verdiler. Hz. Peygamber ise onlara, “Ben, bunları küfür döneminden tam kurtulamamış bazı insanları İslâm’a ısındırmak için verdim. Yoksa o insanlar evlerine mallarıyla giderken, siz evlerinize Allah’ın elçisiyle dönmeye razı değil misiniz? Valahi sizin götüreceğiniz onların götürdüklerinden daha değerlidir” buyurunca onlar “Evet ey Allah’ın Elçisi! Biz razı olduk” diye cevap verdiler.<sup>20</sup>

Huneyn savaşı Müslümanların kesin zaferiyle neticelenince, Hz. Peygamber (s.a.s.), İslâm’a yeni girenlere ganimet mallarından fazla fazla vermiştir. Bu durum, Ensâr arasında sıkıntıya vesile olmuştur. Rasûl-ü Ekrem, bu meseleyi halletmek üzere Ensâr’ın yanına geldiğinde, onları reddedemeyecekleri bir teklifle ikna etmeye çalışmıştır. Yeni Müslüman olanlara verilen ganimetlere karşılık, kendisinin de Ensâr’ın yanında olacağını beyan etmiştir. Bunu söylediğinde, ganimetler için itirazda bulunan Ensâr gençlerinden hiç birisinin karşı çıkmaya devam etmediği tespit edilmektedir. Hz. Nebî’nin onları ikna etmek için “Ben, sizinleyim” mesajı onları ziyadesiyle memnun etmiştir. Şârihler, Hz. Peygamber’in Ensâr’ı ikna etmek için yaptığı teklifi, onların razı olacağı çarpıcı bir yöntem olarak nitelendirmişlerdir. Onlar da, Rasûlüllâh’ın kendilerini tercih edişine kayıtsız kalmadıklarını göstermişlerdir.<sup>21</sup>

Allah Rasûlü’nün ikna etme gücünü yansıtan bir diğer örnek, içinde önde gelen sahabilerin de bulunduğu Üsâme ordusunda yaşanan sıkıntılarla ilgilidir. Hz. Peygamber, vefatından kısa bir süre önce Üsâme’yi, aralarında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in bulunduğu Mute’ye gönderilen sahabe ordusunun komutanlığına atamıştı. Bunun üzerine bazıları, bu atamadan dolayı Allah’ın Elçisi’ni eleştirmeye, endişe ve hoşnutsuzluklarını dile getirmeye başlamışlardı. Bu durum, ordu içinde huzursuzluklar meydana getirmişti. Onların eleştirilerini haber alan Hz. Peygamber; bir hutbe irad ederek, bazı kimselerin Üsâme’nin komutanlığa atanmasını eleştirdiklerini, onların daha önce de Mute savaşına tayin edilen ve şehid

<sup>20</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Fedâilü’s-Sahâbe 31; Müslim, *es-Sahîh*, Zekât 132-134.

<sup>21</sup> Aynî, *Umdetü’l-kârî*, c. XXIV, s. 415.

olan komutanlardan Üsame'nin babası Zeyd'e de benzer gerekçelerle karşı çıktıklarını belirterek, kendisinin her iki sahabeti de sevdiğini ve bu iş için onların liyakatine kefil olduğunu, komutanlarına itaat etmelerini, ona iyiliği tavsiye etmelerini ve emirlerine uymalarını emretmiştir.<sup>22</sup>

Üsame'nin ordu komutanlığına tayin edilmesi sonucu, bazı sahabilerin hoşnutsuzluğu ordu içinde huzursuzluğa sebep olmuştur. Allah Rasûlü, Üsame'yi ordu komutanı olarak atamasında mutlaka liyakatin önemini göz önünde bulundurmıştır. Çünkü çıkan problemi ortadan kaldırmak için yaptığı konuşmada, yine onu atadığının söz konusu karardaki isabete vurgu yapmıştır. Üsame'yi bu problemlerden dolayı görevden azletmemiştir.<sup>23</sup> Üsame'nin ordusunda yer alanları ise, babası Zeyd'e de güvenmemişsiniz, ancak o konuda ben haklı çıktım, benim güvendiğim insanlara sizler de güvenin, mesajı vererek ikna etmeye çalışmıştır. Sözlerinin sonundaki, eğer bir eksiklik görürseniz ona iyiliği tavsiye edin, yani yardımcı olun demiştir. Allah Rasûlü'nün bu sözlerine herhangi bir itiraz gelmemesi, sahabilerin ikna olduklarını göstermektedir.

242

OMÜİFD

Hz. Peygamber, rahmet elçisi olması hasebiyle etrafında bir problemin olmasını arzu etmezdi. Bir mesele olduğunda ise genellikle uyguladığı metot ikna etme yöntemi idi. Bu çerçevede, bir hurma bahçesi yüzünden anlaşmazlığa düşen iki sahibinin yaşadıkları önemlidir. Bir yetim ile Ebû Lübâbe ismindeki sahabeti anlaşmazlığa düştükleri hurma bahçesi meselesini halletmek için Allah Rasûlü'ne gelirler. Rasûl-ü Ekrem, Ebû Lübâbe lehine karar verince yetim ağlamaya başlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona "O, hurmalığı ona ver, sana cennette onun gibisi verilsin" diye bir teklifte bulunur. Ancak yetim sahabeti bu teklifi kabul etmez. Nihayet sırf o cennet müjdesine ulaşabilmek için İbnü'd-Dahdaha, iki bahçe fiyatı karşılığında onu satın alır ve yetime bağışlar.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Fedâilü's-Sahâbe 17; Müslim, *es-Sahîh*, Fedâil 63-64.

<sup>23</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsîr b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad ts., c. VIII, s. 258.

<sup>24</sup> Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ani, *el-Musannef* nşr. Habiburrahman el-A'zamî, el-Mektebetü'l İslamiyye, Beyrut, 1983, c. V, s. 406-407.

Yetim sahibi hak sahibi olmamasına rağmen Rasûl-ü Ekrem, onun gönülünü alabilmek ve meseleyi halletmek için cenneti işaret eden bir teklif yapmıştır. Zaman zaman farklı örneklerde de görüldüğü üzere sahabiler dini boyutu olmayan Allah Rasûlü'nün bireysel çabalarını kabul etmeme yolunu takip edebilmişlerdir. Haksız olmalarına rağmen, Hz Peygamber, yetim olmasının da etkisiyle onu ikna etmeye çalışmıştır. Ancak yanlarında meseleyi takip eden sahibi, cennet karşılığında problemi halledeceğini düşünmesi üzerine herkesin üzerinde ittifak edebileceği bir teklifte bulunmuştur.

Peygamber (s.a.s.)'in problemleri ikna etme yöntemiyle çözüme arzusu yansıtan her üç örnekte kullandığı yöntem, her ne kadar sahabilerden zaman zaman aksi yönlü dirençler gelse de O'nun hayatının şiarı olmuştur. Örnekler göz önünde bulundurulursa, haksız konumda olanları bile sert bir yaklaşımla değil, başka bir yolla ikna etmeyi tercih etmiştir. Bireyler arasında meydana gelen problemlerde hak kavramına dikkat edilirken, herkese hakkı ne ise o verilirken, aynı zamanda meselenin halolması için özveri gerektiren başka metotları da denemeyi ihmal etmemiştir. Bu durum, O'nun, problem üreten değil ikna etme yöntemi kullanarak çözüm bulmayı esas alan bir Peygamber olduğunun bir göstergesidir.

### 3. Empati Yaptırma

Bir kişinin, karşıdakinin yerine kendisini koyması ve diğergamlık anlamlarına gelen empati, bir Müslümanın karşıdaki bireyin halini anlaması, meseleleri çözerken kendini onun yerine koyması olarak tarif edilebilir. Allah Rasûlü (s.a.s.), birçok hadisi şerifinde, kişinin kendisini başkasının yerine koymasını tavsiye etmektedir. Konu ile ilgili birkaç örneği şu şekilde zikredebiliriz: "Sizden biriniz, kendisi için istediğini kardeşi için de istemediği sürece gerçekten iman etmiş olmaz"<sup>25</sup> ve "Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir."<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Yakub b. İshak b. Ebû Avâne, *Müsned*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., c. I, s. 41.

<sup>26</sup> Ahmet, *Müsned*, c. I, s. 55; Müslim, *es-Sahîh*, İman 74, Birr ve's- Sıla 142.

Yapılan araştırmalara göre, empati kuranların karşındaki kişileri daha iyi anladığı, kurmayanların ise problem ürettikleri tespit edilmektedir.<sup>27</sup> Kişinin, karşısındakinin durumunu anlaması veya içinde bulunduğu halin dışarıdan bir kişi tarafından tanımlanması, meselelerin çözümüne katkı sağlayacaktır. Allah Rasûlü de, zaman zaman kendine arz edilen problemleri, karşısındakilere empati yaptırarak çözmüştür. Bunun en çarpıcı örneği, Rasûl-ü Ekrem'e bir izin talebiyle huzuruna gelen gence yönelik tutumudur.

Ebû Ümâme (r.a.) nakletmektedir. Bir genç geldi ve Rasûl-ü Ekrem'e,

"Ya Rasûlellâh! Bana zina yapmam için izin ver" dedi. Ashab-ı Kiram, genci söylediklerinden dolayı azarladılar. Allah Rasûlü, "Bırakın o genci buyurdu." Rasûlüllâh (s.a.s.), genci yanına çağırdı, dizinin dibine oturttu. ve: "Ey genç, birinin annenle bu kötü işi yapmasını ister misin?" diye sordu. Genç hiddetle: "Hayır Ya Rasûlellâh" diye cevap verdi. Zaten hiç kimse annesinin zina etmesini istemez. Sonra: "Peki, bu çirkin işi senin kızınla yapmak isteseler, kabul eder misin?" diye sorduklarında genç: "Hayır, asla!" diye cevap verdi. "Şu halde insanlardan hiç kimse bu işi sevmez buyurdu." Daha sonra Hazreti Peygamber, zina etmek isteyen gence aynı minvalde kız kardeşi, hala ve teyzesinin zina etmesinin hoşuna gidip-gitmeyeceğini sorar. Genç, aynı cevabı verir. Sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) mübarek elini bu gencin omzuna/göğsüne koyarak şöyle dua etti: "Allah'ım! Sen bu gencin kalbini temiz kıl, namusu muhafaza eyle ve günahlarını da bağışla." Genç, Rasûlüllâh (s.a.s.)'ın huzurundan ayrıldı ve bir daha o günaha yönelmedi.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bk: Ali Ayten, *Empati ve Din*, İz Yay., İstanbul, 2010, s. 119. Yazar, empatinin yardımlaşma açısından değeri üzerine araştırma yapmıştır. Empati ve din bağlamındaki çalışma, din açısından yeterli bir içeriğe sahip değildir. Her şeyden önce, ayet ve hadisler açısından empati ele alınmamıştır. Hz. Peygamber'in hayatındaki farklı empati örnekleri, empatinin dini değerini somutlaştırma açısından önem arz etmektedir. Allah Rasûlü'nün, makalemiz çerçevesinde ele aldığımız problemlerin çözümünde empatiyi nasıl kullandığına dair bir bilgi ise verilmemektedir.

<sup>28</sup> Ahmet, *Müsned*, c. V, s. 256.

Rivâyette zikredilen olayda, gencin isteği üzerine Allah Rasûlü'nün etrafında bulunan arkadaşları meseleyi fiziki müdahale ile çözmeye çalışmışlar ancak O, buna karşı çıkmıştır. Elini omuzun/göğsüne ( قال فوضع يده عليه)<sup>29</sup> koyarak, bir güven ve değer hissi vererek, onun yapmak istediği fiili, kendi yakınları olan annesi, kızı, halası ve teyzesi açısından düşünmesini tavsiye etmiştir. O ana kadar bunları hiç düşünmediği anlaşılan genç, yapmak istediği eylemden vazgeçmiştir. Sahabilerin fiziki müdahalesiyle, belki de tahmin edilemeyen olumsuz sonuçlara gidebilecek bir meseleyi Hz. Peygamber empati yaptırarak çözmüştür.

Rasûlüllâh (s.a.s.)'in hayatında ve birebir sohbetlerinde anlattığı empati örnekleri oldukça fazladır. Bunlardan birisi ise şöyledir:

Ebû Hureyre (r.a.), anlatmaktadır. Allah Rasûlü (s.a.s.), şöyle buyurmaktadır: Bir adam, yolda yürürken susadığını hissetti. Bir kuyuya rastladı. İnip susuzluğunu giderdi. Kuyudan çıkınca, susuzluktan toprağı yalayan bir köpek gördü. Adam kendi kendine, Bu köpek de benim gibi susamış deyip tekrar kuyuya inip, ayakkabısını su ile doldurup ağzıyla tutarak dışarı çıktı ve köpeği suladı. Allah, onun bu davranışından dolayı memnun oldu ve günahlarını bağışladı.<sup>30</sup>

Hız. Peygamber'in bu olayı anlatma sebebi, kişinin içinde bulunduğu durumu başka bir zaman başkaları yaşadığında, öncelikle kişinin kendisinin de aynı konumda olabileceği düşüncesiyle empati yapmayı tavsiye ederek, hem bir insan hem de diğer canlılar için göz ardı etmeyin mesajını vermektedir. Rasûl-ü Ekrem'in problemlerin çözümünde zikrettiği her iki örnekte empatinin ne kadar önemli olduğu aşikârdır. Allah Rasûlü, empati yaptırarak, meselelerin bir adım ötesini düşünmeyi, karşıdakinin yerine kendini koymayı salık vermesi, meselelerin çözümü için metod öğretmesi anlamına gelmektedir.

<sup>29</sup> قال فوضع يده عليه ifadesini omzuna koydu şeklinde tercüme edilmiştir. Çünkü insanlar arası ilişkilerde karşıya güven vermek, ona inandığını göstermek için genellikle yapılan eylem biçimlerinden birisi de elin omuza konulmasıdır.

<sup>30</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Şırb 9; Vudû 33; Mezâlim 23; Edeb 27, Müslim, *es-Sahîh*, Selâm 153; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Cihâd 47.



#### 4. Öfkelerini Tutma

Rasûlüllâh (s.a.s.), karşılaştığı problemlerin bazılarında kızdığı halde bunu dışarı yansıtmamıştır. Öfkelendiği yüzünün kızarmasıyla anlaşılan Hz. Peygamber'in öfkelerini tuttuğu ve sükût etmesiyle meselenin hallolduğu bilinmektedir. Bu çerçevede, O'nun hayatından birkaç örneği şu şekilde zikretmek gerekir:

Allah Rasûlü, Hz. Aişe'nin odasında iken Safiye<sup>31</sup> validemiz Peygamber efendimize bir kap yemek göndermişti. Hz. Aişe diyor ki, hizmetçinin elindeki tabağı görünce kıskançlık duygusunun tesiriyle çok öfkelenim. Hizmetçinin eline vurarak yemeği yere döktüm, tabağın da kırılmasına sebep oldum. Peygamber'in yüzüne bakıp da öfkelenişini görünce üzüldüm, "Bugün bana fena bir şey söylemesinden Allah Rasûlü'ne sığınırım" dedim. Hz. Peygamber kalktı, tabağın kırıklarını ve yere dökülen yemekleri topladı. Bunun kefaretinin ne olduğunu soran Hz. Aişe'ye de hizmetçiyi alikoyarak kırdığı tabağın aynını geri göndermendir diye cevap verdi.<sup>32</sup>

Hz. Aişe'nin Safiye validemizden gelen tabağı düşürdüğünde, Hz. Nebî (s.a.s.)'in meydana gelen olaydan dolayı kızdığı zikredilmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in kızgınlığı sadece yüzüne yansımış, fiiliyatta ise herhangi bir tavır içine girmemiştir. Allah Rasûlü, adeta öfkelerini yutarak, yere saçılan tabak ve yemek parçalarını toplamıştır. "Annemiz kıskandı" diyerek, meseleyi yumuşak bir üslupla geçiştirmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu durumda, Allah Teâlâ'nın, "Onlar, öfkelerini

<sup>31</sup> Yemeği gönderenin kim olduğu hakkında farklı isimler zikredilmektedir. Kirmânî, söz konusu kişi, Safiye annemiz derken, bazı âlimler ise, Zeynep ve Ümmü Seleme validelemizi de belirtmektedirler (Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XXX, s. 9).

<sup>32</sup> Ahmet, *Müsned*, c. VI, s. 147, 227; Buhârî, *es-Sahîh*, Nikâh 107. Buhârî'deki hadisi rivâyet eden Enes b. Mâlik (r.a.) Hz. Peygamber'in eşlerinden birinin yanında bulunurken diğer eşlerinden birinin yemek gönderdiğini herhangi bir isim zikretmeksizin nakletmektedir. Hz. Peygamber bu olaydan hareketle Hz. Aişe annemizi kastederek "annemiz kıskandı" dediğini belirtir.

tutarlar"<sup>33</sup> ayetinin ve "Güçlü insan, kızdığı zaman öfkesini tutan kişidir"<sup>34</sup>, hadisinin tezahürü görülmektedir.

Aynî, mezkûr olayda, kızgınlığın şiddetinden kaynaklanan bir hal ile aklın perdelendiğine delil var derken, İbn Mes'ud'dan gelen bir rivâyette, kıskançlığın kadınlara verilmiş bir özellik olduğuna işaret eden değerlendirmelerde bulunmaktadır. İbn Hacer ise, Allah Rasûlü'nün, "Anneniz kıskandı" derken, Aişe annemizin eleştirilmemesi için onun adına özür dilediğini ifade etmektedir.<sup>35</sup> Hz. Aişe'nin, Allah Rasûlü'nün diğer eşlerini kıskandığı bilinmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Rasûlüllâh'ın öfkesini tutmasıdır. Ortaya çıkan problemin çözümünü bizzat kendisi öfkesini yutarak ve tamir etmeye çalışarak göstermesidir. Bu da onun ilahi hitap gereği, "insanlara örnek" olmasından kaynaklanmaktadır. Allah Rasûlü'nün farklı olaylarda da benzer tavırlar takındığı görülmektedir. Şu iki rivâyet, meselenin açıklanmasına yardımcı olacaktır:

Enes b. Mâlik (r.a.) anlatıyor: Peygamberimizle beraber yürüdüm. Üzerinde Necran kumaşından sert yakalı ve kalın bir cübbe vardı (وعليه برد نجراني غليظ الحاشية). Bir bedevi ona ulaşarak cübbesinden kuvvetlice çekti. Peygamberimizin ensesine baktım ki, bedevi'nin kuvvetli çekişinden cübbenin sertliği oraya iz bırakmıştı. Bedevi: "Ey Muhammed, sendeki Allah malından bana verilmesi için emret", dedi. Peygamberimiz bedevi'ye döndü ve güldü, sonra da ona bir şey verilmesini emretti.<sup>36</sup>

Konumuz açısından bu olayda dikkat çekilmesi gereken çok önemli noktalar vardır. Çölde yaşayan bir insanın rahatça gelip elbisesinden tutup çekebildiği şahıs, Allah'ın insanlık için seçip gönderdiği bir peygamberdir. Bu dini kişiliği yanında, onun siyasi kimliği de vardır. Siyasi

<sup>33</sup> Âl-i İmrân, 3/134.

<sup>34</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Edeb 76; Müslim, *es-Sahîh*, Birr 107, 108. Hz. Peygamber'in, ashabının kızmamasını tavsiye ettiği başkaca hadisleri de bulunmaktadır. Örnek olarak bakınız: Buhârî, *es-Sahîh*, Edeb 76; Tirmizî, *es-Sünen*, Birr 73, 74; Kıyamet 48; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Edeb 3; İbn Mâce, *es-Sünen*, Zühd 18.

<sup>35</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. V, s. 125.

<sup>36</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Farzu'l-Humus 19.

kimliği ile de O, uğruna seve seve can vermeye hazır binlerce gönüllünün bulunduğu bir devlet başkanıdır. Nezaket kurallarına aykırı bir şekilde kendisinden istekte bulunan kimseye karşı sergilediği tavırda, kızgınlık ve güceniklik yoktur. Tatlı bir tebessümle karşıladığı insanın isteğini de yerine getirmiştir.<sup>37</sup>

Allah Rasûlü'nün ortaya çıkan problemleri engin hoşgörüsü ve metanetiyle hallettiğine dair diğer bir örnek ise şöyledir: Mekkeliler, Hudeybiye anlaşmasına "Allah'ın Rasûlü Muhammed" şeklinde yazılmasına "Biz senin Allah'ın Rasûlü olduğunu bilseydik, hiçbir şekilde engel olmazdık, ama sen Muhammed b. Abdullah'sın" diyerek itirazda bulundular. Buna cevaben, Hz. Nebî, "Ben, hem Allah'ın Rasûlü'yüm, hem de Muhammed b. Abdullah'ım" dedikten sonra Hz. Ali'ye "Allah'ın Rasûlü kısmını sil" buyurdu. Ancak Hz. Ali "hayır vallahi ben onu asla silmem" demiştir.<sup>38</sup> Hz. Peygamber, ilgili yeri silmiş, meselenin hallolmasını sağlamıştır.

248

OMÜİFD

Hz. Peygamber, iki kişi arasında meydana gelen ve birbirlerine kötü söz söyleyen kişilere karşı, içinde bulunan halden çıkmak için ne yapmaları gerektiğini bir teklifle belirtmiştir.

Süleyman b. Surad (r.a.) nakletmektedir. Bir gün Rasûlüllâh (s.a.s.)'in yanında oturuyordum. İki kişi birbirine sövüp duruyorlardı. Bunlardan birinin yüzü öfkeden kıpkırmızı olmuş, boyun damarları şişmiş, dışarı fırlamıştı. Bunu gören Allah Rasûlü şöyle buyurdu. "Ben, bir söz biliyorum. Eğer bu kişi onu söylese, üzerindeki bu kızgınlık hali geçer. Eğer o, "Euzü billahi mine's-şeytânirracîm-kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım" derse, içinde bulunduğu hal ondan kaybolur. Orada bulunan bir sahabî,<sup>39</sup> birbirlerine kızan kişilere, Allah Rasûlü'nün, "Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınım" tavsiyesini

<sup>37</sup> Recep Kılıç, "Hz. Peygamber'in Hayatından Davranış Modelleri", Hz. Muhammed'i Anlamak, *Türkiye Diyanet Vakfı Yay.*, Ankara 1999, s. 74.

<sup>38</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Sulh 6.

<sup>39</sup> Rivâyette geçen sahabînin Mu'az b. Cebel olduğu ifade edilmektedir (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. X, s. 467).

iletti.<sup>40</sup> Buhârî'den gelen başka rivâyette, söz konusu kavgayı yapan kişilerden birisinin, "Ben delirdim mi, bendeki bu hal nedir?"<sup>41</sup> diyerek, içinde bulunduğu halden çıkmayı yeğlemiştir.

Rasûl-ü Ekrem (s.a.s.), kızmamayı tavsiye ederken, aynı zamanda öfke kontrolünün nasıl yapılacağını da ifade etmektedir. Kızmanın temelinde şeytanın teşvikleri olabileceğini, dolayısıyla ondan Allah'a sığınmanın doğru bir yol olacağını tavsiye etmektedir. Ahlakı Kur'an olan Allah Rasûlü'nün tavsiye ettiği teklif, Kur'an-ı Kerîm'de, "*Şeytan seni dürtülecek olursa Allah'a sığın, doğrusu o, iştiridir, bilendir*"<sup>42</sup> şeklinde geçmektedir. Aynî (v. 855/1451), "*Şeytandan istiâze etmek, kızgınlığı giderir. Çünkü istiâze, şeytanın tuzaklarını gideren en güçlü silahtır*"<sup>43</sup>, değerlendirmesinde bulunmaktadır.

## 5. Kızma

Rahmet Peygamberi olarak gönderilen Hz. Nebî'nin hayatı incelendiğinde çok fazla kızmadığı hatta bir önceki başlıkta da görüldüğü üzere öfkelerini tuttuğu bilinmektedir. Bu durumu, dindarlıkla açıklamak mümkündür.<sup>44</sup> Nadir de olsa görülen kızma halleri incelendiğinde, meselelerin şahsi değil, dini boyutlu olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, şahsına yapılan hakaret, itham ve saldırılara karşılık Rabbinden yapanları bağışlamasını dilemiştir. Ancak dini konulara hassasiyet gösterilmemesi ile ilgili bir durum söz konusu olduğunda ise kızmıştır. Rasûl-ü Ekrem, her şeyden önce bir insandır. Kızma fiili de insanoğlunun yapısında olabilecek durumlardandır. Genellikle O'nun kızdığı durumlar; cehalet, katılık, emirlerine uymakta ağırdan alma, ifrat-tefrit, imanî konular, helâller,

<sup>40</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Bed'ü'l-Halk 11; Edeb 44, 76; Müslim, *es-Sahîh*, Birr 109.

<sup>41</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Bed'ü'l-Halk, 11.

<sup>42</sup> Fussilet, 41/36.

<sup>43</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XXIII, s. 50.

<sup>44</sup> Necmi Karşlı, "Dindarlık ve Öfke Kontrolü Üzerine Tecrübi Bir Çalışma", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 50, s. 57-70.

haramlar ve ibadetlerdir.<sup>45</sup> Allah Rasûlü'nün karşılaştığı problemlerde, meselenin tasvip edilip-edilmemesi yönünde kızdığına dair örnekler bulunmaktadır.<sup>46</sup> Bu çerçevede şu misal, onun dini konularda sahabiler arasında meydana gelen problemlerde kızdığını göstermektedir:

Hz. Peygamber, Übey b. Ka'b ve bir sahabînin bir ayet hakkında aralarında tartışmaları üzerine, ikisinin de okuyuşlarını dinlemiş ve ikiniz de güzel ve doğru okuyorsunuz demiştir. Übey b. Ka'b, ikimizinki birden güzel ve doğru olamaz deyince Allah Rasûlü, onu göğsünden itmiş, "Kur'an-ı Kerîm bana nazil oldu" buyurmuştur.<sup>47</sup>

Ebû Mes'ûd el-Ensârî el-Bedrî (r.a.)'den nakledilmektedir. Bir adam Hz. Peygamber (s.a.s.)'e gelerek, "Ben, falan kişinin sabah namazını uzattığı için namazdan gecikiyorum, ondan şikâyetçiyim", dedi. Ben, Allah Rasûlü'nü o zamana kadar bir konuda o kadar çok kızdığını görmedim. Hz. Peygamber dedi ki: "Sizden nefret ettirenler var. Sizden biri imam olduğunda kısa tutsun. Arkasında yaşlı, küçük çocuk ( فإن فيهم الصغير والكبير ) (أي في السن)<sup>48</sup> ve ihtiyaç sahipleri olabilir."<sup>49</sup>

Peygamberimizin öfkelendiği hususlardan biri de, kader tartışmasıdır. Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği bir hadise göre, ashabının yanına çık-

<sup>45</sup> Feyzullah Yılmaz, *Hz. Peygamber'i Kızdıran Olayları Anlatan Hadislerin Kaynak Değeri* (Mezuniyet Tezi), Trabzon Akçaabat-Darıca İhtisas Eğitim Merkezi, Trabzon 2007, s. 16-68.

<sup>46</sup> Rasûlüllâh'ın farklı zamanlarda arkadaşları arasında meydana gelen problemlerde kızdığına dair örnekler için bakınız: Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Nidâu's-Salah 128; Ahmet, *Müsned*, c. IV, s. 286; Buhârî, *es-Sahîh*, Ehâdisü'l-Enbiyâ 35, 27; Ahkâm 35; Cizye 11; Davât 22; Bed'u'l-Halk 1; Megâzî 45, 67, 71; Müslim, *es-Sahîh*, Fedâil 128, 159; Diyât 2; İman 159; Zekât 48; Tirmizî, *es-Sünen*, Tefsiru sûreti'z-Zümer 9; Menâkib 73; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Taharet 125; Cihad 154; Sünnet 13; İbn Mâce, *es-Sünen*, Taharet 93; Menâsik 41; Dârimî, *es-Sünen*, Vudu' 70; Nesâî, *es-Sünen*, Kudat 17.

<sup>47</sup> Abdürrazzâk, *Musannef*, c. XI, s. 219.

<sup>48</sup> Mübârekpûrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdürrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 31. Rivâyette, küçük ve büyük ifadeleri geçmektedir. Şârihler, buradaki küçük ve büyük kelimesinin yaş itibarıyla olduğunu ifade etmektedirler. Dolayısıyla biz de bu yönde bir tercümeyi tercih ettik. Benzer bir tercüme için bk: Kandemir, Yaşar; Çakan, İsmail Lütfi; Küçük, Râşid, *Riyâzü's-sâlihîn*, Erkam Yayınları, İstanbul 2001, IV, 11.

<sup>49</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, el-Cemâa ve'l-İmâme 33.

tiği bir gün, onların kader konusunda tartıştıklarını görmüş ve sanki yüzünde nar tanesi patlatılmışçasına kızgın bir halde “Siz, bununla mı emir olundunuz? Ben, size bunun için mi gönderildim? Sizden öncekiler, bu konuda tartıştıkları için helâk oldular. Bir daha bu hususta tartışmanızı yasaklıyorum”<sup>50</sup> demiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.)’in meseleleri çözme noktasında kızmasında, şahsi bir amaca yönelik hareket etmediği görülmektedir. O’nun kızdığı konular incelendiğinde, şahsi durumunu temayüz ettirdiği bir örnek yoktur. Kızdığı konuların hemen hemen hepsi, arkadaşlarının dine bağlılıklarında görmüş olduğu aksaklıklardan kaynaklanmaktadır. Uzmanlar, kişinin, değer verdiklerinin kendi arzu ettiği şekilde hareket etmemesi karşısında yaşadığı duygu patlamasına kızma denildiğini belirtmektedirler.<sup>51</sup> Allah Rasûlü de, arkadaşlarının yaptıkları karşısında dayanamayıp kızmıştır. Birinci rivâyette, iki sahabinin bir ayet hakkında tartışmasında her ikisini de dinlemiş, “İkiniz de güzel okuyorsunuz” cevabını vermiştir. Tartışan sahabilerden biri olan Übey b. Ka’b, verilen cevabı beğenmemiş olacak ki, Allah Rasûlü’ne itiraz etmiş, Rasûlüllâh (s.a.s.) de onu göğsünden ileriye itmiş, Kur’an bana nazil oldu demiştir. Göğsünden itme ve “Kur’an-ı Kerîm bana nazil oldu” demek, karşıdakine çok fazla kızdığıнын bir göstergesidir. İkinci rivâyette, kıldırıldığı namazı uzun tutan, insanların da bundan rahatsız olduğu, problem yaşadığı bir durum karşısında Hz. Nebî, etrafındaki sahabilerin ifadesiyle o zamana kadar hiç görülmediği şekilde kızmıştır. Namaz uzun kılındığında, belki cemaatten işi olan, hasta, çocuklu anne ve yaşlı insanlar bulunabilecektir. Dolayısıyla cemaat, gönül huzuruyla namaz kılamamış olacaktır. Allah Rasûlü de, insanların dinden uzaklaşmasını arzu etmemektedir. Namazın uzun kıldırılması hasebiyle imam ile cemaat arasında meydana gelen problemde, her zamanki uygulaması ve tavsiyesi üzerine kolay olanı tercih etmiş<sup>52</sup>, bunu yapmayan imama ise o güne kadar görülmemiş şekilde kızmıştır.

<sup>50</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, Kader 1; Ahmet, *Müsned*, c. II, s. 178.

<sup>51</sup> Hüseyin Yeğin, “Öfke Duygusu ve Dini Açıdan Baş Edebilme Yolları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sayı: 2, s. 237.

<sup>52</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, İlim 11.

Hız. Peygamber'in özellikle ibadetler hususunda Müslümanların sınıkıntıya sokulmamasını arzu ettiği bilinmektedir. O, cemaatle kılınan namazların kısa, tek başına kılınan namazların ise, kişinin istediği şekliyle uzun kılınabileceğini beyan etmiştir.<sup>53</sup> Burada imam olan sahabi ile cemaat arasında namazı uzun kıldırma noktasında bir problem yaşanmış, mesele halledilemeyince konu Allah Rasûlü'ne yansıtılmış görünmektedir. Üçüncü rivâyette Ebû Hureyre, mescitte sahabiler arasında geçen tartışmayı zikretmektedir. Kader konusunun tartışıldığı olayda, Hız. Nebî arkadaşlarına bu konunun tartışılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Sahabilerin yaptığı tartışmadan dolayı sadece hoşnutsuzluğu belirtmemiş, aynı zamanda onların niçin böyle tartışmalar içine girmemeleri gerektiğine, "Sizden öncekilerin helak olmalarının nedeni, bu konuları çokça tartışmış olmalarıdır" şeklinde bir gerekçe de göstermiştir.

252  
OMÜİFD

Her üç rivâyette Rasûlü-ü Ekrem, dini yönü olan konularda sahabiler arasında meydana gelen olaylara müdahale etmiştir. Hayatında kızma ameliyesi çok fazla görülme de, O'nun da bir insan olarak özellikle dini konularda istenilen yönde olmayan uygulamalara öfkelenerek müdahale ettiği vakidir. Bu durum, hiçbir zaman kendini kaybetme şeklinde değil, ortaya çıkan problemi halletme yönünde olmuştur. O, arkadaşlarının yanlış bir iş yapmalarını istememektedir. Söz konusu olan problemler eğer dini konularsa, çözümünde, rivâyetlerde de tespit edildiği üzere, problemin sebeplerine işaret etmek suretiyle sonuca ulaşmıştır.

## 6. Çözümü Allah'a Bırakma

Rasûlü-ü Ekrem, zaman zaman karşılaştığı olaylarda muhataplarının sorularına cevap vermediği, eğer karşısında bir olaya muttali olmuş veya yaşanmış bir mesele kendisine aktarılmışsa, sorunun çözümünü Allaha bırakma adına susmayı tercih ettiği vakidir. O'nun hayatında problem

<sup>53</sup> Ebû Hureyre (r.a.)'den rivâyet edildiğine göre, Rasûlüllâh (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Sizden biriniz, insanlara namaz kıldırđı zaman, hafif tutsun. Çünkü onların arasında zayıf, hasta ve yaşlılar vardır. Herhangi biriniz kendi başına namaz kıldığında ise dilediği kadar uzatsın" (Buhârî, *es-Sahîh*, el-Cemâa ve'l-İmâme, 34; Müslim, *es-Sahîh*, Salat 183-186; Tirmizî, *es-Sünen*, Salât 175; Nesâî, *es-Sünen*, İmâmet 35; İbn Mâce, *es-Sünen*, İkâme 48).

halletme yollarından birisi de, çözümde kendi iradesiyle vereceği bir karardan ziyade, belki de meselenin içinden çıkamadığı bir noktada veya henüz zikredilen konu hakkında bir bilgiye vakıf olmamasından kaynaklanan sebeplerden dolayı vakianın sonucunu Allah'a bırakmanın, ondan yardım istemenin daha doğru bir yaklaşım olacağını düşünmesidir. Bu durumun en bariz örnek, Tebük savaşında orduya katılmayan/katılmayan sahabilerin yaşadıkları tevbe sürecinde görülmektedir.

Hız. Peygamber, Tebük savaşına bir mazereti olmadığı halde katılmayan/katılmayan Ka'b b. Mâlik, Murare b. Rebî' ve Hilal b. Ümeyye'ye Allah'ın kendileri hakkında hüküm verene kadar beklemelerini söylemiş, haklarında yapacağı muamelenin belirlenmesini Allah'a bırakmıştı. As-habına bu üç kişiyle konuşmalarını emrini vermiş, kendisi de onlarla konuşmamıştı. Aradan 50 gün geçtikten sonra Tevbe suresi'nin 117-119. ayetleri<sup>54</sup> nazil olmuştu. Allah Rasûlü, bu üç sahabiye, Allah'ın tevbelerini kabul ettiği müjdesini vermişti.<sup>55</sup>

Ka'b b. Mâlik (r.a.), Allah Rasûlü Tebük seferinden döndükten sonra mescide gitmişti. Ondan önce, münafıklar Allah Rasûlü'ne gitmişler, savaşa katılmama özürlerini bildirmişlerdi. Ka'b b. Mâlik, selam verdiğiğinde Allah Rasûlü, kızgınlığı da yansıtan bir tebessümle selamını almıştı.<sup>56</sup> Münafıklar gibi yalan söylemeden, direkt olarak nefsine yenildiğini ifade etti. Rasûlüllâh (s.a.s.), özürlerini ifade edenler için istiğfar ettiği ve bağışlanma dilediği halde, Ka'b b. Mâlik ve diğer iki arkadaşı için hükmü

<sup>54</sup> Tevbe suresinin 117-119. ayetlerinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır. "*And olsun ki, Allah, sıkıntılı bir zamanda bir kısmının kalpleri kaymak üzere iken Peygambere uyan Muhâcirlere'le Ensâr'ın ve Peygamber'in tevbelerini kabul etti. Tevbelerini, onlara karşı şefkatli ve merhametli olduğu için kabul etmiştir. Bütün genişliğine rağmen dünya onlara dar gelerek nefisleri kendilerini sıkıştırıp Allah'tan başka sığınacak kimse olmadığını anlayan, (savaştan) geri kalmış üç kişinin tevbelerini de kabul etti. Allah, tevbe ettikleri için onların tevbelerini kabul etmiştir. Çünkü O, tevbeleri kabul eden, merhametli olandır. Ey iman edenler! Allah'tan sakının ve doğrularla beraber olun!*"

<sup>55</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Vesâya 16, Cihad 103, Menâkıb 23, Menâkıbu'l-Ensâr 43, Meğazi 3, 78, Tefsir, Berâe, 17, 18, 19, İsti'zân 21, Eymân 24, Ahkâm 53; Müslim, *es-Sahîh*, Tevbe 53; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Talak 11, Cihad 173, Nüzur, 29; Nesai, *es-Sünen*, Talak 18, Nüzur 37.

<sup>56</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XXVI, s. 319.



Allah'a bırakmıştı. Onunla birlikte diğer iki sahabe Bedir savaşına katılmışlardı. İslâm için cihad eden bu üç sahabiyi Allah Rasûlü diğerlerinden ayrı değerlendirmişti. Elli gün sonra, sahabilerin Allah Teâlâ tarafından tevbelerinin kabul edildiği ayeti gelince, Hz. Peygamber'in yüzünün ay parçası gibi olduğu, sonuca sevindiği ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Rasûl-ü Ekrem, münafıkların kimler olduğunu, kendisine yalan söyleyip-söylemediklerini bilmektedir. Ancak söz konusu üç sahabe, savaşa katılmama iradelerinin karşılığında bir samimiyet testine tabi tutulmuşlardır. Allah Rasûlü de bu problemin halledilmesinde hükmü Allah Teâlâ'ya bırakmıştır. Onların doğru söylediğini bildiği halde, hükmün herkesin içini ve dışını çok iyi bilen vermesinin daha doğru olacağını düşünmüştür. Dolayısıyla Hz. Nebî, bu problemi Allah Teâlâ'ya havale ederek halletme yolunu tercih etmiştir.

### 7. Kararı Karşıya Bırakma

254  
OMÜİFD

Rasûlüllâh (s.a.s.)'in bireysel problemleri çözmeye yollarından birisi de, meselelerin hallolmasını taraflardan birisine bırakmasıdır. Meselenin taraflarından birisine bırakmadan önce elinden geldiğince problemin çözümü için gayret ettiği tespit edilmektedir. Eğer mesele çözüme kavuşmazsa, o zaman kararı karşı tarafa bırakmayı tercih etmiştir. Bu yön-deki bir rivâyet şöyledir:

İbn Abbas'ın anlattığına göre, Hz. Aişe, cariyesi Berire'yi azad edince o, köle olan kocası Muğis'ten ayrılmayı tercih etti. Eşini çok seven Muğis ayrılmaması için Medine sokaklarında ağlaya ağlaya Berire'nin peşinden dolaşıyordu. Nihayet Muğis, Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Rasûlü, benim için aracı ol" demesi üzerine Hz. Nebî, Ey Berire, Allah'tan kork, o senin kocan, hem de çocuğunun babası, ne var ona geri dönsen" diyerek onu kocasına karşı teşvik etmeye çalışmıştı. Bunları dinleyen Berire, Ey Allah'ın Rasûlü, emir mi buyuruyorsun? diye sormuş, Hz.

<sup>57</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XXVI, s. 323.

Peygamber ise “Ben, yalnızca aracılık yapıyorum” cevabını verince o, benim ona ihtiyacım yok” demişti.<sup>58</sup>

Buhârî (v. 256/870)'de geçen diğer bir rivâyette ise Hz. Peygamber İbn Abbas'a, “Ey Abbas! Muğis'in Berire'ye olan sevgisiyle, Berire'nin ona olan buğzuna bakar mısın?<sup>59</sup> diyerek, Berire'nin ayrılmaya olan iştii-yakına şaşırıldığını beyan etmiştir.

Darimî (v. 255/869)'de geçen aynı konu ile ilgili rivâyette ise “Berire, Hz. Peygamber'e, Muğis'ten ayrılmak benim hakkım mıdır? diye sordu. Allah Rasûlü de, senin hakkındır dedi. Bunun üzerine Berire, ben ondan ayrıldım dedi.”<sup>60</sup>

Aynî, Berire meselesinde Hz. Peygamber'in konumundan hareketle, eğer bir kişinin bir hakkı varsa onu, imam veya hâkim başkasına veremez tespitinde bulunmaktadır.<sup>61</sup> Berire'nin Rasûlüllâh'ın meseleyi halletme yönündeki ricasına rağmen, bunun ondan gelen ve uyulması gereken bağlayıcı bir emir olmadığını, ayrılmasının şer'î bir hak olduğunu, Hz. Peygamber'in burada herhangi birisi gibi aracı konumunda olduğunu öğrenen Berire, kararından vazgeçmemiş ve ondan ayrılmayı yeğlemiştir.<sup>62</sup> Hz. Peygamber, Berire ile Muğis'in ayrılık meselesine, Muğis'in isteği üzerine müdahil olmuştur. Allah Rasûlü, bir tane de çocuğu olan ve kocası tarafından sevilen Berire'nin ayrılmamasını arzu etmiş, Berire'yi o yönde ikna etmeye çalışmıştır.

Rasûlüllâh'ın sadece arabuluculuk yaptığı meselede sahabilerin de zaman zaman Rasûl-ü Ekrem'e yönelttikleri bir soru ile muhatap olduğu görülmektedir. Bu karar, senin kanaatin mi, yoksa muradı ilahi mi? Allah Rasûlü'nün kanaati olduğunu öğrenen Berire, kendisi açısından ayrılmanın daha doğru olacağını belirterek düşüncesinin değişmeyeceğini belirtmiştir. Berire burada, Allah Rasûlü'nü elçi olarak değil de, bir beşer

<sup>58</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Talak 15; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Talak, 19; Darimî, *es-Sünen*, Talak 15.

<sup>59</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Talak 15.

<sup>60</sup> Darimî, *es-Sünen*, Talak 15.

<sup>61</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XXX, s. 150.

<sup>62</sup> Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 289.

olarak dikkate almıştır. Hz. Nebî de bu durumun farkında olduğu için ona, "ayrılmak hakkındır" diyerek kararı kendisine bırakmıştır. Rasûlüllâh (s.a.s.), ortada net bir şekilde bulunan bir hak meselesinde sadece telkinde bulunma yetkisini kendisinde bulmuş, onun ötesine geçmemiştir.

Berire olayında Allah Rasûlü'nün teklifi kabul edilmemiş, bunun üzerine Rasûlüllâh (s.a.s.) de kararı kendisine bırakmıştı. Rasûlü Ekrem'in anlaşmazlıklar karşısında meseleleri halletmek için yaptığı teklifleri bazı sahabilerin kabul ettikleri tespit edilmektedir. Bunun en çarpıcı örneği, Ka'b b. Mâlik'e Allah Rasûlü'nün yaptığı teklifte görülmektedir. Ka'b b. Mâlik'in Abdullah b. Ebî Hadred el-Eslemi'den alacağı vardı. Ka'b b. Mâlik, onunla karşılaştığında alacağını istedi. Ancak alacak konusunda aralarında bir anlaşmazlık çıktı. Tartışma esnasında sesler yükselince, Hz. Peygamber meseleye müdahil oldu. Her iki taraftan da meseleyi dinledikten sonra Allah Rasûlü, alacaklı konumunda olan Ka'b b. Mâlik'e alacağının yarısından vazgeçmesi anlamına gelen eliyle yarısından vazgeç şeklinde işarette bulundu. Ka'b b. Mâlik de Rasûlüllâh (s.a.s.)'i kırmadı ve yapılan bu teklifi kabul etti.<sup>63</sup>

Berire ve Kab b. Mâlik olayları, Hz. Peygamber'in bireyler arasında cereyan eden meselelerde problem çözücü yönüyle temayüz ettiğini göstermektedir. Her iki olayda, meselenin hallolması için devreye girdiği tespit edilmektedir. Ancak kendisinin de bir yere kadar müdahil olduğu, onun ötesine geçmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Allah Rasûlü "hak" kavramına dikkat etmektedir. Bir kişinin hakkını başkasına vermemektedir. Dolayısıyla kendi sınırları içinde müdahalesini yapmış, ancak eğer mesele hallolmadıysa çözümü karşıya bırakmıştır.

### B.Toplumsal Meseleler

Allah Rasûlü, bireysel problemlerin çözümünü önemseydiği gibi toplumsal meselelerin de önüne geçen bir konumu icra etmiştir. Kitlesel olarak meydana gelen problemler, eğer önlenemezse hem toplumun hem de

<sup>63</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Sulh 10; Salat 83; Müslim, *es-Sahîh*, Musakât 20.

Müslümanların parçalanmasına sebep olabilecek bir durum arz edecektir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de Müslümanların birlik ve bütünlüğüne azami seviyede önem vermiştir. Hz. Peygamber'in toplumsal meselelerin çözümüne yönelik tespit edebildiğimiz kadarıyla üç başlıkta müdahaleleri olmuştur. Söz konusu başlıklar: problemin çözümünü bizzat göstermeyi yeğleyen "Fiili Olarak Gösterme", meselenin çözümünde tarafları ortak bir noktada buluşturmayı amaçlayan "Ortak Akli Kullanma" ve Allah Rasûlü'nün belki de hayatında en fazla dikkat ettiği, bir nevi O'nunla üslup açısından özdeşleşen, arkadaşlarının dini bakımdan geldikleri seviyeden geriye düşmemesi, buldukları yeri koruma anlamına gelen "Kazanımları Kaybetmeme" şeklinde ele alınacaktır.

### 1. Fiili Olarak Gösterme

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in zaman zaman zor durumda kaldığı anlar olmuştur. Sahabiler, Allah Rasûlü'nün emri karşısında ağırdan alma veya yapmama eğilimleri meydana gelebilmiştir. Bu durum karşısında Hz. Nebî son derece müteessir olmuş ancak yine de arkadaşlarını kırmamayı tercih etmiştir. Mezkûr durumlar karşısında Rasûlü Ekrem problemin çözümünü bizzat kendisinin attığı adımlarla göstermiştir. Hudeybiye anlaşmasında da benzer bir durum söz konusudur.

Hudeybiye anlaşması imzalandıktan sonra, kabul edilen şartlardan dolayı sahabiler üzülmüşlerdi. Onlar tavaf edeceğiz ümidiyle gelmişlerdi. Ancak sonuç, tavafın bir sonraki seneye ertelenmesiyle şekillenmişti. Onun için Hz. Peygamber, arkadaşlarına kurbanlarını kesmeyi emretti. Müslümanlar ağır davrandılar, içlerinden hiçbiri yerinden kalkıp kurbanını kesmeye teşebbüs etmedi. Allah Rasûlü, bunu üç defa tekrar etti. Ashab-ı Kirâm, tavaf etmeden dönmek istemiyordu. Rasûlü Ekrem (s.a.s.) çadırına girdi. Eşi Ümmü Seleme onun üzüntülü hali üzerine, "Artık onlara bir şey söyleme, kendi kurbanını kes, ihramdan çıktığını göstermek için saçlarını kestir. Bu durum karşısında onlar da senin yaptığını yaparlar", dedi. Hz. Peygamberi böyle yaparken gören Ashab-ı Kirâm,

anlaşmanın değişmeyeceğini anlayarak hepsi de ona tabi olup kurbanlarını kestiler ve ihramdan çıktılar.<sup>64</sup>

Hız. Peygamber'in meselelerin çözümünün tıkanıdığı noktada bizzat elindeki imkânlarla, uygulamalı olarak göstererek hareket ettiği bilinmektedir. Bunun çarpıcı örneklerinden birisini Ka'b b. Mâlik nakletmektedir: Hız. Peygamber (s.a.s.), alacaklılarından Muaz b. Cebel'in borçlarının indirmesini istemiş, ancak onlar bunu kabul etmemişlerdir. Şayet birisinden dolayı birisi borçlarını bıraksalardı, Hız. Peygamber'in hatırı için Muaz b. Cebel'in borcundan vazgeçerlerdi. Alacaklıların borçta indirmeye gitmemesi üzerine Allah Rasûlü Muaz b. Cebel'in borcunu ödemek için bütün malını satmıştı.<sup>65</sup>

Allah Rasûlü, sahabelerden Muaz b. Cebel'in borçları hakkında özveri istemiş ancak onlar bunu kabul etmemişlerdir. Hudeybiye anlaşması sonrası yaşanan durumun bir benzeri Muaz b. Cebel'in borçlarını halletmede de yaşanmıştır. Allah Rasûlü meselenin çözülemediğini gördüğü bir noktada arkadaşlarına çözümün nasıl olması gerektiğini göstermiştir. Muaz b. Cebel'in borçlardan kurtulması için kendi mallarını bütünüyle feda etmiştir.

Her iki örnek, problem çözen Peygamber uygulamasından başka bir şey değildir. İnsanlara her şeyiyle örnek olan Rasûlüllâh'ın bu konuda da meseleyi çözümsüz bırakması mümkün değildi. O, fiili olarak çözümün nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur.

## 2. Ortak Akli Kullanma

Allah Rasûlü, sahabelerin müzakere edilen herhangi bir konuda görüşlerini almayı ihmal etmezdi. Kendisine bırakılan, hakkında herhangi bir nas olmayan kararlarda mescitte sahabelerin teklif ve tenkitlerini dinlemeyi tercih ederdi. Rasûl-ü Ekrem, müzakereler sonucunda tespit edilen

<sup>64</sup> Abdürrezzak, *el-Musannef*, c. V, s. 332; Buhârî, *es-Sahîh*, eş-Şürûd, 15; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, c. XX, s. 9.

<sup>65</sup> Abdürrezzak, *Musannef*, c. VIII, s. 268; Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, c. V, s. 591.

karara ise arzu etmediği yönde olsa bile tabi olmuştur. Allah Rasûlü'nün ortak akla önem veren üç örneği şu şekilde zikredebiliriz:

Kâbe'ye en son taş konulduktan sonra her kabile Haceru'l-Esved'i yerine yerleştirme hakkının kendinde olduğunu iddia ettiler. Bu durum, neredeyse savaşa kadar gidecekti. Daha sonra aralarında Beni Şeybe kapısından ilk kim gelirse problemin çözümünde hakem olmasını teklif ettiler. Her kabile, bu öneriyi kabul etti. Beni Şeybe kapısından ilk girenin Muhammed b. Abdullah olduğunu gören kabileler, "Bu, emin kişidir, onun aramızda vereceği hükme razıyız" dediler. Mesele Muhammed b. Abdullah'a anlatıldı. O da, elbisesini çıkarıp yere serdi. Haceru'l-Esved'i onun üzerine koydu. Kabile temsilcilerine, her bir kabileden bir kişi gel-sin dedi. Söz konusu kabile temsilcileri, Utbe b. Rebîa, Ebû Zem'a, Ebû Huzeyfe b. Muğîre ve Kays b. Adî'dir. Hz. Muhammed, her bir kabile temsilcisinin elbisenin bir köşesinden tutmasını ve kaldırmasını istedi. Kabile temsilcileri kaldırdılar, Muhammed b. Abdullah da onu yerine yerleştirdi.<sup>66</sup>

Allah Rasûlü, kabileler arasında çıkması muhtemel bir gerginliği ortak akli kullanma teklifiyle gidermiştir. Peygamber olarak gönderilmeden önce bile O, toplumsal problemlerin çözüm sürecinde yer almıştır. Rasûlüllâh (s.a.s.)'in ortak akla ve istişareye önem verdiğinin bir diğer örneği ise Uhud savaşının nerede yapılacağı hususunda Medine'de gerçekleştirilen müzakerelerde ortaya çıkmaktadır.

Müşrikler, Bedir savaşının intikamını almak için yeni bir ordu hazırlayarak Uhud'a kadar gelmişlerdi. Medine'de Cuma günü Hz. Peygamber minbere çıkarak ashabıyla istişare etmeye başlamıştı. Gördüğü rüya üzerine, savaşın Medine'de yapılmasını teklif etmişti. Ashabtan yaşlı sahabeler bu görüşü desteklerken, Bedir savaşına katılmayan özellikle gençler, savaşın şehrin dışında yapılmasının daha doğru olacağını ifade etmişlerdi. Çünkü gençler, kendilerini göstermek istiyorlar, Bedir sava-

<sup>66</sup> İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c. I, s. 192-197; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, c. I, s. 146; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, c. I, s. 77; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, c. I, s. 10.

şındaki Müslümanların sayısından Uhud günündeki ashabın sayısının daha fazla olduğunu belirterek güçlerini düşman karşısında göstermek gerektiğini ifade ediyorlardı. Her iki taraftan farklı sahabiler düşüncelerini serdetmişlerdi. Hz. Peygamber, şahsi tercihinin o yönde olmamasına rağmen çoğunluğun düşmanı Medine dışında karşılama yönünde kanaat bildirmesi üzerine zırhını giymiş ve Uhud'a doğru yönelmişti.<sup>67</sup>

Uhud savaşının nerede yapılması gerektiği hususunda üzerinde durulması gereken nokta, bir karar alınca, kararı yerine getirmeye çalışmak ve de en önemlisi bu aşamadan sonra Allah'a dayanıp güvenmektir. Sonucun lehte veya aleyhte cereyan etmesi Allah'ın bileceği bir husustur. Bu tür durumlarda mühim olan sorumluluk alabilmektir. Nitekim bir liderin en önemli vasıflarından biri, tereddütsüz sorumluluk yüklenebilmesidir. Bu şekilde kanaat getirdiği işlerin sorumluluğunu üzerine alır. Hz. Peygamber, Uhud savaşında ashabıyla istişare etmiş, kendi kanaati Medine'de kalıp savunma savaşı yapmak olmasına rağmen, özellikle gençlerden oluşan çoğunluğun şehrin dışında düşmanla karşılaşma görüşünde olduğundan, onların tekliflerini kabul etmiştir. Ancak savaşın sonucu üzüntü verici olmasına rağmen, istişare ile tercih edilen görüşün yanlış olduğunu söylememiştir.<sup>68</sup>

Allah Rasûlü'nün problemleri istişare ile halletme örneklerinden birisi de meyvelerin olgunlaşmadan önce alıcılar tarafından satın alınıp alınmaması üzerine çıkan bir tartışma üzerine meseleyi halletme çabasında görülmektedir. Zeyd b. Sâbit (r.a.) meseleyi şöyle nakletmektedir:

İnsanlar meyveler olgunlaşmadan önce de alışveriş yaparlardı. Ancak alıcılar, meyveleri topladıktan sonra ödeme yaparken, meyvelerin bozuk olduğunu, ham iken döküldüğünü, hastalıklı çıktığını söyleyerek tartışıyorlardı. Hz. Peygamber, tartışmalar çoğalınca, meyveler olgunlaşmaya kadar satış yapmayın şeklinde bir öneride bulundu. Zeyd b.

<sup>67</sup> Vâkîdî, *el-Meğâzî*, c. I, s. 80-81; Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1993, c. II, s. 892.

<sup>68</sup> Bayraktutar, Mehmet, "Hz. Peygamber'in Örneği bağlamında Olaylar Karşısındaki Azim ve Kararlılığı", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 50, s. 78.

Sâbit, rivâyetin devamında, “Tartışmaların çoğalmasa hasebiyle Allah Rasûlü istişari bir karar alarak olgunlaşmamış meyvenin satışını yasakladı” demektedir.<sup>69</sup> Zeyd b. Sâbit'in tespiti burada önem arz etmektedir. Çünkü söz konusu değerlendirme, Rasûlüllâh'ın bu kararı istişare ile aldığını, ortak akli devreye soktuğunu göstermektedir. Dolayısıyla Allah Rasûlü, toplumun önemli bir kısmını ilgilendiren bir meseleyi de ortak akli kullanarak halletmiştir.

### 3. Kazanımları Kaybetmeme

Rasûlüllâh (s.a.s.)'in İslâm'ı anlatma sürecinde meselelerin devamlı iyi yönünü göz önünde bulundurma gayretinde olduğu bilinmektedir. Mesela “ Önünüzde iki yol varsa siz kolay olanı tercih edin”<sup>70</sup> ve “Kolaylaştırın zorlaştırmayın, müjdeleyin nefret ettirmeyin”<sup>71</sup> tavsiyesi bu meyan-dadır. Zaman zaman taşradan gelen bedevilerin mescitte hoş olmayan davranışları olmuştur. Rasûl-ü Ekrem, onların olumsuz davranışlarını hoş görmüş, sahabilerin bedevilere yönelik menfi tepkilerine ise engel olmuştur. Çünkü gelen kişiler, İslâm'dan çok az bilgisi olan Müslümanlardır. Hz. Peygamber, onların bu az bilgilerini göz önünde bulundurarak herhangi bir olumsuz tepkide dinden çıkmalarından ictinab etmiştir.

Ebû Hureyre (r.a.)'den nakledilmektedir. Bir bedevi<sup>72</sup> mescide girdi. Hz. Peygamber oturuyordu. Daha sonra namaz kıldı. Namazı bitirdikten sonra, Allah'ım, bana ve Muhammed'e merhamet et, bizim dışımızdakilere değil, dedi. Allah Rasûlü ona dönerek Allah'ın merhametini daralttın dedi. Bedevi daha sonra mescidin bir köşesine küçük abdestini yaptı. Sahabiler ona mani olmak için harekete geçtiler. Ancak Hz. Nebî onları engelleyerek şöyle dedi. Bırakınız, yaptığı küçük abdestinin üzerine bir kova su dökünüz. Sizler kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz, zorlaştırıcı değil.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Buyû' 85.

<sup>70</sup> Müslim, *es-Sahîh*, Talak 29.

<sup>71</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, İlim 11.

<sup>72</sup> Rivâyette bedevi olarak isimlendirilen şahsın ismi, Zülhuveysıra el-Yemânî'dir (İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. I, s. 254).

<sup>73</sup> Ahmet, *Müsned*, c. II, s. 239; Buhârî, *es-Sahîh*, Vudû 57; Müslim, *es-Sahîh*, Tahâret 129.



Hız. Peygamber ve arkadaşlarının gözünün önünde, mescidin bir köşesinde yaşanan olay üzerine ashabın onu cezalandırmasını engel olmuştur. Allah Rasûlü, meseleyi iki yönlü halletme yolunu tercih etmiştir. Birincisi, ashabın o bedevî'yi cezalandırmamasını sağlayarak, ortaya çıkacak olan kötü durumun önüne geçmiştir. İkincisi, bedeviler, çölde yaşayan insanlardır. İslâm'dan çok az şey bilmektedirler. Zaman zaman Allah Rasûlü'ne gelerek dinden bazı hükümleri öğrenmişler, onunla cennete girip-girmeyeceklerini de anladıktan sonra evlerinin yolunu tutmuşlardır.

Dini bilgisi zayıf ve toplumsal yaşamın kurallarından uzak bir hayat yaşayan bedeviler için, mescidin bir köşesine bevletmek normal gelebilmektedir. Şehir hayatını yaşayan ashab için ise bu, normal karşılanamayacak bir durumdur. Rasûlüllâh (s.a.s.), bütün bunların farkında olarak ve rahmet Peygamberi<sup>74</sup> sıfatıyla hareket ederek, dini yönü zayıf olan söz konusu kişiye karşı sert bir müdahale gösterilerek, onu kaybetmek istememiştir. Çünkü o insanların dine bağlılığı zayıftır. Herhangi farklı bir durum karşısında dinden çıkma ihtimalleri bulunmaktadır. Dolayısıyla, Hız. Peygamber, problemi etraflıca çözmeyi yeğlemiş ve başarılı da olmuştur.

### Sonuç

Toplumsal yaşamda, bireysel ve toplumsal problemlerin meydana gelmesi muhtemeldir. Ortaya çıkması muhtemel olan vakıalar için önemli olan çözümün nasıl gerçekleştirileceğidir. Hız. Peygamber, hayatı boyunca bireysel ve toplumsal problemlerin çözümü için farklı yöntemler uygulamıştır.

Rasûlü Ekrem, bireysel meselelerde, çoğunlukla merhameti merkeze alan bir yaklaşım sergilemiştir. "Rahmet Peygamberi" ifadesinin yansımaları, problemlerin çözümünde de görülmüştür. Bireysel problemlerin had safhaya ulaştığı günümüzde, meseleleri çözmek için uygulanan iktisat ve empati yaptırma metotlarını Allah Rasûlü o günlerde hayata

<sup>74</sup> İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, c. I, s. 327.

geçirmiştir. O'nun meseleleri çözmede zorlayıcı olmaktan ziyade, ikna etme yönünü öncelendiği tespit edilmiştir. Eğer kişi ikna edilemiyorsa, o zaman karşıdaki insanın haliyle hallenme, onun yerine kendini koyma yani empati yaptırma yolunu tercih etmiştir. Empatinin yetersiz kaldığı noktada, bulunduğu Peygamberlik konumunu bir baskı aracı olarak kullanmaktan ziyade, meselenin çözümünde kararı ya karşıya ya da Allah'a bırakmıştır. Sahabiler arasında zaman zaman meydana gelen dini boyutlu bazı tartışmaları gereksiz gördüğünü; sitem etmesi, yüzünün kıpkırmızı kesilmesi ve jest ve mimikleri ile tezahür ettirmiştir. Sahabiler de Allah Rasûlü'nün bu müdahalesinden sonra tartışmalarını sona erdirmişlerdir.

Hız. Nebî, toplumsal meselelerde, ziyadesiyle hassasiyet göstermiştir. Bireysel meselelerin çözümünde uyguladığı merhamet eksenli ve zorlayıcı olmama yöntemini burada da göstermiştir. Ayrıca toplumsal problemlerin halledilmesinde, ortak akli dikkate almayı yeğlemiştir. Eğer bir meselenin toplumsal boyutu varsa, tarafların büyük oranda üzerinde ittifak edebilecekleri kararların esas alınmasını arzu etmiştir. O, hakkında ilahi bir mesajın olmadığı konularda herkesin görüşünü almayı, oradan çıkan kararı benimsemese de yine de ona uymayı tercih etmiştir. Bu durum, O'nun arkadaşlarının kararlarına karşı duyduğu saygı ve güvenmenin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ani, *el-Musannef* nşr. Habiburrahman el-A'zamî, el-Mektebetü'l İslamî, Beyrut, 1983.
- Ağırman, Cemal, "Hz. Peygamber'den Davranış Modelleri", *Diyanet İlmî Dergi*, Eylül 2001, c. 37, sayı: 3, s. 37-60.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnaûd, Müessesetü'l-Kurtuba, Kâhire, 1375.
- Akgül, Muhittin, "Hz. Peygamber'in Eşleriyle Münasebetleri", *Diyanet İlmî Dergi*, Haziran 2011, c. 47, sayı: 2, s. 91-116.
- Ali el-Muttakî, b. Husâmüddin, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989.

- Arslan, İhsan, "Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı", *Din Bilimleri Akademik ve Araştırma Dergisi*, Samsun 2012, c. 12, sayı: 3, s. 119-149.
- Avcı, Seyit, "Peygamber Eşlerinin Faziletleri", *Diyanet İlmî Dergi*, Haziran 2009, c. 45, sayı: 2, s. 21-48.
- Ayni, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *Umde-tü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Ayten, Ali, *Empati ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Canan, İbrahim, "Hz. Peygamber'in Münafıklara Karşı İzlediği Siyaset", *Diyanet İlmî Dergi*, Ağustos 1977, c. 16, sayı: 4, s. 241-250.
- Çiçek, Hacı, "Münafıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Döneminde Münafıklar", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/ 3 (2), s. 199-222.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl, *es-Sünen*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1407.
- Ebû Avâne, Yakub b. İshak, *Müsned*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *es-Sünen* nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Fikr, byy., ts.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Lübnan, 1407.
- Ellek, Hasan, "Kur'an ve Hadis Işığında İnsanlar Arası Anlaşmazlıkların Sulh Yolu İle Çözümü", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, c. 2, sayı: 3, s. 91-112.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.
- Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsîr b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ahmet b. Ali b. Muhammed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tah. Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulfazîz Şelebî, Kâhire 1955.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen* nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Kâhire 1975.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Daru's-Sadr, Beyrut 1968.
- İbnü'l-Esîr, İzzettin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Kâhire 1989.
- Kandemir, Yaşar, "Hanımlarının Dilinden Hz. Peygamber", Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, *İlmî Neşriyat*, s. 89-112.
- Kandemir, Yaşar; Çakan, İsmail Lütfi; Küçük, Râşid, *Riyâzû's-sâlihîn*, Erkam Yayınları, İstanbul 2001.

- Karslı, Necmi, "Dindarlık ve Öfke Kontrolü Üzerine Tecrübi Bir Çalışma", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 50, s. 57-70.
- Kılıç, Recep, "Hz. Peygamber'in Hayatından Davranış Modelleri", Hz. Muhammed'i Anlamak, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, Ankara 1999.
- Mübârekpûrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdürrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmiî't-Tirmizî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut, ts.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* nşr., Muhammed Fuat Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Müslim b. el-Haccac, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünen*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1406.
- Pusmaz, Durak, "Kur'an-ı Kerim'de İkna Metodu", *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, c: 16, sayı: 3, s. 115-123.
- Sancaklı, Saffet, "Hz. Peygamber'in Yakın Çevresindeki Hanımlara Karşı Muamelelerdeki Nezaket, Zarafet ve İncelik", *Diyanet İlmî Dergi*, Mart 2009, c. 45, sayı: 1, s. 91-120.
- Sözen, Kemal, "Hz. Peygamberin Tebliğde Karşılaştığı Problemlere Analitik Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi*, c: 37, sayı: 1, s. 87-96.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir* nşr. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1404.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *es-Sünen*, nşr. Ahmet Muhammed Şâkir, Daru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts.
- Uraler, Aynur, *Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, Işık Yayınları, İzmir 2004.
- Vakidi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakid el-Eslemi *Kitâbü'l-meğâzî*, tah. Marsden Jones, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1966.
- Yaylalı, Davud, "Anlaşmazlıkları Çözmede Hz. Peygamber'in Metodu", *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu: (Tebliğler)*, 18 Nisan 2005 Isparta, 2006, s. 31-40.
- Yeğin, Hüseyin, "Öfke Duygusu ve Dini Açıdan Baş Edebilme Yolları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2010, c. 10, sayı: 2, s. 235-258.
- Yılmaz, Feyzullah, *Hiz. Peygamber'i Kızdıran Olayları Anlatan Hadislerin Kaynak Değeri (Mezuniyet Tezi)*, Trabzon Akçaabat-Darıca İhtisas Eğitim Merkezi, Trabzon 2007.
- Yüksel, Ahmet Haluk, *İkna ve Konuşma*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2005.





## KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

---

### Mitolojinin Gücü,

Joseph Campbell & Bill Moyers, MediaCat Yayıncılık, 2013, 288 s.

---

İnsana dair değer yargıları hakkında tatmin edici bir literatür sunan kutsala yönelik algılamalar ve insanın bilinmeyenle irtibat kurma ihtiyacı, tarihsel seyir içerisinde mitolojinin oluşumuna kaynaklık etmiştir. Mitosların üretilmesinde insanın sosyal ve doğal çevresi içindeki tecrübeleri etkili olmakla birlikte mitolojinin büyük bir kısmını kutsala ilişkin anlatılar oluşturur. Bu bağlamda mitoslar asla sıradana ve alelade şeyler değildir. Aşkın, sıra dışı ve olağanüstüdür. Kökleri geçmişte olan bir mitosta her zaman şimdinin anlamı vardır. İşte bu anlam ve birliktelik içerisinde bilhassa karşılaştırmalı mitoloji alanında hatırı sayılır bir birikime sahip olan Joseph Campbell'in mitolojiye dair söyleyecek çok şeyi vardır.

New York'ta doğan Joseph John Campbell 26 Mart 1904 – 30 Ekim 1987 tarihleri arasında yaşamış Amerikalı bir mitolojist, yazar ve akademisyendir. Çocukluğunda Kızılderililere duyduğu ilgi onu, dünyanın değişik çağlarına ait mitlerin karşılaştırmalı bilimine götürdü ve bu sayede sahada yaptığı çalışmalarla çeşitli akademik ünvanlar kazandı. Öğrenimi için gittiği Avrupa'da Arthur Schopenhauer, Carl Gustav Jung ve Soren Kierkegaard, Sigmund Freud gibi düşünürlerden ve Paul Klee, Pablo, Picasso, Salvador Dali gibi sanatçılardan etkilendi. Bu sebeple karşılaştırmalı mitoloji ve karşılaştırmalı din alanlarında oldukça tanınmıştır ve çalışmaları insan deneyimlerini birçok açıdan kapsar niteliktedir. 1925 ve 1927'de Columbia Üniversitesi'nde BA ve MA dereceleri alan Campbell, 5 yıl Paris ve Münih'te Ortaçağ Fransızcası ve Sanskritçe

Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi,  
2014, sayı: 37, ss. 267-280.

üstüne görev aldı. Kaliforniya'da John Steinbeck ve Ed Ricketts'le Canterbury School'da ve 1934'ten itibaren 38 yıl Sarah Lawrence Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Birçok yayımlanmış yapıtı bulunan Campbell'ı Türk okurları "Yaratıcı Mitoloji", "Tanrının Maskeleri" dizisi, "Kahramanın Sonsuz Yolculuğu" gibi çalışmalarından tanımaktadır.

"Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji Ve Hikâyeler" alt başlığıyla yayımlanan "Mitolojinin Gücü", gazeteci Bill Moyers'ın, dünyanın mitoloji alanındaki en önemli otoritelerinden biri olan Joseph Campbell'la, yine Campbell'dan ilham alan Yıldız Savaşları'nın yaratıcısı George Lucas'ın California'daki Skywalker Çiftliği'nde yapılan "Mitolojinin Gücü: Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikâyeler" adlı televizyon programını temel alıyor. Campbell bu söyleşilerde ilk dönemlerden günümüze kadar tüm söylenceleri karşılaştırıp aralarında köprüler kurar. Destanlar, dini kitaplar ve modern edebiyat eserlerindeki mitler ve karakterleri analiz ederek izleyiciye bilinen tüm öykülerin çıkış noktaları hakkında ipuçları verir ve aslında köklerinin aynı olduğunu anlatmaya çalışır. Bir diyalog şeklinde ilerleyen kitapta Bill Moyers, Joseph Campbell'a mitolojinin insan hayatında ne gibi bir önemi olduğu, günümüzde insan yaşamıyla mitlerin ne ilgisi olduğu ile ilgili sorular yöneltiyor.

Bill Moyers'in "Neden mitler? Benim hayatımla mitlerin ne ilgisi var?" sorusu üzerine Campbell ile Moyers'ın, mit ve modern dünya üzerine konuşmaya başlıyorlar. İşte bu ilk soru ile önümüzde yaklaşık 300 sayfalık koca bir kitap ve dünyayı yüzlerce farklı algılama şekli açılıyor. Diyaloglardan müteşekkil olan "Mitolojinin Gücü", nihayetinde PBS kanalı için George Lucas'ın California'daki "Skywalker Ranc" adlı çiftliğinde çekilen 6 bölümlük bir televizyon programının kitaplaşmış halidir.

Joseph Campbell hayatın bir macera olduğu görüşüne katılıyordu. Üniversitede danışmanı onun dar bir akademik müfredata sıkıştırmaya çalışırken Bill Moyers'in ifadesiyle "canı cehenneme" diyerek doktora yapmaktan vazgeçmiş ve bunun yerine okumak için ormana gitmiştir. Tüm hayatını antropolojiden felsefeye, biyolojiden sanata, dine ve tarihe,

dünya hakkında kitaplar okuyarak devam ettirmiştir. Şiir ve mitoloji arasında bir bağ kuran Vico gibi Ona göre de mitoloji tınının adını vermesek de dans ettiğimiz bir müzikti, “evrenin müziği”ydi, “göklerin müziği”ydi. Hangi malzemeyi kullanırsak kullanalım, nereden bakarsak bakalım, ne yaparsak yapalım onun nakaratını duymaktan kendimizi alı koyamadığımızıydı.

Campbell’in mitler üzerine yapmış olduğu çalışmalar muhtemelen diğer bütün mitologlarınkinden daha geniş çapta okunmuş ve beğenilmiştir. Campbell, mitoloji konusunda olduğu kadar yaşamı yaşamak konusunda da birçoklarını etkileyen bir şahsiyettir. Hayatın anlamını aramakla kalmayıp yaşam deneyiminden bahseden yazara göre aslanan hayatın anlamı değil, hayatta olma deneyimidir. Dış değerlerle ilgili amaçlara ulaşmak için yapılması gerekenleri yapmakla meşgul olan ve bu sebeple yaşamakla ilgili olan iç değerlerin ve yaşam coşkusunun ne olduğunu tamamen unutanlar için mitler içe dönebilme fırsatı verir ve sembollerin dünyasına girerek onların mesajını anlamayı kolaylaştırır. Bu açıdan mitler zihnimizin bu hayatta olma deneyimi ile temas haline geçirmemize yardımcı olur.

Mitoloji hem hayatın gizemini hem de kendi gizemimizi bilerek yaşamamız adına bizlere yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda Joseph Campbell’ e göre mitlerin dört fonksiyonu vardır. Birincisi *mistik* fonksiyonudur. Mit, dünyayı gizem boyutuna, tüm formların altında yatan gizemin fark edilmesine açar. Eğer gizem her şeyde tecelli ediyorsa evren kutsal bir resim haline gelir. İkincisi ise *kozmojik* boyuttur ve bununla daha çok bilim ilgilenir. Üçüncü fonksiyonu ise *sosyolojik* boyuttur. Mitlerin bir yerden bir yere büyük ölçüde değişmesinin nedeni de budur. Son olarak mitolojinin dördüncü fonksiyonu da herkesin üzerinde özellikle mütalaa etmesi gerektiğini düşündüğü ve insan hayatının nasıl yaşanması gerektiğine dair ipuçları veren *pedagojik* fonksiyonudur.

Her mitoloji, belirli bir kültür ve zaman dilimiyle bağlantılı olarak yaşam bilgeliği ile ilgilidir. Bireyi toplumuyla ve toplumu da doğayla bütünleştirir. Campbell’e göre toplum bizden önce de oradaydı biz gittik-



ten sonra da orada olacak. Bu açıdan her birimiz onun üyesini oluşturmaktayız. Kendi sosyal grubumuzla bağlantı kurmamızı sağlayacak olan mitler, kabile mitleri, bir anlamda bizim daha büyük bir organizmanın organı olduğumuzu onaylamaktadır. Zaten toplumun kendisi de daha büyük bir organizmanın organıdır.

Joseph Campbell'in kitapta işaret ettiği önemli gerçeklerden bir tanesi de toprak ile insanların, onun üzerinde yaptığı yapılar arasındaki organik bağıdır. İnsanlar kutsal yerler yaratarak, hayvan ve bitkileri mitolojikleştirerek toprağa sahip çıkarlar ve toprağa manevi güçleriyle adeta yatırım yaparlar. Ona göre tüm mesele toprağa sahip olmaktır. İnsanların yaşadıkları toprakları ruhsal açıdan bağlı oldukları bir yer haline getirebilmektir. İlerleyen satırlarda bu duyguyu bir örnekle desteklemektedir: *"Bir Nahavo evinde kapı her zaman doğuya bakar. Kozmik bir merkez olan ocak ortadadır, dumanı tavandaki delikten çıkar; böylece tütsü kokusu tanrının burun deliklerine gider."* Baktığımızda bu evrenin varlığını anlama hali insan için

270  
OMÜİFD

temel bir ruh halidir. Ama ne var ki Campbell'in da üzülen aktardığı gibi artık şehirlerde yaşıyoruz. Her yerde insanın eli tarafından üretilmiş taşlar ve kayalar var. Toprak ile insanın kurduğu bağ bu anlamda metropoller de sekteye uğramaktadır. İnsanın doğayla ve toprakla uzaklaşması bir anlamda onların kutsal mekânlardan da uzaklaşmasına olanak tanımıştır. Oysa toprağın kutsal olması gerekirdi. İnsanın bulunduğu yerdeki hayatının enerjilerinin simgesini, ortamın kendisinde bulması gerekiyordu. Erken dönem geleneklerinin yaptığı şey de tam olarak buydu: kendi ortamlarını kutsallaştırmaktı. Bu da bizi tekrar Campbell'in tespitine götürmektedir: Günümüz dünyasının en büyük problemi dünyanın mitolojisizleşmesidir. Oysa dikkatle bakılacak olursa her ne kadar modern dünyada insanlar kendilerini mitolojiden sıyırmaya çalışsalar da, günümüz yaşamının her bir veçhesinde mitolojinin izlerine rastlamak mümkündür. Mitoloji bu anlamda hayatın çocukluktan çıkıp yetişkin sorumluluklarına adım atarken, bekârlıktan evliliğe geçerken yapılan erginleme törenlerindeki gibi aşamalarıyla yakından ilgilidir. Tüm bu ritüeller aslında birer mitolojik ayındır. Hatta bu tespitini şöyle çarpıcı bir örnekle desteklemektedir:

“Yargıç salona girip herkes ayağa kalktığında, siz de onun giydiği cübbeye ve oynayacağı role hürmeten ayağa kalkarsınız. Onu bu role değer yapan şey, kendine ait bir takım ön yargıların değil de, o rolün prensiplerinin bir temsilcisi olarak dürüstlüğüdür. Bu yüzden önünde ayağa kalktığınız şey, aslında mitolojik bir karakterdir”.

Keza aynı şekilde orduya katılmak, üniforma giymek de hayatın içinden mitolojik karakter taşıyan ritüellerdendir.

Joseph Campbell’in kitapta yer verdiği önemli vurgulardan bir tanesi de mitlerin canlı tutulması gerektiğidir. Ona göre bunları canlı tutabilen insanlar öyle ya da böyle bir tür sanatçıdır. Bu noktada sanatçının fonksiyonu ise çevrenin ve dünyanın mitolojikleştirilmesidir. Bu bağlamda erken dönemlerin mit yapımcılarını günümüz sanatçılarıyla eş değer görmektedir. Buradaki erken dönem mit yapımcılarından kastettiği şeyin mağara duvarlarına resimler yapanların olduğunu belirtmek gerekir. Ona göre ritüelleri bu kişiler gerçekleştiriyordu. Mağaralarda yer alan mesaj, bir şekilde orada deneyimlenecek olan ebedi güçlerin zamanla olan ilişkisi hakkındadır.

Moyers ve Campbell, “Mit ve Modern Dünya”nın ardından “İçe Yapılan Yolculuk”tan söz etmeye başlıyorlar. Bu noktada Joseph Campbell, modern dünya insanının ruhani literatüre çok aşına olmadığından, daha çok gündelik hayatın kaygılarıyla boğuştuğundan ve bundan dolayı da iç dünyasıyla ilgilenemediğinden bahsediyor. Yani bir yandan gelişen teknoloji ve bilim, insanın hayatını kolaylaştırıyor. Örneğin tıptaki yenilikler insan hayatını uzatıyor, bilimdeki gelişmeler evreni ve canlı doğasını daha iyi anlamamızı sağlıyor. Bilimsel düşüncenin yaygınlaşmasıyla, metafizik ve sahte bilimin insanlar üzerindeki etkisi azalıyor. Ancak diğer yandan, insanlar hikâyelerini ve masallarını kaybettikleri için kendilerine ve dünyaya karşı yabancılaşma hissediyorlar. Çünkü hikâyeler, kendi hayatımızda olup bitenlerle ilgili, içindeyken göremeyeceğimiz, dışarıdan bir bakış açısı sağlarlar. İşte, Joseph Campbell’a göre, bunun kaybedilmesiyle gerçekten bir şeyler kaybettik ve bunun yerini alabilecek, yerine koyabileceğimiz benzer bir literatürümüz yok. Dolayısıyla, dünya ile anlaşabilmek, gerçeklikle kendi aramızda bir uyum yaratabilmek için

hikâye anlatmaya, yeni bir dil kurmaya ihtiyacımız var. Mitler bize bunu sağlıyor. Tüm bunlar bizim ilgimizi çekiyor, çünkü her ne kadar bizler toplumun gözünde kahramanlar olmasak da, kahramanın macerasını (yolculuğunu), kendi içimizde psikolojik ve ruhsal olarak yapma ihtiyacını hissediyoruz, bu zorunluluğu duyuyoruz.

Bu noktada, Joseph Campbell'ın, psikiyatrist Carl Gustav Jung'un teorilerinden etkilendiğinin belirtilmesi gerekir. Campbell'ın bu teorileri, Jung'un "arke tip" denilen kavramı üzerine kuruludur. Jung psikolojisindeki anlamıyla arke tipler bir nevi sembolik anlatımdır. Evrensel bilginin kuşaktan kuşağa kolektif bilinç aracılığıyla aktarılan sembolleridir ve mitolojide, sosyolojide, rüyalarda belirli temalar olarak ortaya çıkarlar. Rüyaların iki yönünün olduğunu, bir yönünün kişisel, diğer yönünün ise mitolojik öğelerden oluştuğunu belirtiyor. Bu yüzden, rüyalarımızdan kendimiz hakkında pek çok şey öğrenebileceğimizi söylüyor:

"Mit, kamusal bir rüyadır, rüya ise kişisel bir mittir. Eğer kişisel mitiniz, rüyanız, toplumunla çakışmıyorsa, kendi grubunuzla uyum içinde olduğunuz demektir. Çakışmıyorsa, önünüzdeki karanlık ormanda yaşayacağınız bir macera vardır".

Sonuç olarak, kitabı incelediğimizde Moyers'le aralarında geçen uzun diyalogun, klasik bir soru-cevap söyleşi tarzında ilerlemediğini görüyoruz. Campbell ve Moyers, bize mitlere inandığımız zaman aslında neye inandığımızı akıcı bir üslupla ortaya koymaktadır. Evlilik kurumundan, doğum yapan bakireye, Yıldız Savaşları'ndaki Luke Skywalker gibi kurtarıcı figüründen kahraman figürlerine, aşk, kurban kültürü gibi pek çok mitolojik motifin gündelik hayatlarımızla ilişkisini gösteriyor. Karmaşık ve soyut gibi görünen bu konuları anlaşılır soru-cevap üslubuyla günlük hayata taşıdığı bu eseri adeta tüm eserlerinin herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilirliği bir özet mahiyetinde.

MERVE SEYİS

[ARŞ. GÖR., OMÜ İLAHİYAT FAK.]

## X. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı: Tüketim Kültürü ve Müslüman Kimliğinin Değişimi (Samsun)

Geleneksel hale gelen Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantılarının onuncusu Samsun'da 29-30 Ağustos 2014 tarihlerinde, On Dokuz Mayıs Üniversitesi (OMÜ) İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde, OMÜ Rektörlüğünün, İlkadım, Canik ve Atakum Belediyelerinin maddi-manevi katkılarıyla gerçekleşti. Toplantının bu seneki sempozyum konusu "Tüketim Kültürü ve Müslüman Kimliğinin Dönüşümü" idi. Bu vesileyle dünyada hızla yayılan, toplumun her tabakasında görülen tüketim alışkanlığı sosyolojik açıdan incelenmiş ve bu alışkanlığın müslüman kimliği üzerinde meydana getirdiği değişimler ve bunun boyutları tartışılmıştır. Programın sabahki bölümünde açılış töreni ve protokol konuşmaları ile Dr. Necdet Subaşı tarafından "Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması- Temel Bulgular" konulu sunum yapılmıştır. Öğleden sonra ise sempozyum oturumları düzenlenmiştir. Programın ikinci gününde ise değerlendirme toplantısı ile Bafra Kızılırmak Deltası Gezisi organize edilmiştir.

273

OMÜİFD

Toplantının ev sahipliğini yapan OMÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Erkan Perşembe yapmış olduğu açılış ve teşekkür konuşmasında, program hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra modernlik bilincinin gelişmesi ve yaygınlaşması sonucunda popüler/tüketim kültürünün bütün dünyayı kuşattığını belirtmiştir. Perşembe'ye göre bu kuşatıcı etki geleneksel kültür ve değerler üzerinde kendisini hissettirmesinin yanında dindarlıkla ilgili kategorilerin de yeni anlamlar kazanmasına neden olmuştur. Ortaya çıkan ve hızla yaygınlaşan bu yeni kültürle birlikte dindar insanların mütevazı yaşam anlayışı da değişime uğrayarak haz odaklı bir yaşam tarzına dönüşmüş bu da Müslümanların sahip olduğu ahlaki değerlerde ciddi kırılmalar ve anlam kaymaları ortaya çıkarmıştır.

Prof. Dr. Erkan Perşembe'den sonra kürsüye gelen OMÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Hüseyin Peker de konuşmasında, koordinas-

yon toplantılarının yaklaşık olarak on beş yıldır yapıldığını ve alana olumlu katkılar sağladığını belirtmiştir. Sempozyum konusuyla alakalı olarak da, dünyada olduğu gibi ülkemizde de tüketim kültürünün hızla yaygınlaştığını ve “tüketiğin kadar varsın” anlayışının gittikçe yaygınlık kazandığını dile getirmiştir.

Peker'den sonra konuşmalarını yapan OMÜ Rektörü Prof. Dr. Hüseyin Akan, misafirleri selamlayarak kısa bir sunum yapmıştır. Sunumunda toplumsal olaylara bütüncül bir nazarla bakılmadığını ve bunların tek bir etkene bağlı olarak açıklanmaya çalışıldığını Freud'un “libido”, Marx'ın “ekonomi” kavramlarından örnekler vererek ifade etmiştir. Ayrıca bu şekilde bir açıklamanın yanlış olmasına rağmen müslüman ilim dünyası tarafından da takip edildiğini belirtmiştir. Sempozyum konusuyla alakalı olarak da müslüman toplumların edilgen bir yapıya sahip olduklarını, dünyada meydana gelen küreselleşme gibi değişimleri olduğu gibi benimsediğini ve buna dayanak olarak da “insanoğlu tüketime yakın” anlayışını kabullendiğini dile getirmiştir. Bu anlayışın 80'den sonra Türkiye ekonomisinin muhafazakar bir iktidar tarafından dış dünya ekonomileriyle entegre edilmesiyle başladığını, 2000'den sonra da daha muhafazakar bir hükümet tarafından daha da pekiştirildiğini ifade etmiştir. Bu süreçte manevi enstrümanlar kullanılarak dünyevi güç ve imkânlar elde edildiğini ancak bir Müslümanın bunu yapmaması gerektiğini beyan etmiştir.

Yapılan açılış ve protokol konuşmalarından sonra Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Daire Başkanı Dr. Necdet Subaşı “Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması-Temel Bulgular” başlıklı sunumunu yapmıştır. Bu araştırmanın benzerlerine göre daha kapsamlı ve günümüz Türkiye’indeki dinî hayatı anlamaya yönelik olmasıyla da önemli olduğunu ifade ettikten sonra çalışma sonucunda elde edilen bulgulardan örnekler vermiştir.

Programın öğleden sonraki bölümünde sempozyum oturumları yapılmıştır. I. Oturum Prof. Dr. Ünver Günay'ın başkanlığında gerçekleştirilmiştir. Bu oturumda Prof. Dr. Vejdi Bilgin “Dindar'ın Tüketime Yakla-

şımı ve Temel Tüketim Eğilimleri” konulu bir bildiri sunmuştur. Bilgin, bu bildiride dindar bireyin tüketim davranışının dindar olmayandan farklı olduğu ön kabulünden hareketle, onun tüketim eylemine yön veren zihniyetin çözümlemesini yapmıştır. Buna göre dindarın tüketim eylemi iç içe geçmiş iki pazar içinde gerçekleşmektedir. Birincisi genel pazardır ki bir kültürün ihtiyaçlarını karşılamaktadır. İkincisi ise dindar insanın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir alt kültür pazarıdır. Bu pazar kendisini giyim-kuşam, yeme-içme, yazılı ve sözlü neşriyatlar ile ibadet amaçlı eşyalarla göstermektedir. Bunun yanında dindar bireyin genel pazarın tamamında tüketici olmadığı anlaşılmaktadır. Bu pazarda yer alan ve dince meşru görülmeyen ürünler –daha çok eğlenceye yönelik- tüketilmemektedir. Bunların tüketilmemesinde de fıkıh merkezli ve sembolik tüketime dayalı bir anlayışın etkili olduğu görülmektedir. Fıkıh merkezli tüketim anlayışına göre Türkiye’deki dindar fıkhen cevaz bulduğu her şeyi tüketme eğilimindedir. Dinî bir tüketim felsefesi geliştirilemediği için dindar, tüketim eylemine araçsal yaklaşmakta, tüketim metaları ve bunları tüketmenin sonuçları üzerinde fazla zihin yormamakta, kişisel arzularına uyan ve fıkhen cevaz bulduğu her şeyi tüketmektedir.

Sembolik tüketimde ise dindar, doğrudan bir ihtiyacı karşılamak veya haz almak için değil de belirli bir mesajı iletmek için tüketim yapmaktadır. Bunun dışı vurumu dindar kadında giyim-kuşam ve onun şekliyle, dindar erkeklerde ise daha çok araba ile kendisini göstermektedir. Sembolik tüketim konusunda dindar bireyin başka bir motivasyonu ise ideolojiktir ve kendisini etnosentrik tüketimle göstermektedir. Dindarların içki satan dükkânlardan alışveriş etmek istememesi, Yahudi şirketlerinin ürünleri başta olmak üzere yabancı markalara rağbet göstermeyip sahiplerinin dindar olduğu bilinen markaları tercih etmesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Bilgin, sonuç olarak da günümüz Türkiye’inde dindar bireyin hazcı ve sembolik tüketiminin gittikçe yükseldiğini, toplumsal statüsü yükseldikçe bir yandan ibadet yapıp infakta bulunurken diğer taraftan iyi yemek, daha güzel giyinmek, daha prestijli arabalara binmek, daha iyi yerlerde tatil yapmak istediğini, bu tüketim eylemlerinin ise bir

kısının sembolik mesajlara sahip olduğunu, bütün bu eylemlerin ise fıkıh aracılığı ile meşrulaştırıldığını ifade etmiştir.

Prof. Dr. Vejdi Bilgin'in sunmuş olduğu bildirinin müzakeresini yapan Prof. Dr. Celalettin Çelik de tüketim olgusunun endüstriyel ve küresel olduğunu, toplumun tüm kesimlerini kuşattığını ve bu eğilimin, onu kültürel bir olgu olarak dayatan modernleşme, protestanlaşma ve küreselleşmeden bağımsız olarak ele alınamayacağını belirttikten sonra Türkiye'de tüketim eğilimleri ile değişim arasında bir ilişki olduğunu ve bunun üç evrede gerçekleştiğini ifade etmiştir. İlk süreç 50'li yıllarda başlayıp 80'li yıllara kadar devam eden kentleşme sürecidir. Bu, kapitalist pazarın ürünlerine ulaşmanın mekânsal dönüşümüdür. Kırsaldan kente göçle başlamaktadır. İkinci dönem ise Özal'la başlayıp 2000'li yıllara kadar devam eden serbest ekonomi piyasasına entegre olma sürecidir. Üçüncü ve son evre ise postmodern tüketim sürecidir. Bu süreç tüketimin ister dindar, ister laik, ister İslamcı olsun bütün kesimlerin kimlik oluşumunun bir parçası haline gelmesini ifade etmektedir. Bu modern bir kurumun dinî bir biçim alması, dinî yapıların da modern bir görünüme girmesiyle kendisin hissettirmektedir. Çelik son olarak da tüketime karşı çıkmanın anlamsız olduğunu, yanlış olanın herkese tek tarz tüketimi dayatmak olduğunu belirtmiştir.

Birinci oturumun ikinci bildirisini Yard. Doç. Dr. Abdullah Özbolat tarafından sunulmuştur. Başlığı ise "Kapitalizme Eklemlenme: Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü"dür.<sup>1</sup> Özbolat bu bildirisini derinlemesine ve odak grup görüşmesi yaptığı 61 kişiden elde ettiği verilerle hazırlamıştır. Bu verilere göre dindar orta sınıf bireyleri kapitalist tüketim ve üretim kalıplarıyla ilişkili olarak, dünyevi olana yüz çeviren asketizm ile ona yönelim anlamındaki hedonizm arasında bir tüketim arzulamakta, giyim kuşamdan arabaya, ev içi aksesuar ve mobilyadan tatil ve eğlenceye va-

<sup>1</sup> Bu bildiri birikim dergisinde "Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü" adıyla yayınlanmıştır. <http://www.birikimdergisi.com/guncel/tuketim-baglaminda-dindarligin-donusumu>

rıncaya kadar, modernliğin tüketime dayalı birçok nimetinden faydalanmak istemektedir.

Bu bildirinin müzakere kısmında Doç. Dr. İsmail Demirezen, Türkiye'deki modernleşmenin Nilüfer Göle'nin ifade ettiği çoklu modernite yaklaşımı yani modernleşmenin İslamî değerlere göre gerçekleştiği düşüncesinden daha ziyade, Müslümanların veya dindar kesimin tüketim toplumuna, tüketim kültürüne entegre olması sonucunda gerçekleştiğini ifade etmiştir. Tüketim toplumu kavramıyla ilgili olarak da özellikle kapitalist sistemin son evresinde ortaya çıkan, malların fiyatlarının düşmesi, çoğu kesimin onları satın alabilir hale gelmesi fakat kapitalistlerin yani mal üreticilerinin bu mallardan daha fazla kar elde edebilmek için medya desteğiyle ihtiyaç ve işaret değeri olarak insanlara dayatması sonucunda meydana gelen bir toplumsal yapı olduğunu belirtmiştir. Bu toplumun en temel özelliği ise tüketimin fiziksel ihtiyaçları karşılamaktan daha fazla işaret değeri olarak kişinin sosyal statüsünü göstermek için yapılmasıdır. Yani fiziki ihtiyaçlardan daha ziyade sembolik ihtiyaçlar ön plana çıkmaktadır. İslamî otel, islamî tatil, islamî giyim gibi alanların yaygınlaşması da bu ihtiyacın toplumsal yansımalarıdır.

Prof. Dr. İzzet Er'in başkanlığında yapılan ikinci oturumda ilk bildiri Yard. Doç. Dr. Cemile Zehra Köroğlu sunmuştur. "Türk Toplumunda Tüketim Kültürü ve Din İlişkileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma" isimli çalışmada Köroğlu, Konya ve İzmir il merkezleri örnekleminden hareketle tüketim kültürü ile din arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Yapmış olduğu araştırma sonucunda alışveriş ile ilgili tutumların oluşmasında cinsiyet, gelir düzeyi ve bireylerin dindarlık düzeylerinin etkisinin olduğunu tespit etmiştir. Cinsiyet açısından kadınlar, erkeklere oranla alışveriş yapmaktan daha çok hoşlanmaktadır. Gelir düzeyi artışı ile birlikte alışveriş yapma oranı da artmaktadır. Dindarlık açısından ise dindarlığın artışı ile birlikte her fırsatta ve bol bol alışveriş yapmaktan hoşlananların sayısı azalmakta, alışveriş yalnızca ihtiyaç giderme faaliyeti olarak görülmektedir. Kozmetik ürünlerin kullanımıyla ilgili olarak da bireylerin dindarlığı arttıkça bu tür ürünlerin kullanımının azaldığı ortaya çıkmıştır.



Ayrıca domuz etinin yenmesi, alkol kullanımı ve yasak olmamasına rağmen sigara tüketiminde de dinin etkisinin olduğu görülmüştür. Bildirinin sonuç paragrafında da modern tüketim kültürünün sınırsızca ve sorumsuzca, her fırsatta sürekli tüketimi teşvik etmesine karşın, dinin hâlâ itidali, doğallığı sadeliği, kanaati ve dünyanın geçiciliğini vurgulayarak bu çağrıya meydan okuyan tek unsur olarak varlığını devam ettirdiği ifade edilmiştir.

Bu bildirinin müzakeresini yapan Prof. Dr. Ejder Okumuş, din ve tüketim toplumu kavramlarının iç içe geçtiğini ifade etmiştir. Okumuş'a göre tüketim toplumu, tüketimci toplum demektir. Bu toplum, tüketiciliği hayat felsefesi haline getirmiş, "tüketiyorum o halde varım" felsefesini hayata geçirmiştir. Din de o toplum içinde bir tüketim nesnesi olmuş, dindar da meşrulaştırma yoluyla tüketici haline gelmiştir. Gösterişçi dindarlık olarak isimlendirilen durum da bunun bir parçasını oluşturmaktadır. Okumuş'un dile getirdiği başka bir mesele de tüketim toplumunu ele alırken üzerinde durulması gereken kavramlara dairdir. Buna göre tüketim, din, üretim, tüketim toplumunda din, tüketim ya da tüketimcilik dini, dinin tüketimi, kapitalizm, neoliberalizm, modernleşme, küreselleşme, dinsel meşrulaştırma yoluyla tüketim, tüketimin dini meşrulaştırması, tüketimin görüldüğü mekânlarla ilişkili olarak boş zaman olgusu ve tüketim toplumu-değer ilişkisi gibi konu ve kavramlar tüketim toplumunu araştırırken mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Okumuş müzakerenin son kısmında da koordinasyon toplantılarının daha verimli geçmesi adına sempozyum yerine çalıştay şeklinde yapılmasının daha yararlı olacağını ifade etmiştir.

Arş. Gör. Erol Sungur tarafından sunulan "Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliği" konulu bildiri, sempozyumun son bildirisi olmuştur. Sungur bu çalışmasında Müslümanların toplumsal alanda gerçekleştirdikleri bazı edimlerin ve Müslüman kimliğinin, postmodernitenin yani geç kapitalizmin etkisiyle nasıl değiştiğini ve dinî sembol ve göstergelerin bir tüketim nesnesine nasıl dönüştürüldüğünü ele almıştır. Yazara göre hız ve değişim gibi temel iki özelliğe sahip çağı-

mız toplumunda dindar kadın ve erkek, “özne” olma isteği ve kamusal alanda var olma ideali sebebiyle, kendi kimliğini ve dinginliğini kaybetmiş, “özne”leşmekten ziyade “nesne”leşmiştir. Buna paralel olarak da sekülerizm ve kapitalizmin kurallarının geçerli olduğu bir kamusal alanda kendi dinî ve içsel değerlerini yitirmiştir. Her ne kadar kamusal alanda dindarlığa dair görüntüler artsa da bu sadece görüntüyle sınırlı kalmış, içsel, dinî ve niteliksel açıdan bir kayıp meydana gelmiştir. Çünkü postmodern tüketim kültüründe var olabilme imaj, gösterge ve semboller üzerinden gerçekleşmektedir.

Bu bildirinün müzakeresi de Prof. Dr. Mustafa Tekin tarafından yapılmıştır. Tekin yapmış olduğu sunumunda postmodern kültürün nitelikleri üzerinde durmuştur. Bu kültür beraberinde “göreliliği” getirmektedir. Bu da bazı sabitelerin kaybedilmesine neden olmaktadır. Tüketimi sorunlu hale getiren de bu noktadır. Sabiteler kaybolduğundan dolayı kişi nerede duracağını ve neyi alıp-almayacağını bilememektedir. Görelilik dışında ikinci bir özellik ise “eklektik” olmasıdır. Yani farklı dinlere ait olan uygulama ve gelenekler bir araya getirilmekte, ortaya yamalı bir bohça çıkmaktadır. Tutarlılığın aranmaması ve gerçekliğin yerine yorumun öne geçmesi ise bu kültürün diğer özellikleridir. Fıkıh da meşrulaştırma yoluyla bu yorumun içine dâhil edilmektedir. Konuyla alakalı olarak dile getirilen son husus da modern tüketim kültüründe hedef, metayı yani nesneyi satmak iken postmodernitede birey yani ben öne çıkmış ve bütün amaç kişiyi elde tutmak, onu sistemin dışına çıkarmamak üzerine bina edilmiştir.

Koordinasyon toplantısının ilk günü bu şekilde iken, ikinci günde genel bir değerlendirme oturumu düzenlenmiş ve hocalarımız gerek program gerekse de gelecek sene ile alakalı fikirlerini belirtmişlerdir. 2015 yılındaki toplantının Yozgat'ta yapılmasına, sempozyum konusunun ise “göç” olmasına karar verilmiştir.

ALİ ÖZENÇ

[ARŞ. GÖR., DİCLE Ü. İLAHİYAT FAK.]

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

1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.
3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayımlanabilir.
4. OMÜİFD'nde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
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.
6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
7. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.

- Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
8. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
  9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
  10. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
  11. OMÜİFD yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
  12. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

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

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 sayfayı (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.
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.
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.
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
  - 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), 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 (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

- 4.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
- 4.3. Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeneyle aynı olmalıdır.
- 4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
- 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.
- 4.6. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).
- 4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DLA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).